Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozoficzny
Instytut Filozofii

Mateusz Waśko

Hermeneutyczny projekt egzystencji – fenomen rozumienia we wczesnej filozofii Martina Heideggera

Rozprawa doktorska

Promotor: dr hab. Janusz Mizera, prof. UJ

Kraków 2022

Spis treści

Skróty 4

Tytułem wstępu 7

Rozdział I – Husserl, Dilthey, św. Augustyn, czyli Heidegger na szczeblach drabiny dziejów 17

§ 1 Husserl – w stronę fenomenologii 18

A. Trzy odkrycia fenomenologii: intencjonalność, naoczność kategorialna, *apriori* 18

B. Krytyka 32

§ 2 Dilthey, czyli uhermeneutycznienie rzeczywistości 39

A. Życie jako całość 40

B. Przeżycie – rozumienie – wyraz 50

§ 3 Św. Augustyn – w duchu hermeneutyki zaangażowanej 61

A. Pytanie o siebie 63

B. Samozapomnienie 71

Rozdział II – Pytanie o bycie 86

§ 4 Bycie 86

§ 5 Dasein 108

§ 6 Formalne wskazanie – między fenomenologią i hermeneutyką 132

A. Fenomenologia jako hermeneutyka 132

B. W stronę metody – pytanie o formalne wskazanie 149

C. Filozofia a nauka 164

Rozdział III – *Dasein* jako bycie-w-świecie 187

§ 7 Świat 187

A. Świat a oznaczoność 188

B. Poza perspektywą świata otoczenia 200

§ 8 Świat jako współświat 216

Rozdział IV – Struktura rozumienia w horyzoncie otwartości jestestwa na bycie 235
§ 9 Projekt i transcendencja 236
A. Projekt a możliwość 236
B. Rozumienie a transcendencja 249
§ 10 Sens i wykładnia rozumienia 259
§ 11 Mowa jako moment otwartości *Dasein* 276
§ 12 Położenie projektu 297
Rozdział V – Egzystencja właściwa 316
§ 13 Troska i upadanie 318
§ 14 Właściwe położenie *Dasein* 341
A. Trwoga 342
B. Nuda 352
§ 15 Śmierć jako wyróżniona możliwość *Dasein* 364
§ 16 Zew sumienia jako właściwa mowa jestestwa 386
§ 17 Wina – podstawa – wolność 397
A. Wina i podstawa 399
B. Podstawa i wolność 408
§ 18 Pytanie o właściwość i etyczność egzystencji 419
A. Zdecydowanie jako właściwe egzystowanie 420
B. Etyczność właściwej egzystencji 431
Zakończenie 452
Bibliografia 458
Pisma Heideggera 458
Literatura źródłowa 460
Literatura przedmiotu 463

Skróty[1]

Przekłady:

BiC – *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004.

CM – *Czym jest metafizyka*, przeł. K. Michalski, w: *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1995.

FŻR – *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 2002.

HF – *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2007.

HPD – *Heglowskie pojęcie doświadczenia*, przeł. R. Marszałek, w: *Drogi lasu*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1997.

KPM – *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.

LH – *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1995.

MDF – *Moja droga do fenomenologii*, przeł. C. Wodziński, w: *Ku rzeczy myślenia*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1999.

OIP – *O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, w: *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1995.

OIPr – *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, w: *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1995.

PC – *Pojęcie czasu*, przeł. J. Mizera, w: J. Mizera (red.), *Drogi Heideggera*, „Principia" XX (1998).

PF – *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1996.

PPF – *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009.

W – *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001.

WDM – *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, KR, Warszawa 2000.

ŹDS – *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, w: *Drogi lasu*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1997.

Teksty oryginalne:

[1] Z uwagi na dużą liczbę cytatów pochodzących z tekstów Heideggera, przy każdym odniesieniu do prac tego autora w nawiasie umieszczony jest skrót pozwalający zidentyfikować konkretny tekst, oddzielony przecinkiem od numeru strony, na którym znajduje się przytaczany fragment. Poniżej znajduje się kompletny wykaz używanych w pracy skrótów.

G – *Gelassenheit*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1960.

GA 2 – *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe* 2), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1977.

GA 3 – *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Gesamtausgabe* 3), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1991.

GA 5 – *Holzwege* (*Gesamtausgabe* 5), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1977.

GA 9 – *Wegmarken* (*Gesamtausgabe* 9), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1976.

GA 14 – *Zur Sache des Denkens* (*Gesamtausgabe* 14), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2007.

GA 17 – *Einführung in die phänomenologische Forschung* (*Gesamtausgabe* 17), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1994.

GA 18 – *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, (*Gesamtausgabe* 18), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2002.

GA 20 – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Gesamtausgabe* 20), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1979.

GA 21 – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (*Gesamtausgabe* 21), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1976.

GA 24 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Gesamtausgabe* 24), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1975.

GA 26 – *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Gesamtausgabe* 26), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1978.

GA 27 – *Einleitung in die Philosophie* (*Gesamtausgabe* 27), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1996.

GA 29/30 – *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (*Gesamtausgabe* 29/30), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1983.

GA 40 – *Einführung in die Metaphysik* (*Gesamtausgabe* 40), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1983.

GA 56/57 – *Zur Bestimmung der Philosophie* (*Gesamtausgabe* 56/57), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1999.

GA 58 – *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* (*Gesamtausgabe* 58), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1993.

GA 59 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (*Gesamtausgabe* 59), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1993.

GA 60 – *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*Gesamtausgabe* 60), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1995.

GA 61 – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (*Gesamtausgabe* 61), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1994.

GA 63 – *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (*Gesamtausgabe* 63), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1988.

GA 64 – *Der Begriff der Zeit* (*Gesamtausgabe* 64), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2004.

GA 65 – *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (*Gesamtausgabe* 65), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1989.

KV – *Kasseler Vorträge*, w: *Vorträge*, Teil 1, (*Gesamtausgabe* 80.1), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2016.

SuZ – *Sein und Zeit* (*Auflage* XI), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.

ZS – *Seminar in Zähringen* 1973, w: *Seminare* (*Gesamtausgabe* 15), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1986.

Tytułem wstępu

Centralną oś problemową tej pracy stanowi fenomen rozumienia i wyznaczona mu przez wczesnego Heideggera rola w konstytucji ludzkiej egzystencji. Rozumienie nie jest przy tym ujmowane jako operacja poznawcza, ale jako sposób bycia określający ludzki byt. Wyjątkowość tego sposobu bycia polega na tym, że, odpowiadając za przyswojenie bycia, umożliwia on też wszelkie odnoszenie się do bytu. Byt jest bowiem dla Heideggera zawsze rozumiany jako będący w określony sposób i dlatego wszelkie ustosunkowanie się do niego wymaga uprzedniego zrozumienia jego bycia. Tym samym rozumienie ujawnia się jako sposób bycia, który pośredniczy pomiędzy dwiema z założenia od siebie odrębnymi sferami – pomiędzy sferą bycia i bytu. Otwiera się tu cały szereg zagadnień, które formują się w naczelny problem badawczy tej pracy, który wstępnie możemy oddać za pomocą pytania: jaką rolę pełni rozumienie w konstytucji określenia bytu przez bycie? Na problematyczność tego zagadnienia wskazują wypowiedzi samego Heideggera, który z jednej strony uznaje byt za coś niezależnego od rozumienia, z drugiej zaś strony twierdzi, że z byciem spotykamy się tylko w rozumieniu. Jak to możliwe, by bycie bytu pozostawało istotowo związane ze sferą rozumienia, a byt – jako rozumiany w swoim byciu – miał już być od tej sfery niezależny? Tylko gruntowna analiza fenomenu rozumienia może pozwolić na rozwiązanie tej zagadki.

Kluczowe dla poruszających tę problematykę badań jest zrozumienie specyficznego przesunięcia, którego dokonuje Heidegger w zakresie pojmowania bycia i bytu. Choć niemiecki filozof określa swoją myśl jako ontologię (pyta przecież o bycie i byt), to przyznaje jej też miano fenomenologii i hermeneutyki. Ma to ogromne znaczenie dla pojmowania całej wczesnej filozofii Heideggera. Fenomenologiczna perspektywa filozoficznego pytania wskazuje bowiem na to, że byt i bycie ulokowane są w sferze sensu. Pole badawcze jest tym samym wyznaczane przez to, co znaczące oraz przez to, co znaczenie konstytuuje. Tym samym naszkicowane w poprzednim akapicie wstępne określenie problemu badawczego tej pracy nabiera ostatecznego kształtu w pytaniu o to, jaką rolę pełni rozumienie pojmowane jako sposób bycia w konstytucji sensu. Fenomenologia Heideggera różni się przy tym zasadniczo od fenomenologii Husserlowskiej, ponieważ jest hermeneutyczna. Oznacza to, że jej celem nie jest unaocznienie idealnych istot, lecz raczej rozumiejące dotarcie do sfery, w której dzieje się to, co istotowe. Istota traci tym samym statyczny charakter, przestaje być czymś doskonałym i niezależnym od istoty rozumiejącej, ale ujawnia się jako jej dynamiczna przestrzeń zrozumiałości. Co ważne, dotyczy to tak bycia, jak i bytu. Można tu zatem postawić hipotezę, że oba są momentami dynamiki konstytucji sensu, momentami, które zawsze są już istotowo rozumiane. Dlatego

fenomen rozumienia może zostać właściwie ujęty tylko w horyzoncie hermeneutycznego zapytywania, czemu wyraz daje tytuł poniższej pracy.

Opisane powyżej przesunięcie pojmowania bycia i bytu ze strefy tradycyjnie pojmowanej ontologii do obszaru specyficznej hermeneutycznej fenomenologii niesie ze sobą daleko sięgające konsekwencje dla pytania o rozumienie. Samo rozumienie nie stoi bowiem poza dynamiką sensu, ale – jako sposób bycia odpowiadający za powiązanie sfery bycia ze sferą bytu – określa też każdą postawę badawczą jako rozumiejącą. Fenomenologia hermeneutyczna nie tylko rezygnuje z dotarcia do ostatecznych podstaw rzeczywistości, ale sama – jako ludzkie postępowanie – jest możliwa tylko dzięki temu, o co pyta. Zagadnienia te wyznaczają następny obszar problemowy, który można określić jako metodologiczny. Analiza tej problematyki jest kluczowa już nie tylko dla właściwego ujęcia fenomenu rozumienia, ale również dla zrozumienia całej wczesnej filozofii Heideggera, która nie tylko bada rozumienie, ale jest istotowo rozumiejąca. Spójrzmy teraz, w jaki sposób zakreślone powyżej zagadnienia fundują architektonikę całej pracy i do jakich jeszcze obszarów problemowych (w zakresie konstytucji zrozumiałości) prowadzą.

Praca jest podzielona na pięć rozdziałów. Pierwszy z nich ukazuje, w jaki sposób tradycja filozoficzna wpłynęła na kształt problematyki rozumienia we wczesnej filozofii Heideggera. Celem tej części rozważań jest analiza tych inspiracji myśli autora *Bycia i czasu*, które są kluczowe dla pełnego pojęcia fenomenu rozumienia. Rozdział ten składa się z trzech paragrafów. W pierwszym z nich (§ 1) omawiane są te aspekty fenomenologii Husserla, które autorowi *Bycia i czasu* pozwalają pomyśleć bycie w horyzoncie sensu, co może zostać uznane za kamień milowy filozofii XX w. i co jednocześnie prowadzi do ostatecznego porzucenia namysłu poruszającego się w horyzoncie sporu realizm-idealizm. Drugi paragraf pierwszego rozdziału (§ 2) poświęcony jest znaczeniu filozofii Diltheya dla myśli wczesnego Heideggera. Wskazanie rozumienia jako drogi dostępu do bycia domaga się zmiany charakteru samej fenomenologii. Dilthey okazuje się nie tyle filozofem dostarczającym autorowi *Bycia i czasu* materiału do badania fenomenologicznego, którego nie mógł mu zapewnić Husserl, ile badaczem rozumiejącym rzeczywistość w sposób umożliwiający inne pojmowanie samych fenomenów, a przez to i natury samej fenomenologii. To właśnie dzięki refleksji Diltheya fenomenologia uwalnia się od naoczności i nabiera rozumiejącego charakteru, przez co może się stać hermeneutyką. W ostatnim paragrafie tego rozdziału (§ 3) analizowany jest wpływ filozofii św. Augustyna na myśl wczesnego Heideggera. Refleksja Augustyna służy tutaj za łącznik dwóch omówionych wcześniej wątków, łącznik nadający specyficzny charakter hermeneutycznej fenomenologii Heideggera. Podporządkowane drodze do Boga myślenie

biskupa z Hippony pokazuje, że pytanie o bycie zawsze musi dotyczyć samego pytającego, że jako takie jest ono zawsze zaangażowane w bycie i świat, w którym żyje. Dzięki temu staje się widoczne, że rozumienie, choć jest sposobem bycia, samo jest rozdarte, ponieważ z jednej strony funduje dostęp do bycia, z drugiej zaś strony ten dostęp zasłania, pozwalając ludzkiemu jestestwu oddać się światu i zapomnieć o sobie jako o tym, na którym ciąży obowiązek otwierania bycia. Te konsekwencji dzielić też będzie sam namysł filozoficzny, który wyrasta z życia i do życia powraca.

W drugim rozdziale omawiane są newralgiczne punkty filozofii Heideggera. Rozdział ten kontynuuje analizy rozdziału pierwszego; jednak gdy tam badany jest horyzont tradycji, w którym pojawiają się pewne wątki odciskające swój ślad na refleksji niemieckiego filozofa, tutaj omawiany jest już swoisty kształt, którego nabierają one w myśli autora *Bycia i czasu*. Rozdział ten stanowi wprowadzenie do problematyki bycia. Jego celem jest sproblematyzowanie podstawowych pojęć, którymi operuje filozofia Heideggera i wyprowadzenie konsekwencji, jakie płyną stąd dla znaczenia fenomenu rozumienia. Jest on podzielony na trzy paragrafy. W pierwszym (§ 4) badane jest znaczenie bycia i bytu. Analizowana jest struktura pytania o bycie, kwestia sensowności bycia i jego immanentny związek z fenomenalnością (jawnością). Zostaje tu też *explicite* postawione pytanie o stosunek sfery bycia i bytu. Drugi paragraf (§ 5) podejmuje problematykę ludzkiego *Dasein* (oddawanego zwykle jako „jestestwo"). Z jednej strony badany jest tutaj związek owego wyjątkowego bytu z byciem, z drugiej zaś jego powiązanie z człowiekiem. *Dasein,* byt istotowo rozumiejący bycie, stanowi klucz do analizy wczesnego namysłu Heideggera. Byt ten ujawnia się jako brama pozwalająca połączyć sferę bycia i bytu, a osią tego powiązania jest jego własne bycie, polegające zasadniczo na rozumieniu, bycie, które Heidegger określa mianem egzystencji. Wyjątkowo ważne jest tu postawienie pytania o relację rozumienia do bycia jako takiego. Tylko w ten sposób można rozstrzygnąć kwestię ewentualnej zależności bycia od egzystencji. Wstępna hipoteza, jaką tu sformułuję brzmi wręcz odwrotnie: to właśnie rozumiejąca egzystencja jest zależna od bycia jako takiego. Sens konstytuuje się zawsze przy udziale rozumienia dlatego, że domaga się tego samo bycie.

Tematem ostatniego paragrafu tego rozdziału (§ 6) jest szeroko pojęta metodyczność refleksji Heideggera. Nie chodzi tu o wyodrębnienie konkretnych kroków metodologicznych tej filozofii, ale o pokazanie, w jaki sposób Heidegger myśli o metodzie i jak blisko wiąże on to zagadnienie z problematyką bycia. Bycie jest przecież przedmiotem wyjątkowym, przedmiotem, który *de facto* nie może być przedmiotem, bowiem wszelkie próby jego uprzedmiotowienia prowadzą do zasłonięcia tego, czym ono – jako umożliwiające dopiero

wszelką przedmiotowość – jest. Wobec tak pojętego „przedmiotu" wszelkie postępowanie badawcze (określone bytowo) zawsze jest już wtórne i od niego samego zależne, co wymusza postawienie pytania o możliwość tematycznego dotarcia do bycia. Rozważania tego paragrafu mają znaczenie nie tylko dla pytania o spójność refleksji niemieckiego filozofa, ale również dla pojęcia rozumiejącego charakteru tej refleksji.

Analizy drugiego rozdziału dostarczają założeń, na których opierają się dalsze badania nad fenomenem rozumienia. Wyznaczają one tym samym horyzont, wewnątrz którego stawiane są pytania o aspekty rozumiejącego przyswajania bycia przez egzystujące *Dasein*. Ponieważ bycie jest tym, co zawsze jest już rozumiane, a podstawowym wymiarem tego rozumienia jest świat, następny rozdział pracy zajmie się pytaniem o rozumiejące bycie jako bycie-w-świecie. Celem tego rozdziału jest omówienie podstawowej sfery, w której kształtuje się zrozumiałość *Dasein*. Ta część badań podzielona jest na dwa paragrafy. W pierwszym z nich (§ 7) analizowana jest struktura świata. Chodzi przy tym nie tyle o to, by pokazać świat jako sferę praktycznego działania. Zgodnie ze wstępną hipotezą, świat jest przestrzenią zrozumiałości bycia, która z jednej stanowi granicę wszelkiej zrozumiałości, z drugiej jednak zapewnia dopiero możliwość ujawnienia się bytu jako zrozumianego w określony sposób. Świat funkcjonuje tym samym jako istotowy wymiar bycia, pełniący kluczową rolę w procesie konstytucji sensu tego, co napotykane. W drugim paragrafie tego rozdziału (§ 8) zostaje postawione pytanie o innego. Nie chodzi jednak o to, by po prostu wprowadzać do rozważań określony byt, ale raczej o to, by pokazać, w jaki sposób bycie innego decyduje o strukturze świata jestestwa, a tym samym współkonstytuuje zrozumiałość bycia.

Przedmiotem czwartego rozdziału pracy jest struktura otwartości jestestwa na bycie, struktura, której rdzeniem jest rozumienie. Ponieważ podstawowym wymiarem tej otwartości jest omawiany w poprzednim rozdziale świat, celem tej części jest pokazanie, w jaki sposób ten świat jest przez rozumienie kształtowany. Badania tego rozdziału podzielone są na cztery paragrafy. W pierwszym z nich (§ 9) analizowana jest sama struktura rozumienia, którą Heidegger określa jako projekt. Projekt nie oznacza pełnego namysłu planowania, ale raczej przesunięcie bytu rozumiejącego w jego możliwości, co sprawia, że on sam staje się tymi możliwościami. Właśnie w ten sposób kształtowany jest świat, który odsłania się również jako przestrzeń możliwości jestestwa. W tej części rozważań zostanie też omówiony ten charakter projektu, który Heidegger nazywa transcendencją, a który polega na przekraczaniu bytu ku byciu. Pozwoli to pokazać, w jaki sposób jestestwo w rozumieniu przekracza sferę bytu ku sferze byciu, jednocześnie zapewniając im obu zrozumiałość poprzez kształtowanie świata. Drugi paragraf tego rozdziału (§ 10) rozwijał będzie struktury istotowo przynależne do

projektu: wykładnię i sens. Wykładnia odpowiada za wykształcanie możliwości, które otwiera projekt, a sens jest przestrzenią, w której utrzymuje się wszelka zrozumiałość. Przestrzeń ta zawsze ograniczona jest pewnymi ramami, które decydują o tym, co i jak jest rozumiane. Jako taki, sens jest formalnym momentem projektu, który zapewnia mu horyzont, wewnątrz którego ujawnia się wszystko, co rozumiane. Jest on wyrazem założeniowej struktury projektu. Rozumienie zawsze bazuje bowiem na sensie jako na tym, co już zostało zrozumiane. Całość tej zrozumiałości może ono wprawdzie modyfikować i dopełniać, ale nigdy nie może z niej zrezygnować i skonstruować od nowa.

Dwa pozostałe paragrafy tego rozdziału poświęcone są analizie dwóch pozostałych fenomenów, które wraz z rozumieniem współkonstytuują otwartość *Dasein* na bycie: mowie (§ 11) i położeniu (§ 12). Żaden z nich nie może być jednak traktowany jako dodatek do rozumienia. Choć to ostatnie, stanowiące swoisty napęd egzystencji, odgrywa kluczową rolę w otwieraniu bycia, otwieranie to nie byłoby możliwe bez mowy i położenia. Mowa zapewnia fundamentalne rozczłonkowanie zrozumiałości, na której pracuje rozumienie. Pozwala ona temu, co zrozumiane wyłonić się jako znaczące. Z kolei położenie jest wręcz odwrotną stroną projektu, jego fundamentalną wrażliwością, dzięki której może on dopiero „widzieć" bycie, które ma przyswajać. Dopiero te trzy fenomeny dają pełen obraz dynamiki egzystencji, pokazując, w jaki sposób otwiera się ona na bycie. Hipoteza badawcza, którą stawiam w tym rozdziale brzmi: bycie jest przez projektujący ruch egzystencji obejmowane granicami zrozumiałości świata, co pozwala dopiero bytowi ujawnić się w tym, czym on sam jest.

Piąty i ostatni rozdział tej pracy może się wydać niemal oderwany od podejmowanej do tej pory problematyki. Powtarza on jednak swoisty ruch *Bycia i czasu*, odsłaniając wyjątkowy wymiar rozumienia bycia. Bycie może być bowiem przyswajane właściwie i niewłaściwie, a zasada dynamiki tych dwóch modi zawiera się już w samej rozumiejącej egzystencji. Celem piątego rozdziału jest analiza właściwości i niewłaściwości jako istotowych i nieusuwalnych tendencji rozumienia bycia. Ta część badań podzielona jest na sześć paragrafów. W pierwszym z nich (§ 13) analizowany jest fenomen troski, który opisuje jedność opisywanej wcześniej otwartości na bycie. Troska ta wyraża jednolity ruch egzystencji, której zawsze chodzi o bycie. Jednak poza charakterami otwartości opisanymi w rozdziale poprzednim, uwzględnia ona jeszcze fenomen upadania, który jest wyrazem egzystencji niewłaściwej, upadłej w świat. Pokazuje to, że dotychczasowe analizy skupiały się raczej na strukturze niewłaściwego przyswajania bycia, co wskazuje na konieczność podjęcia próby wyeksplikowania tego przyswajania w modusie właściwości.

Właśnie to zadanie podejmują trzy następne paragrafy, które omawiają kolejno: trwogę i nudę jako właściwe położenie (§ 14), śmierć jako możliwość otwieraną przez właściwy projekt (§ 15) oraz sumienie jako modus właściwej mowy (§ 16). Jednym z podstawowych założeń tej pracy jest konsekwentne kierowanie analiz ku obszarowi bycia, nawet wtedy, gdy wydaje się, że Heidegger ten obszar opuszcza i czyni przedmiotem swojego badania sferę bytu. Dotyczy to zwłaszcza rozważań poświęconych właściwości i niewłaściwości. Tak trwoga, jak nuda nie są tu traktowane jako psychiczne nastroje, ale jako aspekty samej dynamiki bycia, dzięki którym egzystencja uzyskuje dostęp do najbardziej źródłowej sfery. Z kolei śmierć nie jest rozumiana jako kres biologicznego życia, ale jako kres samego wymiaru możliwości jestestwa. Jako taka, wyznacza ona granice tego, co jestestwo może i nie ma wiele wspólnego z tym, że ludzkie życie kiedyś musi się skończyć. Również sumienie nie jest pojmowane jako fenomen przynależny do obszaru psychologii czy etyki, ale jako specyficzna mowa jestestwa, jako milczący zew, za pomocą którego wzywa ono samo siebie z upadku w świat. Opisane w tych paragrafach trzy wymiary właściwej otwartości pozwalają pojąć, że jestestwo ma zawsze dostęp do źródła własnego bycia, że zawsze do niego już powraca i że jednocześnie zawsze się od niego już odwraca i ucieka przed nim. Pozwala nam to postawić tu hipotezę, że oba te modi – właściwości i niewłaściwości – fundują dynamikę przyswajania bycia i dziania się sensu, w którym żyje *Dasein*.

Ponieważ jednak jestestwo ma też wybór, pozwalający mu w pewien sposób zrezygnować z zaproszenia, które wysyła mu właściwość, konieczne jest omówienie struktury wolności i winy (§ 17), którą budzi w nim sumienie. Ta wina oznacza niemożność pełnego przejęcia na siebie bycia, które zostało mu dane. Wolność nie polega na tym, że *Dasein* może z tej winy zrezygnować, ale że przez wybór właściwości może właściwie odpowiedzieć na wezwanie bycia i próbować tę winę przejąć, dopełniając tym samym własną zrozumiałość poprzez otwarcie jej na przesłanie bycia. To prowadzi do ostatniego paragrafu tego rozdziału i zarazem całej pracy (§ 18), który w pierwszej części podejmuje problematykę właściwej odpowiedzi na to wezwanie, odpowiedzi, którą Heidegger nazywa zdecydowaniem, a w drugiej zajmuje się jej etycznymi implikacjami. Celem nie jest przy tym zaproponowanie jakiegoś określonego modelu postępowania czy choćby kanonu reguł, które mogłyby wypływać z refleksji niemieckiego filozofa, ale raczej wskazanie etycznego wymiaru samego bycia.

Powyższa prezentacja treści rozprawy pokazuje, że osiągnięcie głównego celu wymaga licznych celów pobocznych. Dla uchwycenia znaczenia, jakie odgrywa rozumienie w konstytucji sensu rzeczywistości, konieczne jest ustalenie, w jakim porządku stoi rozumienie wobec bycia jako tego, co odpowiada za dynamikę sensu i bytu, jako tego, co sensowne. Istotne

jest też uwzględnienie tego, że rozumienie nie stwarza bycia, więc samo nie rozstrzyga o sensie oraz tego, że zawsze wyrasta już w pewnym świecie, czyli w ramach zastanej już zrozumiałości bycia. Pozwala to zinterpretować rozumienie jako fundatora otwartości na bycie, co jednak nie wyczerpuje jeszcze tematu tej pracy. Konieczne jest bowiem uwzględnienie samej dynamiki ruchu przyswajania i utrwalania, za którą odpowiada właściwość i niewłaściwość egzystencji. Pięć rozdziałów stanowi tym samym odpowiedź na naszkicowaną strukturę problemową.

Jeśli chodzi o metodę niniejszej pracy, można ją określić jako hermeneutyczno-fenomenologiczną. Jej hermeneutyczny charakter widać już w rozkładzie treści. Pierwszym krokiem jest odsłonięcie horyzontu, w obrębie którego wyłaniają się dopiero konkretne zagadnienia, które następnie rozwijają się, nieustannie poszerzając znaczenie całości. Tak z horyzontu myślenia tradycyjnego wyłania się problematyka rozumienia bycia, wyznaczając horyzont refleksji Heideggera. W jego obszarze pojawia się problematyka świata jako zrozumiałości bycia i ruchu kształtującego tę zrozumiałość, które następnie zostają ujęte w perspektywie właściwości i niewłaściwości przyswajania bycia, co rzuca nowe światło na całość projektu. Ponadto hermeneutyczna jest też moja wykładnia Heideggera, której efektem jest poniższa praca. Opiera się ona bowiem nie tylko na sztandarowym dziele, *Byciu i czasie*, ale również na wykładach z lat 20. (przy pominięciu wykładów poświęconych filozofii greckiej i idealizmowi transcendentalnemu). Myśl, która kształtowała się w tym okresie stanowi pewien monolit. Określenie to dotyczy jednak samej jej logiki, a nie zmieniającej się nieustannie terminologii Heideggera i odwoływania się do nowych inspiracji. Tę logikę wyrażają coraz bardziej złożone próby wyeksplikowania bycia i jego zrozumiałości. Pozwala to niemieckiemu fenomenologowi wyodrębniać nowe wymiary zrozumiałości bycia, które leżą u podstaw konstytucji niewyczerpalnego bogactwa sensu rzeczywistości. Moja praca z tekstem Heideggera polega na śledzeniu różnych aspektów tej konstytucji i nieustannym wzbogacaniu pojmowania całości przewodniej logiki. Czasami jedno zdanie czy wtrącenie na marginesie pozwala rzucić nieco światła na obszar, który do tej pory pozostawał niejasny i zasłonięty. Pracę tę można też scharakteryzować jako zadawanie pytań tekstowi i poszukiwanie odpowiedzi w tych miejscach, w których badana problematyka (choćby marginalnie) dochodzi do głosu. Każda kolejna odpowiedź, choć odsłania kolejne aspekty, prowadzi do dalszych pytań, stąd dynamika tego hermeneutycznego zapytywania znajduje kres jedynie w granicach, które każdy badacz musi sobie w końcu postawić.

Jednocześnie muszę też podkreślić, że dostrzeganie jedności w logice wczesnego Heideggera nie oznacza spłaszczania niewyobrażalnej wręcz rozległości jego intelektualnej pracy tylko do jednego wątku. Chodzi raczej o to, że wątek ten odczytuję jako pierwotny dla

jego namysłu i powracający w ciągłych próbach jego artykulacji. Przypomina to trochę strukturę muzycznej fugi, w której nieustannie wraca ten sam temat, współbrzmiący z nowymi wątkami. Heidegger zaadaptuje zresztą tę strukturę do swojego późniejszego projektu i uczyni jednym z kluczowych wątków swoich *Przyczynków do filozofii*. Jednak gdy w późniejszej refleksji niemieckiego filozofa widać fugę ruchu samego bycia, tak w jego wcześniejszym projekcie dostrzec można ten sam temat, który powraca w nowych odsłonach, zaczerpniętych z wybitnych wykładni tradycji filozoficznej. Te wykładnie wydobywają coraz to nowe aspekty zrozumiałości bycia i w ten sposób poszerzają możliwości jego pojmowania, pozwalając zarazem podążyć myśli Heideggera dalej, zgodnie z jej wewnętrzną logiką.

Jeśli chodzi o fenomenologiczny charakter mojego postępowania, związany jest on przede wszystkim z tym, że praca traktuje o zagadnieniach, które uniemożliwiają badanie ich z perspektywy czysto historycznej. Nie traktuję tekstów Heideggera jedynie jako spuścizny genialnego filozofa, który umarł blisko 50 lat temu (a *Bycie i czas* napisał niemal 100 lat temu), jako pewnego świadectwa namysłu, które w toku rozwoju filozofii uległo dezaktualizacji i teraz może posłużyć tylko jako dokument, będący wyrazem stanowiska już przestarzałego, ale być może w poprzednim wieku rewolucyjnego. Widzę w nich raczej świadectwo dotarcia do pewnych wymiarów sensu, do których sam, podążając za Heideggerem, próbuję się zbliżyć. Wiąże się to ze ścisłą pracą nad językiem. Język, którym posługuje się niemiecki filozof, jest specyficzny i często niemalże nieprzekładalny. Dlatego praca interpretatora wymaga wyrażenia tego, co przeczytane nieco innym językiem. Nie chodzi jednak tylko o sięganie do słowników etymologicznych czy też o tworzenie neologizmów. Najtrudniejsze jest znalezienie kontekstu, w którym opisywane znaczenie dochodzi do głosu. To immanentna trudność każdego fenomenologicznego badania (zwłaszcza tego, które chce podążać ścieżką wskazaną przez Heideggera) – wypowiedzieć to, co zostało zrozumiane, a zarazem wypowiedzieć tak, by zostało to zrozumiane przez czytelnika. Język nie jest bowiem dla fenomenologii obojętny, ale niesie w sobie znaczenie, które fenomenologia przecież bada. Stąd każda praca podejmująca jakieś zagadnienia z perspektywy fenomenologicznej musi się mierzyć nie tylko z tekstem, do którego się odwołuje, ale i z własnym językiem.

Choć fenomen rozumienia zajmuje centralną pozycję we wczesnej refleksji Heideggera, niewielka ilość literatury przedmiotowej została mu poświęcona *explicite*. Do najważniejszych tekstów należy z pewnością *Verstehen und Auslegung*[2] Carla Gethmanna, książka, która podejmuje problematykę rozumienia w horyzoncie metody. Polskojęzyczny czytelnik może się

[2] C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1974.

z kolei zapoznać z – inspirowaną w pewnym stopniu lekturą Gethmanna – pracą Norberta Leśniewskiego *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”*[3], która również podejmuje pogłębione badania nad problematyką metody. Niemal identyczną perspektywę otwiera książka (będąca w zasadzie zbiorem artykułów) Stevena Crowella *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*[4], który posuwa się nawet do postulowania odczytania *Bycia i czasu* jako swoistego traktatu o metodzie. Wszystkie te publikacje łączy niestety jedno: niemal całkowicie zapoznają znaczenie właściwości i niewłaściwości dla konstytucji sensu, prawie całkowicie redukując oba te modi do aspektów metodologicznych. Konsekwentnie cała trójka autorów dostrzega też w Heideggerze filozofa-naukowca, który postawił sobie zadanie tematyzacji i opisania bycia. W poniższej pracy z takim stanowiskiem polemizuję, choć jednocześnie zgadzam się z koniecznością podkreślania znaczenia, jakie ma dla refleksji Heideggera problematyka metody.

Wyróżniając powyżej zaledwie trzy książki, które poświęcone są problematyce rozumienia w filozofii Heideggera, nie chcę powiedzieć, że tylko one poruszają ten temat. Z uwagi na kluczową rolę, jaką przyznaje mu niemiecki myśliciel w strukturze egzystencji, niemal każda publikacja, która poświęca trochę miejsca filozofii Heideggera, odnosi się też do problematyki rozumienia. Wynika to z natury samych fenomenów, o których mówi niemiecki filozof. Nie można ich bowiem rozpatrywać w izolacji od innych, ponieważ opisują one aspekty sensotwórczego ruchu egzystencji, przez co są ze sobą tak mocno powiązane, że pozwalają się pojąć tylko w korelacji z innymi. Właśnie dlatego, choć nadrzędnym celem tej pracy jest analiza fenomenu rozumienia, musi ona uwzględnić pozostałe aspekty bycia współkonstytuujące egzystencję (wyraźnie pokazała to struktura pracy).

Przedstawiona poniżej rozprawa nie rości sobie przy tym pretensji do tego, by być unikatową wykładnią czy też do tego, by płynąć pod prąd wszelkich dotychczas wydanych interpretacji. Zamysł jej autora jest znacznie skromniejszy: chodzi mi tylko o to, by znaczenia fenomenów nie zawężać, nie przykrawać do jednostronnej perspektywy, która często narzuca się, gdy uwzględnia się tylko niektóre wypowiedzi Heideggera, lekceważąc inne. Tym samym staram się krytycznie czerpać ze wszelkich źródeł, które były dla mnie dostępne. Odrzucam przy tym te idee, które ograniczają charakter refleksji autora *Bycia i czasu*, zawężając obszar jej zainteresowania czy to do wymiaru ludzkiego działania, czy do problematyki metodologicznej, czy też egzystencjalnej. Wszystkie te sfery są sferami bycia i jako takie dają się odnaleźć w filozofii Heideggera, żadna jednak nie można jednak wyróżniać kosztem

[3] N. Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010.
[4] S.G. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Northwestern University Press, Evanston 2001.

pozostałych. Z tego powodu w swojej pracy staram się ukazać rozumienie jako rdzeń ludzkiego sposobu bycia, który daje o sobie znać we wszystkich aspektach życia.

Rozdział I – Husserl, Dilthey, św. Augustyn, czyli Heidegger na szczeblach drabiny dziejów

Choć wybór postaci, wokół których rozwijać się będą wątki rozważań tego rozdziału nie jest kontrowersyjny, to z pewnością zasługuje na wyjaśnienie. Martin Heidegger należy do tych filozofów, których myśl świadomie czerpała z tak obfitych źródeł tradycji, że ich kompletne wyliczenie wydaje się nie tyle niemożliwe, co nic nie mówiące. Nikt nie podważałby decyzji o zastąpieniu w poniższych rozważaniach Husserla – Kantem, Diltheya – Arystotelesem, a Augustyna – Lutrem. Konieczne wydaje się więc przynajmniej krótkie uzasadnienie wyboru dokonanego przez autora. Nadrzędnym celem, który przyświeca badaniom tego rozdziału jest wyeksplikowanie tych spośród dziejowych inspiracji Heideggera, które mają największe znaczenie dla tematu tej pracy i stanowią takie wprowadzenie w filozofię Heideggera, które pozwala na nadanie jaj miana fenomenologii hermeneutycznej. Wierzę, że to, przy pierwszym spojrzeniu paradoksalne i pozornie sprzeczne, określenie łatwiej da się zrozumieć, gdy zostanie wyprowadzone ze źródeł, które wpłynęły na jego kształt. W ten sposób obecność Husserla-fenomenologa (§ 1) i Diltheya-hermeneuty (§ 2) na kartach tego wprowadzającego rozdziału wydaje się uzasadniona. Ostatni z bohaterów tej części, św. Augustyn (§ 3), będzie pełnił funkcję elementu spajającego, klamry, która dookreśli ów specyficzny charakter fenomenologii i hermeneutyki, jakiego nabrały one na filozoficznej drodze Heideggera. Wszak znakomite analizy świadomości czasu w *Wyznaniach* przyniosły biskupowi Hippony sławę pra-ojca fenomenologii, a rozliczne komentarze Pisma Świętego uczyniły go jednym z fundatorów hermeneutyki. Poniższe rozważania nakierowane będą przede wszystkim na wydobycie z myśli Augustyna fenomenu zaangażowania, które znamionuje każde myślenie, również filozoficzne, i które winno zostać uwzględnione przez namysł mający zamiar zrozumieć życie w skrytych podstawach jego jawności.

Celem poniższego rozdziału jest wydobycie tylko niektórych aspektów namysłu wymienionych filozofów i jedynie w perspektywie ich znaczenia dla myśli Heideggera. Dlatego też prezentacja ta musi liczyć się z pewnymi ograniczeniami, pozostawiając na uboczu zainteresowania te wątki, które przy innych założeniach mogłyby zająć miejsce na pierwszym planie. Wyniki analiz tych trzech postaci filozoficznego świata będą ściśle podporządkowane horyzontom myślowym Heideggera, które kształtują właściwy obszar zainteresowania niniejszej pracy.

§ 1 Husserl – w stronę fenomenologii

W *Byciu i czasie*, książce dedykowanej Edmundowi Husserlowi, Heidegger odnotowuje, że jego własne „badania stały się możliwe dopiero na podstawach, jakie położył E. Husserl, którego *Badania logiczne* powołały fenomenologię do życia" (BiC, 48; SuZ, 38)[5]. Heidegger nigdy zresztą nie przestał podkreślać wkładu, jaki fenomenologia Husserla wniosła w rozwój jego własnych filozoficznych dociekań. Nawet wiele lat po śmierci swojego mistrza, w 1963 r., pisze on o „uroku", jaki wywołały w nim *Badania logiczne*, zwracając jednocześnie uwagę na ich wyróżnioną pozycję pośród pozostałych prac Husserla (MDF, 106; GA 14, 97). To właśnie temu tekstowi Heidegger poświęca najwięcej czasu i uwagi. Do *Idei*, *Idei II* czy *Wykładów z wewnętrznej świadomości czasu* odnosi się krytycznie, widząc w nich świadectwo Husserlowskiego niezrozumienia potencjału fenomenologii. Z tego powodu poniższe rozważania oscylować będą przede wszystkim wokół problemów ujawnionych przez *Badania* i ich recepcji w myśli autora *Bycia i czasu*. Celem niniejszego paragrafu jest ukazanie tych aspektów myśli Husserla, które – krytycznie podjęte– stają się zalążkami własnej fenomenologii Heideggera. W jednym ze swoich wykładów, zatytułowanym *Prolegomena do dziejów pojęcia czasu* i wygłoszonym w letnim semestrze 1925 r., Heidegger prezentuje trzy największe odkrycia fenomenologii Husserla – intencjonalność, naoczność kategorialną i *apriori* – dostrzegając w nich klucz do postawienia pytania o bycie. Stanowić one będą oś pierwszej części rozważań tego paragrafu. Druga część skupi się na przeprowadzonej przez Heideggera krytyce rozstrzygnięć dokonanych przez Husserla i konieczności porzucenia obranej przez niego drogi. Dzięki temu stanie się widoczne, że choć Heidegger obficie korzysta z „odkryć" swojego mistrza, podejmuje je w sposób, który prowadzi do powstania szczeliny dzielącej obie fenomenologie.

A. Trzy odkrycia fenomenologii: intencjonalność, naoczność kategorialna, *apriori*

α. Intencjonalność

Wśród trzech odkryć fenomenologii pierwsze miejsce przypada intencjonalności. Termin ten Husserl przejmuje od swojego nauczyciela, Franza Brentany. Nie został on zresztą, jak zauważa Heidegger, ukuty przez tego ostatniego, lecz pochodzi ze scholastycznej tradycji (GA 20, 35). Intencjonalność cechuje według Husserla akt świadomości i oznacza przynależny mu

[5] Ze względu na liczne modyfikacje przekładu, przy każdym skrócie odnoszącym do polskiego przekładu tekstu Heideggera podaję również odnośnik do oryginału niemieckiego.

charakter nakierowania na jakiś przedmiot. Akt jako przeżycie intencjonalne musi mieć swój przedmiot, przy czym sam ten przedmiot nie musi mieć statusu bytu, nie musi istnieć[6]. Nie chodzi tu zatem o (zwany zwykle transcendencją) ruch wykraczania poza świadomość. Intencjonalność nie jest krokiem poza zamkniętą puszkę immanencji, ma jedynie wyróżniać klasę przeżyć, które zawsze są na coś nakierowane, bez względu na to, czy przedmiot tego nakierowania rzeczywiście istnieje poza świadomością, czy nie. Przedmiot intencjonalny może być nawet wewnętrznie sprzeczny, co nie przeszkadza mu być przedmiotem świadomościowego odnoszenia się. Czy mowa o stołach, krzesłach, drzewach, duchach, smerfach, centaurach czy okrągłych trójkątach, akt zawsze ma na uwadze jakiś przedmiot. Tę jego istotową cechę opisuje właśnie intencjonalność.

Heidegger zwykle nie mówi o aktach czy intencjonalnych przeżyciach, lecz o odniesieniach (*Verhalten*). Dzięki takiemu zabiegowi już na poziomie samej terminologii przesuwa akcent z teorii poznania na płaszczyznę ontologii[7]. Dla niego akty Husserla nie oznaczają żadnej „czynności, procesu czy jakiejś siły, ale […] jedynie intencjonalny stosunek (*Beziehung*)" (GA 20, 47). Chodzi o samą „strukturę odnoszenia się jako odnoszenia się ku, nakierowania-się-na (*Sich-richtens-auf*)" (GA 20, 48). Nie jest to struktura czysto poznawcza, ale opisuje byt ludzki, który zawsze już stoi w obliczu jakiegoś przedmiotu i w jakiś sposób *jest* przy nim. W tej perspektywie akty poznawcze stanowią tylko wyróżniony typ odnoszenia się do czegoś. Płaszczyzna epistemologiczna okazuje się wtórna wobec ontologicznej.

W strukturze intencjonalności autor *Bycia i czasu* wyodrębnia dwa momenty: (1) samo odnoszenie się, czyli *intentio* oraz (2) to, ku czemu zmierza owo odnoszenie, czyli „na-co" ukierunkowania tego ruchu, jego *intentum*[8]. Ponadto samo *intentum* zostaje jeszcze rozbite na dwa momenty: (A) na to, co intendowane czy domniemywane[9], byt w nim samym oraz (B) „jak" bycia-intendowanym. Decydująca różnica między Heideggera i Husserla rozumieniem rzeczywistości najdobitniej daje o sobie znać przy rozumieniu *intentum*. Wprawdzie Husserl również mówi, że przedmiot, do którego odnosi się akt jest „intencjonalnie obecny" (*intentional gegenwärtig*)[10], ale nie pozwala na utożsamienie go z bytem. Heidegger nie ogranicza się do konstatacji intencjonalnej obecności i analizując zwykłe spostrzeżenie krzesła, pyta wprost o

[6] E. Husserl, *Badania logiczne*, T. II/I, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, s. 469.
[7] R. Bernet, *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*, „Journal of the British Society of Phenomenology", Vol. 21, No. 2, May 1990, s. 137.
[8] Heidegger charakteryzuje też omawianą parę pojęć *intentio – intentum* przy pomocy zaczerpniętej z *Idei* pary noeza – noemat.
[9] Te dwa określenia będą używane zamiennie.
[10] E. Husser, *Badania…*, *op. cit.*, s. 469.

to, czym jest „*to, co spostrzeżone owego spostrzeżenia*" (GA 20, 48)[11]. Odpowiadając, wyklucza, by mogło chodzić o przedstawienie, obraz czy wiązkę wrażeń. Raczej to, co spostrzeżone jest po prostu bytem, określonym krzesłem, do którego jesteśmy jakoś ustosunkowani (GA 20, 48). W swoim odniesieniu zwracamy się bezpośrednio do biurka, drzewa czy kwadratowego koła. To one same są dane, a nie ich reprezentacje. Jednak fenomenologa, jak powie Heidegger, nie interesuje „*byt* w nim samym, ale *spostrzeżony* byt, o ile jest on spostrzeżony tak, *jak* się w konkretnym spostrzeżeniu pokazuje" (GA 20, 52). Uwaga badacza ma się zwracać ku bytowi w tym, *jak* (B) on się do tego bytu odnosi. Jednocześnie zaznacza Heidegger, że samo to bycie-spostrzeżonym jakiegoś bytu nie może należeć do samego bytu (GA 20, 53), ponieważ ten sam byt może być spostrzegany, może być przedmiotem sądu, a nawet przedmiotem wyobrażenia. „Jak" bycia-domniemanym należy więc do ruchu odnoszenia się, do (1) *intentio*, ale przejawia się w samym (2) *intentum*. Nakierowani na byt, współ-ujmujemy wraz z nim sposób, w jaki jesteśmy nań nakierowani. Wyobrażony byt jest domniemany jako wyobrażony i choć samo to bycie-wyobrażonym nie przynależy do bytu w sobie, to stanowi nieodłączny moment tego bytu jako wyobrażonego, czyli jako stanowiącego cel intencjonalnego nakierowania. Fenomenologa interesuje właśnie byt jako intendowany, byt, do którego się odnosimy wraz z ujawnionym w nim odniesieniem.

Ta obustronna przynależność (*gegenseitige Zugehörigkeit*) *intentum* i *intentio* nie ma być jednak „ostatnim słowem, ale zaledwie pierwszym wskazaniem" (GA 20, 61). Heidegger nie poprzestaje na uznaniu intencjonalności, ale interesuje go to, jak w ogóle możliwy jest ów ścisły związek pomiędzy *intentio* i *intentum*. U Husserla zależność ta pozostaje zdaniem autora *Bycia i czasu* w mroku (GA 20, 63). Już w wykładzie z przełomu 1921/22 r. Heidegger stawia retoryczne pytanie: „czy intencjonalność spadła z nieba?" (GA 61, 131). Koniecznie jest dalsze dopytywanie o jej źródło i o to, jak to w ogóle jest możliwe, że intencja na coś się kieruje, że trafia w coś, czego wcześniej mogłaby nie znać. Intencja przecież nie stwarza swojego przedmiotu, jest raczej ruchem, który pozwala mu się ujawnić. Ale skoro nie może ona powoływać do istnienia, to musi mieć już uprzedni dostęp do danego w jakiś sposób bytu. Czy chodzi jednak tylko o dostęp do jakiegoś bytu w sobie, który potem zostaje przez intencję wprowadzony w sferę jawności świadomości? Jest to pytanie tradycyjnej teorii poznania, które można przeformułować w pytanie o to, czy poza intencjonalnym odniesieniem, poza świadomością, istnieje to, co uświadamiane i intendowane. Jak już widzieliśmy, Heidegger jednym ruchem takie pytania oddala, uznając, że *intentum* to sam byt, a *intentio* to odniesienie

[11] Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie podkreślenia pochodzą od autora cytowanego tekstu.

odsyłające wprost do samego tego bytu, a nie do jego przedstawienia w świadomości. Odrzucenie zapośredniczania bytu przez przedstawienie nie rozwiązuje jednak problemu uprzedniego dostępu intencji do bytu i samej możliwości tej intencji.

β Naoczność kategorialna

Pochodzące z łaciny *intentio* oznacza czynność nakierowania na coś, wysiłek podjęty dla osiągnięcia celu, a wreszcie po prostu celowanie. Akt ujmowany w świetle swojej intencjonalności jest określony przez wszystkie te charaktery. Ponieważ intencja ma coś na celu, zasadne będzie uznanie, że towarzyszy jej potrzeba osiągnięcia tego celu. Jak powie Husserl, „wszystkim intencjom odpowiada możliwość wypełnienia (*resp*. jego negatywnego odpowiednika – rozczarowania)”[12]. W tym kontekście rozróżnia on intencje sygnitywne i naocznościowe. Te drugie zapewniają wypełnienie tym pierwszym, które zostają utożsamione z aktami wyrażeń, aktami nadającymi znaczenie i są określane jako „puste”[13]. Gdy przedmiot pusto domniemany zostaje unaoczniony, intencjom obu aktów towarzyszy przeżycie identyfikacji, które jest też w fenomenologii nazywane oczywistością. W ten sposób otwiera się fenomenologiczne pojęcie prawdy. Prawda jako pokrywanie się tego, co pusto domniemane z tym, co unaocznione pozwala Husserlowi na przeniesienie zakorzenionego dotąd w sądzie miejsca prawdy w obszar naoczności, co znacznie poszerza jego zakres[14]. Oczywistość jako identyfikacja tego, co domniemane i tego, co unaocznione nie jest przy tym dodatkowym aktem, ale, jak określa to Heidegger, „realizacją” samego pustego domniemania (GA 21, 106–107), spełnieniem oczekiwania intencji. Nie jest to osobny akt, który sam domagałby się dalszego unaocznienia domniemanej identyfikacji, ale niejako wykończenie tego, co rodzi się jako puste, ale zmierza do swojej pełni.

Wprowadzenie podstaw fenomenologicznego rozumienia prawdy niezbędne jest do zrozumienia drugiego ze wskazanych przez Heideggera odkryć, naoczności kategorialnej. Wydaje się, że uchwycenie cielesnego[15] unaocznienia w przypadku spostrzeżenia zmysłowego nie sprawia większego problemu. Albo mamy przed sobą półkę z książkami albo tylko o niej myślimy czy wydajemy sąd mimo jej nieobecności. Gdy to, co wcześniej pusto domniemane

[12] E. Husserl, *Badania logiczne*, T. II/II, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 200, s. 62.
[13] *Ibidem*, s. 92.
[14] Zob. E. Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970, s. 90.
[15] Najwyższy stopień unaocznienia intencji to cielesność. Charakter ten nie jest związany tylko ze spostrzeżeniem wzrokowym czy – szerzej – doświadczeniem zmysłowym, ale dotyczy wszystkich aktów i określa go Heidegger jako „*wyróżniony modus samodaności* (*Selbstgegebenheit*) *bytu*” (GA 20, 54). Gdy to, co domniemuje pokrywa się z tym, co unaocznione, przedmiot aktu jest dany jako on sam, czyli w swojej cielesnej obecności.

zostanie wypełnione naocznie, półka jest dana w swojej zmysłowej cielesności, a oczekiwanie intencji uznawane jest za spełnione. Problem pojawia się wtedy, gdy myśl o półce okazuje się bardziej skomplikowana, gdy np. zastanawiamy się, czy stoją na niej *Badania logiczne*. Jak bowiem naocznie wypełnić samo to bycie książki Husserla na półce? Książka plus półka nie pozwolą jeszcze wypełnić intencji, która domniemuje bycie-na-półce. Oba elementy są wprawdzie *conditio sine qua non* tego wypełnienia, ale samo ich dodanie do siebie nie przyniesie jeszcze ich bycia ze sobą tak, jak są one dane w pustej, sygnitywnej intencji. „Co powinno i co może zapewnić wypełnienie momentom znaczeniowym, które stanowią formę zdania jako taką i do których na przykład należy spójka – momentom «formy kategorialnej»?”[16], pyta Husserl. Nie tylko zresztą pewne całości stanowiące złożony przedmiot stanowią problem dla wypełnienia, ale również to, co jest „wyrażane przez takie formy słów jak *to, pewien, niektóre, wiele, nieliczne, dwa, jest, nie, który, i, albo* itd.; następnie zaś przez rzeczownikowe i przymiotnikowe formy słów, przez liczbę pojedynczą i mnogą itd.”[17] Husserl wykazuje się tu niewiarygodną spostrzegawczością. Pozwala nam zobaczyć, że inaczej odnosimy się do książki, a inaczej do „pewnej książki”, że inne znaczenie mają zauważone na stole książki od syntetycznie pomyślanej formy „książka obok książki”. Kluczowa jest tutaj zmiana odniesienia, która wskazuje na zmianę znaczenia. Wymienione formy słów nie są niczym innym jak momentami znaczeniowymi. Akt domniemywania jest aktem znaczącym, który może być wypełniony w naoczności[18]. Znaczenie, które dla Husserla jest czymś idealnym, co umożliwia dopiero odniesienie do przedmiotu, jest tym, co w pewnym sensie kieruje samą intencją i prowadzi ją ku wypełnieniu. Nie ma przedmiotów pozbawionych znaczenia. Jak powie Husserl, „wyrażenie oznacza (nazywa) przedmiot za pośrednictwem swego znaczenia, *resp*. akt znaczenia jest określonym sposobem domniemywania przedmiotu”[19]. Fenomenologia odsłania się tutaj jako badanie, które porusza się w sferze sensu. Nie oznacza to porzucenia rzeczywistości, ale raczej odczytywanie jej jako przestrzeni sensownej. Cały czas daje jednak o sobie znać problem z naocznym wypełnieniem znaczeń, które nie mogą być zmysłowo spostrzeżone.

Pierwotnym celem *Badań logicznych* Husserl jest przezwyciężenie psychologizmu., Najkrócej rzecz ujmując, psychologizm uznaje, że prawa logiki są prawami myślenia rozumianego jako aktywność psychiczna. Dotyczyć zatem mają pewnych stanów faktycznych

[16] E. Husserl, *Badania…*, T. II/II, *op. cit.*, s. 154.
[17] *Ibidem*.
[18] „[…] akt czystego znaczenia na sposób celującej intencji znajduje swe wypełnienie w akcie unaoczniającym” (*Ibidem*, s. 43).
[19] E. Husserl, *Badania…*, T. II/I, *op. cit.*, s. 62.

i odznaczać się, tak jak wszystko, co empiryczne i faktyczne, względnością. Tym samym logika staje się częścią psychologii, która bada sposób postępowania wnioskującego jako pewną czynność psychiczną. Husserl odrzuca psychologizm, wykazując, że logika nie ma na celu ustalenia realnych zależności, ale badanie to, co idealne. Przedmiotem nauk matematycznych mają być „niezależne od realnego bytu i niebytu same tylko nośniki idealnych określeń"[20]. Chcąc obronić absolutną i bezwzględną prawdę logiki przed relatywizującymi zakusami reprezentantów psychologizmu w logice, Husserl wyróżnia dwie sfery: realną i idealną, konstatując zarazem nieprzekraczalną przepaść, która je rozdziela[21]. Potrzebne jest mu jednak narzędzie, które pozwoli uzyskać dostęp do idealnej sfery. Staje się nim naoczność kategorialna, która początkowo zostaje powołana do tego, by zapewnić wypełnienie intencjom, które celują w idealne przedmioty czystej matematyki.

W toku swoich badań Husserl znacząco poszerza zakres swoich zainteresowań. Zaczynają one obejmować swoim zasięgiem nie tylko przedmioty logiki i matematyki, ale wszelkie przedmioty poznania. Oddzielenie sfery realnej i idealnej jest równoznaczne z wyodrębnieniem przedmiotów zmysłowych, czyli przedmiotów najniższego szczebla oraz przedmiotów idealnych czy kategorialnych, będących przedmiotami wyższych szczebli[22]. Zdaniem Husserla te drugie są ufundowana na tych pierwszych. Jak pisze:

> […] formy kategorialne pozostawiają pierwotne przedmioty nietknięte; nie mogą też one nic im zrobić, nie mogą ich zmienić w ich własnym bycie, gdyż w wyniku otrzymywalibyśmy wtedy nowy przedmiot w pierwotnym i realnym sensie, podczas gdy w oczywisty sposób wynik aktu kategorialnego […] polega na obiektywnym ujęciu tego, co pierwotnie było naocznie zobaczone, [ujęciu], które może być dane t y l k o w takim akcie ufundowanym, tak że myśl o prostym spostrzeżeniu tego, co uformowane, albo o jego daniu w innej prostej naoczności, jest niedorzeczna[23].

Akt kategorialny nie zmienia przedmiotu fundującego, na którym się nadbudowuje, ale zarazem nie zezwala na sprowadzenie do przedmiotów aktów niższego szczebla nowej przedmiotowości, której pozwala się pojawić – a ujawnia coś, co nie jest prostą sumą przedmiotów, na których się nadbudowuje. Gdy myślimy o książce na półce, nie wystarczy, jak już podkreśliliśmy, książka i półka, musimy móc sobie unaocznić ich wspólne bycie, które nie jest dostępne zmysłowemu spostrzeżeniu. Musielibyśmy bezradnie rozłożyć ręce, gdyby poproszono nas o wskazanie palcem bycia-na-półce czy w ogóle jakiegokolwiek bycia danego przedmiotu. Można powtórzyć rozumowanie Berkeleya i pokazać, że po rozłożeniu książki

[20] E. Husserl, *Badania logiczne*, T. I, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2006, s. 30.
[21] *Ibidem*, s. 263.
[22] *Idem*, *Badania…*, T. II/II, *op. cit.*, s. 173.
[23] *Ibidem*, s. 223.

(Berkeleyowskiego jabłka) na poszczególne składowe, nie zostaje żadna substancja, żadne czyste bycie. I Husserl z tym wnioskowaniem się zgadza, powie, że „*bycie* po prostu nie jest niczym spostrzegalnym”[24], niczym danym zmysłom, że nie jest – by nawiązać do Kanta – realnym orzecznikiem ani żadnym komponentem realnego przedmiotu. Mimo to bycie jest unaocznialne – dzięki naoczności kategorialnej. Bycie lub niebycie książki na półce zostaje unaocznione jako stan rzeczy, który (znaczeniowo) odróżnia się od zwykłego zestawienia kilku elementów.

Analiza naoczności kategorialnej rzuca też sporo światła na odkrycie intencjonalności, przede wszystkim rozszerzając pole przedmiotów, które mogą stać się „celem” intencji. Już nie tylko to, co realne i konkretne daje się zakwalifikować jako przedmiot intencjonalny, ale również to, co idealne i kategorialne – czy ujmiemy to jako stan rzeczy, którego naoczność nie pozwala się zredukować do spostrzeżenia zmysłowego, czy też jako ogólny przedmiot, który stanowi istotę przedmiotów określonej klasy[25]. Dla Heideggera odkrycie to stanowić będzie fundamentalny krok w stronę możliwości uzyskania dostępu do bycia.

Choć w cytowanej już *Mojej drodze do fenomenologii* Heidegger pisze, że to rozróżnienie dwóch typów naoczności (zmysłowej i kategorialnej) dokonane przez Husserla ujawniło mu „się w swej doniosłości dla określenia «różnych znaczeń bytu»” (MDF, 107, GA 14, 98), to poza aluzją do książki Brentany[26] i sugestią, że to właśnie *Badania logiczne* miały wpływ na jej właściwe zrozumienie, wskazówka ta mówi raczej niewiele. Więcej uwag można znaleźć w protokole z seminarium, które Heidegger prowadził w 1973 r. (a więc 3 lata przed śmiercią!) w Zähringen. Czytamy tam:

> Żeby móc w ogóle rozwinąć pytanie o sens bycia, bycie musiało być *dane*, by przy nim dopytywać o jego sens. Dokonanie Husserla polegało właśnie na tym uświadomieniu (*Vergegenwärtigung*) bycia, które w kategorii jest fenomenalnie obecne. Przez owo dokonanie […] zdobyłem wreszcie podstawę: „bycie” nie jest żadnym nagim pojęciem, żadną czystą abstrakcją, którą uzyskało się na drodze wnioskowania. Punkt jednak, poza który Husserl nie wychodzi, jest następujący: po tym, jak uzyskał on bycie jako *to, co dane*, nie pyta on o nie dalej. Nie rozwija pytania „co oznacza bycie?” (ZS, 378).

Choć dysponujemy tylko spisanym przez słuchacza protokołem, pierwotnie sporządzonym po francusku, to fragment ten ma ogromne znaczenie dla zrozumienia wkładu, jaki miało dla myśli Heideggera wypracowanie naoczności kategorialnej. Choć bycie nie jest realnym orzecznikiem

[24] *Ibidem*, s. 164.

[25] Naoczność kategorialna pozwala również unaocznić się temu, co ogólne (*ibidem*, s. 193). Spotykamy się tutaj z nieco innym typem ufundowanych przedmiotów, które jednak, podobnie jak w omówionym wypadku, dają się „zobaczyć”. Koncepcja ta stanie się podstawą założonego w *Ideach* oglądu istotowego.

[26] Książka Brentany, która zgodnie z wypowiedziami samego Heideggera miała znaczący wpływ na odkrycie pytania o bycie nosi tytuł *O różnym znaczeniu bytu u Arystotelesa* (niem. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*).

i nie może być traktowane jako część realnego bytu, to jednak ten, kto odnosi się do bytu, odnosi się również do jego „jest". Naoczność kategorialna pozwala „zobaczyć" bycie, czyni je czymś jawnym, *fenomenem*[27]. Okazuje się ona aktem, który otwiera dostęp do bycia, do tego, co rozumiane przez „jest" bytu. Nie chodzi tutaj o dostęp poznawczy, natrafiamy tu raczej na poprzedzające wszelki taki dostęp odniesienie do bycia, stanowiące dopiero podstawę możliwości poznawczego stosunku do niego. W wykładzie wygłoszonym w Kassel w 1925 r., Heidegger mówi: „bycie nie jest dostępne zmysłowej naoczności tak jak byt. Mimo tego, sens tego bycia, to, co jest domniemane (*gemeint*), gdy mówię: «jest», musi być jakoś wykazywalny (*ausweisbar*). Kategorialna naoczność jest aktem, który otwiera doń dostęp" (KV, 134). Dzięki niej jesteśmy w stanie naocznie wypełnić intencję, która celuje w coś, co „jest", otwiera ona widok na byt w jego byciu. Wydaje się, że właśnie odkrycia kategorialnej naoczności dotyczą słowa, wypowiedziane przez Heideggera w wykładzie *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności*), w których przyszły autor *Bycia i czasu* określa Husserla jako tego filozofa, który „wprawił" mu oczy (HF, 11; GA 63, 5).

Tych „oczu" Heidegger nie przyjmuje jednak bezkrytycznie. Dla Husserla podstawą każdego aktu są zmysłowe akty obiektywizujące, przedmiotowe[28], nad którymi mogą się nadbudowywać dopiero akty wyższego rzędu, akty naoczności kategorialnej. Te ostatnie są również aktami przedmiotowymi i pozwalają zobaczyć nową przedmiotowość – czy to stan rzeczy, czy istotę. Porządek fundowania zaproponowany przez Husserla może się w pierwszej chwili wydawać oczywisty, jednak Heidegger obraca ten schemat, uznając, że „pierwotne jest odnoszenie (*Beziehen*), przez które dopiero człony odniesienia jako takie stają się wyraźne" (GA 20, 86). Priorytet traci akt naoczności zmysłowej, którego jednostkowy przedmiot stanowi bazę, z której może się dopiero wyłonić idealna całość czy idealna istota. Pierwszeństwo przypada całokształtowi, pozwalającemu dopiero ujawnić się temu, co jednostkowe. „Wyizolowana rzecz jednostkowa jest więc dokonywaną *ex post* abstrakcją"[29]. Dzięki temu staje się zrozumiałe, dlaczego Heidegger nigdy nie pyta ani o to, jak przedmiot odnosi się do swojej treści, ani o to, jak konstytuuje się w oparciu o elementarny budulec dat wrażeniowych, a Husserl będzie zgłębiał tajniki tej konstytucji, pytając o syntezę pasywną. U Heideggera w

[27] Zob. uwagi na ten temat w: J. v. Buren, *The young Heidegger and phenomenology*, w: H. Dreyfus, M. Wrathall (ed.), *Heidegger Reexamined*, vol. 1, Routledge, New York 2002, s. 11., Watanabe J., *Categorial Intuition and the Understanding of Being in Husserl and Heidegger*, w: J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1993, s. 110, 112, F. Dastur, *Heidegger und die "Logischen Untersuchungen"*, "Heidegger Studies", vol. 7 (1991), s. 42–43, D. Carr, *The Paradox of Subjectivity*, Oxford University Press, New York 1999, s. 26–27.
[28] Zob. E. Husserl, *Badania…*, T. II/I, *op. cit.*, s. 623.
[29] N. Leśniewski, *Hermeneutyczny…*, *op. cit.*, s. 103.

ogóle taki problemu nie występuje[30]. Podstawą jest tu bowiem to, ku czemu dostęp otwiera naoczność kategorialna.

Z tą kwestią związane jest też położenie nacisku na określeniach, którymi Husserl posługuje się dla uściślenia sensu naoczności kategorialnej, ale które pozostają na marginesie jego rozważań. Opisując, w jaki sposób dany jest „biały papier", mówi Husserl, że „*biały* tylko częściowo pokrywa się z momentem barwy pojawiającego się przedmiotu, w znaczeniu pozostaje pewna nadwyżka, forma, która w samym zjawisku nie znajduje niczego, w czym mogłaby się potwierdzić. Biały, to znaczy papier *będący* białym"[31]. Słowem, które może stanowić klucz do interpretacji tego fragmentu jest „nadwyżka" (*Überschuß*). To pewien naddatek znaczenia, którego nie można odnaleźć w tym, co spostrzeżone zmysłowo. Heidegger w swoim komentarzu z 1925 r. wskazuje na to słowo i posługuje się analogicznym kontekstem, tyle że mówi o byciu-żółtym krzesła (GA 20, 77). Podkreślenie tego terminu nie jest przypadkowe. Owa nadwyżka, choć pod postacią innych słów, będzie się wielokrotnie pojawiała w tekstach Heideggera. Bycie, jak jeszcze zobaczymy, zawsze odnosi się do pewnej całości, która przekracza byt, która jest nadmierna względem bytu i dlatego pozwala mu się ujawnić jako tak czy inaczej bytującemu. W ten sposób rodzi się dzięki *Badaniom logicznym* idea, która na zawsze pozostanie z Heideggerem, idea, że „bycie transcenduje byty"[32].

Wraz z określeniem tego, co „zobaczone" w naoczności kategorialnej jako posiadającej priorytet nadwyżki znaczenia, okaże się, że „konkretna, wyraźnie dająca przedmiot naoczność nigdy nie jest izolowanym, jednostopniowym zmysłowym spostrzeżeniem, ale jest zawsze ustopniowaną, tzn. kategorialnie określoną naocznością" (GA 20, 93). Można powiedzieć, że naoczność kategorialna nie tyle ma priorytet i zawiera w sobie coś ponad to, co dostępne w naoczności zmysłowej, ile sama staje się warunkiem tej ostatniej. Wszystko, co spostrzegane, jest już kategorialnie określone. Przy bliższym spojrzeniu nie wyda się to wcale zaskakujące. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że kategorialna naoczność gwarantuje dostęp do bycia, a wszystko, co spostrzegane uznawane jest za będące w taki czy inny sposób, wcześniejsze zrozumienie bycia jest niezbędne dla zrozumienia tego, co jakoś jest. To ostatnie zdanie zapisane jest już dialektem Heideggera i odbiega od ustaleń Husserla. Droga do tego rozumowania prowadzi

[30] Jak słusznie zauważy D. Dahlstrom, „rozróżnienie pomiędzy treścią i przedmiotem […] całkowicie […] wypada z Heideggerowskiej prezentacji" (D.O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 145), zob. też: E. Tugendhat, *Der Wahrheit…*, *op. cit.*, s. 288.
[31] E. Husserl, *Badania…*, T. II/II, *op. cit.*, s. 156.
[32] J. Taminiaux, *Heidegger and Husserl's Logical Investigations: in Remembrance of Heidegger's Last Seminar (Zähringen, 1973)*, trans. R. Crease, J.T. Decker, w: J.J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Center of Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington 1986, s. 83.

jednak właśnie przez naoczność kategorialną. Tak dokonuje się ostatecznie odwrócenie porządku zaproponowanego przez Husserla, ale jeszcze nie końcowa destrukcja[33] samej idei naoczności kategorialnej kulminująca w odrzuceniu terminu.

Każda naoczność jest dla Husserla aktem posiadającym przedmiot. Nie inaczej jest w przypadku jej kategorialnej odmiany. W wykładach z przełomu 1925/26 r., zatytułowanych *Logika. Pytanie o prawdę*, Heidegger utożsamia naoczność z aktywnością poznawczą, a pojęcie prawdy, do którego ona prowadzi z tym, które pozostaje zorientowane na poznawanie (GA 21, 110). Dla autora *Bycia i czasu* aktywność poznawcza dotyczy sfery tego, co teoretyczne, a niemal od początku swojej filozoficznej drogi dąży on do podważenia prymatu tego, co teoretyczne, który uniemożliwia zrozumienie życia w jego pełni. Gdy Husserl wypracowuje naoczność kategorialną, uzyskuje mechanizm przedmiotowego dostępu do tego, co umożliwia dopiero pojawienie się przedmiotu. Ponieważ jednak to coś wcale nie powinno być postrzegane jako przedmiot, jego pojęcie naoczności, choć wskazuje na obszar pierwotniejszy od obszaru rzeczy dostępnych doświadczeniu, od razu ten obszar zasłania i nie pozwala mu ujawnić się w tym, czym on jest.

Według Heideggera wraz z „radykalnym ujęciem pojęcia naoczności Husserl przemyślał wielką tradycję zachodniej filozofii do końca" (GA 21, 114). Ma to potwierdzać słynna Husserlowska zasada wszystkich zasad, która głosi:

> […] że każda źródłowo dająca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji" źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) prezentuje, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się daje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu daje[34].

Komentując tę zasadę, Heidegger wskazuje na to, że ostatecznym źródłem prawomocności dla wszelkiego poznawania ma być naoczność pojmowana jako widzenie. Potwierdza to zresztą sam Husserl, pisząc kilka stron przed podaniem formuły swojej zasady, że „[…] widzenie w ogóle jako źródłowo-prezentująca świadomość […] jest ostatecznym źródłem

[33] Destrukcja to nie zniszczenie, a specyficzny zabieg Heideggera, polegający na wydobyciu z jakiegoś filozoficznego pojęcia tego, co w nim wyjątkowe, przy jednoczesnym odrzuceniu tego, co w nim – jako uwikłanym w tradycję – zasłania bycie. Zagadnienie to zostanie jeszcze omówione w § 6.

[34] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 78–79 [wyd. oryg. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Erstes Buch*, (*Husserliana*, *Gesammelte Werke*, *Band* 3.1), Martinus Nijhof, Den Haag 1976, s. 51]. W przypadku konieczności odwołania się do oryginału, przy pierwszym cytowaniu z pełnym bibliograficznym opisem w nawiasie kwadratowym będzie podawane stosowne odniesienie. Cytat zmodyfikowany, oddaję *geben* dosłownie jako „dawać" (Gierulanka jako „prezentować") oraz *darbieten* jako „prezentować" (Gierulanka jako „przedstawiać").

prawomocności wszelkich rozumnych twierdzeń”[35]. Nie chodzi tu o widzenie zmysłowe, ale o widzenie najszerzej pojęte, które bezpośrednio stawia przed poznającym samą rzecz. To ono leży u podstaw poznawczej oczywistości. Oznacza to jednak nie tylko to, że poznanie jest od niego zależne, ale że również pojęcie tego widzenia (czyli naoczności) zostało wypracowane na użytek poznania. Samo poznanie pojmuje Heidegger jako greckie „*theōreîn* (θεωρεῖν)[36], czyste oglądające (*schauende*) odnoszenie do bytu samego” (GA 21, 123). Ponieważ powiązana z myśleniem teoretycznym naoczność leży u podstaw zasady wszystkich zasad, ta ostatnia ogranicza się do tego, co zjawia się w swojej przedmiotowości i dlatego pozostaje związana z teorią poznania[37]. Obecny już w greckiej filozofii prymat myślenia teoretycznego ma w ten sposób znajdować swoje zwieńczenie w myśli Husserla i skutecznie blokować ujawnienie tego, na co myśl ta natrafiła. Zasada wszystkich zasad zostaje ostatecznie przez Heideggera odczytana jako zasada naznaczona teorią, jako zasada przedmiotowego ujawniania bytu, która z góry zakłada jego specyficzne, teoretyczne rozumienie. Autor *Bycia i czasu* nie zgadza się z tym, by odniesienie do tego, co najbardziej prawomocne było odczytywane jako poznanie nakierowane na dany przedmiot. Jest to bowiem świadectwo tego, że rozumienie tej daności zostało już jakoś założone, a nie przemyślane oraz tego, że jej źródło nie dostało szansy, by ujawnić się w pełni (choć przejawia się ono już jakoś w tym, co dane). Z tego powodu Heidegger rezygnuje z Husserlowskiej zasady wraz z leżącą u jej podstaw naocznością i obiera własną drogę, choć zainspirowaną odkryciem, którego dostarczyła mu próba autora *Idei*.

Heidegger porzuca nie tylko pojęcie naoczności (również kategorialnej) jako zainfekowane teorią, ale radykalnie modyfikuje też pojęcie intencjonalności. Naoczność nie jest przecież czymś odrębnym od intencjonalności, ale ma charakter intencjonalny, jest specyficznym odnoszeniem się do przedmiotów. Gdy Heidegger przyznaje w *Podstawowych problemach fenomenologii*, że do intencjonalności zawsze należy już zrozumienie bycia (zob. PPF, 77, 190; GA 24, 100–101, 249–250) albo gdy odnotowuje w wykładach wygłaszanych w Kassel, że wraz z *intentum* intencji „doświadczamy tego, co domniemane w określeniach jego bycia domniemanym” (KV, 133), przez co „zdobywamy podstawę dla pytania o bycie bytu” (KV, 133), to nie oznacza to wcale, że Husserlowskie pojęcie intencjonalności powinno być utrzymane jako podstawowe. Zakłada ono już coś, czego sam Husserl nie był w stanie dostrzec,

[35] *Ibidem*, s. 67 [s. 43]. I w tym wypadku modyfikuję cytat – dla zachowania konsekwencji oddaję w tym miejscu *Rechtsquelle* jako „źródło prawomocności” (tak jak w zasadzie wszystkich zasad), choć Gierulanka decyduje się w tym miejscu mówić o „źródle uprawnienia”.
[36] Przy odwołaniach do greckich terminów, tylko przy pierwszym użyciu umieszczam w nawiasie odpowiednie słowo w greckim alfabecie. Poza tym zapisuję je zgodnie z nieco uproszczonymi zasadami transliteracji.
[37] Zob. J. Mizera, *Husserl i Heidegger – dwie wersje fenomenologii*, „Logos i Ethos” 1/1991, s. 42.

podstawę, na której intencjonalny ruch ku bytowi jest możliwy. Wskazuje na to pośrednio Heidegger, gdy mówi o pierwotności naoczności kategorialnej względem zmysłowej, ale jak wiemy i z tego pojęcia rezygnuje. W *Byciu i czasie* padają znamienne słowa: „«Naoczność» i «myślenie» to już odległe pochodne rozumienia. Także fenomenologiczny «wgląd w istotę» opiera się na […] rozumieniu" (BiC, 189; SuZ, 147). Na miejsce naoczności kategorialnej wkracza przedtematyczne, nieprzedmiotowe rozumienie bycia, które nie oznacza już utrzymywania się naprzeciw idealnego stanu rzeczy, ale raczej zaangażowane uczestnictwo w tym, co wszelkie odnoszenie do bytu umożliwia i co dopiero leży u podstaw wszelkiego uprzedmiotawiania[38]. Pociąga to za sobą konsekwencje dla pojmowania intencjonalności. Dzięki odrzuceniu jej teoretycznego charakteru, byt nie jest już pojmowany jako przedmiot, który stoi naprzeciwko podmiotu, ale jako coś, z czym jesteśmy związaniu i zżyci[39]. Na pierwszym planie stoi jednak odniesienie do bycia, które ujawnia się tym samym jako „cel" pierwotnej intencji, leżącej u podstaw nakierowania na byt[40]. W obu przypadkach jej przedmiotowy, ukształtowany przez myślenie teoretyczne charakter, zanika, a ona sama odsłania się jako nieprzedmiotowa zażyłość z tym, ku czemu się kieruje.

ɣ *Apriori*

Na koniec tej części rozważań zostanie jeszcze postawione pytanie o *apriori*, ostatnie z wielkich odkryć fenomenologii, na które wskazuje Heidegger w swoim obszernym omówieniu z 1925 r. Tym razem opis niemieckiego filozofa jest jednak wyjątkowo krótki. Zajmuje mu zaledwie 5 stron (podczas gdy prezentacja każdego z poprzednich odkryć zabierała ok. 30). *Apriori* oznacza po prostu: „wcześniej", coś, „co jest już wcześniej" (GA 20, 99). Choć filozofia zna *apriori* od dawna, to znaczące miejsce w namyśle filozoficznym znalazł dla tego pojęcia dopiero Kant. Jest ono u niego w sposób ścisły związane z poznaniem i ulokowane po stronie podmiotu poznającego. Z tego powodu, jak mówi Heidegger, „poznanie aprioryczne zawsze jest już współzawarte (*mitbeschlossen*) w każdym poznaniu realnym, tzn. w każdym poznaniu transcendentnym" (GA 20, 100). Każdy przedmiot doświadczenia musi być *wcześniej* w jakiś sposób ukształtowany przez poznającego, zapośredniczony przez jego podmiotowość. Bez tego

[38] Na to przesunięcie wskazuje kilku specjalistów, zob. np. O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 77, T. Kisiel, *Od naoczności do rozumienia: Heideggerowska transpozycja fenomenologii Husserla*, przeł. M. Bonecki, w: N. Leśniewski (red.), *Heidegger w kontekstach*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 18 oraz D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, T. II, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2013, s. 260.

[39] Zob. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, T. I, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2013, s. 336.

[40] Taką podstawową „intencjonalność" (*Grund„intentionalität"*) jako odniesienie do bycia proponuje C.F. Gethmann w C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 89.

zapośredniczenia żadne poznanie nie byłoby możliwe. W konsekwencji takiego pojmowania sfera *apriori* zostaje u Kanta ograniczona do sfery podmiotu (GA 20, 101). Zdaniem Heideggera zasługą Husserla jest uwolnienie *a priori* od tego ograniczenia. Naoczność kategorialna daje dostęp do czegoś, „co jest *a priori*, [co jest – M.W.] strukturalnie wcześniejsze w byciu tego, co idealne i w byciu tego, co realne" (GA 20, 101). Krótko mówiąc, naoczność ta pozwala „zobaczyć" to, co jest „widziane" zanim będzie mogło być zobaczone coś przedmiotowo idealnego czy realnego. Jak widzieliśmy, Heidegger wychodzi poza przedmiotowe rozumienie tego, do czego dostęp daje naoczność kategorialna i dokładnie w tę samą stronę zmierza jego interpretacja *apriori*. Póki co *apriori* zostaje jednak po prostu wyprowadzone poza to, co podmiotowe i realne, ponieważ nie jest „niczym zaledwie immanentnym, pierwotnie przynależnym do sfery podmiotowej, ani niczym transcendentnym, typowo przykutym (*verhaftetes*) do realności" (GA 20, 101).

Według Heideggera fenomenologia przyjmuje cztery wyznaczniki *apriori*. Trzy pierwsze opisują jego (1) „*uniwersalny zasięg*" (GA 20, 101), (2) „*szczególną obojętność wobec podmiotowości*" (GA 20, 101) oraz (3) „sposób dostępu do *apriori*" (GA 20, 101). Przypomnijmy, że dla Husserla naoczność kategorialna nie stwarza nowej przedmiotowości, ale jedynie (jako ufundowana na zmysłowej) pozwala spostrzec zupełnie nową przedmiotowość. W ten sposób uzyskany jest dostęp do obszaru *apriori*, czyli obszaru, którego podmiotowość nie kreuje i który nie jest tożsamy z obszarem realnych rzeczy, ale zarazem swoim zakresem cały ten obszar obejmuje. Dochodzi do tego czwarte i najważniejsze określenie. *Apriori* nie jest w fenomenologii związane z porządkiem poznawczym ani z porządkiem powstawania bytów, ale jest (4) „*charakterem następstwa układu w byciu bytu, w strukturze bycia* [*owego* – M.W.] *bycia*" (GA 20, 102)[41]. To enigmatyczne zdanie mówi tylko tyle, że *apriori* wynika ze struktury bycia, które z konieczności jest uprzednie wobec wszelkiej sfery bytowej. Dlatego autor *Bycia i czasu* może skonstatować, że *apriori* „nie jest żadną nazwą dla odnoszenia się (*Verhalten*), ale jest *nazwą dla bycia*" (GA 20, 101). Musi ono znaleźć swoje miejsce nie tylko poza bytem realnym i bytem o charakterze podmiotu, ale poza wszelkim bytem, musi go transcendować i lokować się po stronie omawianej już nadwyżki znaczenia. Heidegger doprowadza w ten sposób do końca swoje wyjście poza Husserlowską wersję fenomenologii. Autor *Badań logicznych* wprawdzie dostrzega oddzielny wymiar tego, co istotne, ale nie pozwala mu się w pełni ujawnić. Domeny tego, co realne, idealne i podmiotowe

[41] W oryginale zdanie to brzmi: *Charakter der Aufbaufolge in Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins*, przy czym zdaje się, że *Aufbau* i *Struktur* oznaczają tu w zasadzie to samo.

są domenami bytu, a *apriori* jest czymś strukturalnie wcześniejszym niż byt – należy do obszaru bycia.

Husserl w kilku miejscach zaznacza, że *apriori* jest czymś idealnym, bezwarunkowym i ogólnym[42], przy czym słusznie zauważa też, że jest ono „«zrozumiałe samo przez się», wręcz trywialne”[43]. Fenomenologia ma tę oczywistość sproblematyzować i dlatego stawia sobie za cel rozjaśnienie tego, co aprioryczne, co „należy do e s e n c j a l n e g o wyposażenia tego, co jest”[44]. Ma ona badać istotową treść tego, co doświadczane i dlatego zasięg jej *spojrzenia* jest uniwersalny. Husserl opisuje też *apriori* za pomocą słowa, które później trafi do słownika Heideggera. Powie bowiem, że jest ono „idealnym rusztowaniem”[45]. Używa on tu wyrażenia *ideales Gerüst*, które Heidegger, odrzucając dookreślenie *ideal*, zaadoptuje dla określenia tego, co nazwie sensem, który będzie u niego nie idealnym, a „formalnym rusztowaniem”[46]. Pokazuje to rozdźwięk pomiędzy Husserlowskim i Heideggerowskim podejściem. Dla Husserla aprioryczna istota jest czymś idealnym, podczas gdy Heidegger całkowicie odrzuci ten punkt widzenia. W wykładzie z 1920 r. pisze on, że „«istota» nie ma już nic wspólnego z apriorycznie ważnym, ogólnym czy absolutnie koniecznym ani z «istotnym» dla określonego teoretycznego punktu obszaru rzeczowego” (GA 59, 185). *Apriori* staje się u Heideggera obszarem czynnym i działającym – dziejącym się. Słusznie zauważa Carl Gethmann, że dla Husserla *apriori* jest powiązane z naocznością i dlatego dotyczy konkretnych obszarów rzeczowych[47]. Wynika to z tego, że naoczność tego, co idealne zawsze nadbudowuje się nad tym, co zmysłowo dane i to z tej najniższej pierwotnej warstwy daności płyną jego określenia. U Heideggera sfera aprioryczna jest obszarem tego, co w ogóle umożliwia odnoszenie się do bytu. Kolejny raz rzuca się w oczy dokonane przez Heideggera odwrócenie porządku fundowania obecnego w filozofii Husserla. Dochodzi tu też do głosu jeszcze jeden aspekt relacji między obiema fenomenologiami. U autora *Idei* cały czas mamy do czynienia z porządkiem poznawczym, a Heidegger *apriori* ontologizuje i umieszcza je w ramach zupełnie nowych rozważań. Idealne rusztowanie, które ma odzwierciedlać pozaczasową, ogólną i konieczną formę jakiegoś obszaru doświadczenia, formę, którą „widzimy” jako pewien przedmiot, staje się teraz rusztowaniem wznoszącym się u podstaw wszelkiego bytu. Co więcej, ta struktura

[42] Zob. np. E. Husserl, *Badania…*, T. II/I, *op. cit.*, s. 25, 186.
[43] *Ibidem*, s. 421.
[44] *Idem*, *Badania…*, T. II/II, *op. cit.*, s. 236.
[45] *Idem*, *Badania…*, T. II/I, *op. cit.*, s. 424, 425.
[46] Zob. § 10.
[47] C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 124. Zob. też: M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Genessis, Warszawa 2004, s. 84–85.

jako *wcześniejsza* niż byt jest na wskroś przesycona czasem, jest żywa i dynamiczna, co nie pozwala uczynić z niej przedmiotu, nie skrywając zarazem jej żywotności[48].

Omówione powyżej trzy odkrycia fenomenologii nadają według Heideggera badaniu fenomenologicznemu konkretności. Dzięki intencjonalności zostaje uzyskane pole przedmiotowe fenomenologii (GA 20, 106). Husserlowskie spojrzenie na rzeczywistość, rozszerzone i uczynione jeszcze radykalniejszym przez Heideggera, daje w rezultacie niedyskryminujące pole rzeczowe. Używam tu określenia „niedyskryminujące", by podkreślić otwartość tej sfery na różnorodność pojawiającego się w niej bytu w jego byciu. W polu tym rzeczy pojawiają się nieprzesłonięte teoretycznymi założeniami, pojawiają się jako one same. Ten obszar ujmowany jest w fenomenologii z perspektywy, którą zapewnia trzecie odkrycie – *apriori* (GA 20, 106–107). „Polem rzeczy fenomenologicznego badania jest zatem *intencjonalność w swoim apriori*" (GA 20, 106). Pamiętając, że *apriori* jest u Heideggera tym, co wcześniejsze, podstawą bytu – byciem, można powiedzieć, że fenomenologia bada to, co się ujawnia (byt) w tym, co jego jawność warunkuje (w byciu). Z kolei naoczność kategorialna, zapewniając dostęp do bycia, umożliwia odpowiedni sposób postępowania z odsłoniętym polem rzeczowym. Sposób ten określany jest przez Husserla jako opis czy analityczna deskrypcja (GA 20, 107). Nie chodzi tutaj o to, że naoczność kategorialna ma być metodycznym opisem, ale raczej o to, że pozwalając ujawnić się temu, co jest przedmiotem badań fenomenologii, daje zarazem narzędzie do jego badania. W samym tym ujawnianiu zawiera się możliwość uchwycenia tego, co ujawnione.

To, co zostało powiedziane o trzech odkryciach fenomenologii posłuży teraz za punkt wyjścia do dalszej krytyki Husserla, która jeszcze bardziej uwidoczni autonomię stanowiska Heideggera.

B. Krytyka

Jednym z najważniejszych dokonań fenomenologii Husserla jest też dla Heideggera sformułowanie maksymy „z powrotem do rzeczy samych", skracanej czasami do formy „do rzeczy samych"[49]. Jest ona ściśle powiązana z przytaczaną już zasadą wszystkich zasad, ale podczas gdy ta ostatnia zostaje przez autora *Bycia i czasu* odrzucona ze względu na swe teoretyczne i metafizyczne założenia, maksyma „ku rzeczom samym" zostaje zachowana z

[48] Nie zmienia to oczywiście tego, że zwrócenie się w stronę *apriori* lokuje myśl Heideggera w obszarze filozofii transcendentalnej, pytającej o aprioryczne warunki możliwości.
[49] „Chcemy cofnąć się do «rzeczy samych»" (E. Husserl, *Badania…*, T. II/I, *op. cit.*, s. 9). Wspomni o tej maksymie Husserl również w swoich *Ideach* (zob. *idem*, *Idee…*, *op. cit.*, s. 65).

uwagi na swoją neutralność. Stąd stwierdzenie Heideggera, że „właściwą maksymą fenomenologii nie jest «zasada wszystkich zasad», ale maksyma «ku rzeczom samym!» (GA 14, 147)[50]. Cóż to za rzeczy, ku którym ma podążać fenomenolog? Dla Husserla będzie to oczywiście – zgodnie z zasadą wszystkich zasadach – to, co naocznie dane w takim zakresie, w jakim się ono daje. Sfera tego, co w ten sposób dane to sfera fenomenów, czyli rzeczy samych. To do nich odsyła zakreślone przez intencjonalność pole badawcze. Heideggerowskie pojęcie fenomenu można określić bardzo podobnie, tyle że nie ma w nim miejscu dla daności, którą zastępuje jawność – fenomen jest w *Byciu i czasie* „*tym-co-się-ukazuje-w-nim-samym*" (BiC, 36; SuZ, 28)[51]. Jest to pojęcie ściśle metodyczne i oznacza taki sposób dostępu, w którym to, co jawne, ujawnia się tak, jak jest. Fenomen to „nic innego, jak specyficzny przedmiot filozoficznego badania, o ile jest on uchwycony w tendencji, by ująć go w nim samym" (GA 21, 33). Innymi słowy, wszystko, co jakoś się jawi, każdy przedmiot niedyskryminującego pola intencjonalności może być fenomenem. Nie zapominajmy jednak, że Heideggerowi chodzi o pole intencjonalności w perspektywie jego *apriori*, więc właściwym przedmiotem fenomenologii będzie to, co aprioryczne, bycie tego, do czego ludzki byt odnosi się intencjonalnie. Zdaniem Heideggera fenomenologia Husserla nie jest tak radykalna, jak być powinna i z góry zakłada, co oznacza daność, do której odwołuje się zasada wszystkich zasad. Poniżej omówimy to założenie, które – ponieważ dotyczy bycia – ma charakter (w najszerszym sensie tego słowa) ontologiczny czy metafizyczny. Jego analiza doprowadzi do postawienia zarzutów pod adresem punktu wyjścia, metody oraz obszaru podstawowego fenomenologii Husserla.

Dla autora *Idei*, mówi Heidegger, „decydujące jest jedno pojęcie bycia – bycie tożsame z możliwym obszarem-bycia dla opracowania przez nauki" (GA 17, 257). Wykład, z którego pochodzi ten cytat został wygłoszony na przełomie 1923/24 r. i nosi tytuł *Wprowadzanie do badań fenomenologicznych*. Zawiera on pierwszą tak obszernie przeprowadzoną przez Heideggera krytykę filozofii Husserla, krytykę, która później będzie przez niego powtarzana i rozbudowywana. Dla Heideggera kluczowe jest to, że choć Husserl odnosi się do różnych sposobów dania przedmiotu, to uznaje, że kryje się za nimi konkretny sposób bycia. Oznacza to, że Husserl, próbując pozbyć się metafizycznych założeń, sam je przyjmuje, czerpiąc je z

[50] 14. tom prac zebranych (*Gesamtausgabe*) Heideggera nosi nazwę *Ku rzeczy myślenia* (*Zur Sache des Denkens*) i pod takim tytułem został też wydany w Polsce. Polska edycja opiera się jednak na wydaniu Niemeyera (nie Klostermanna, który odpowiada za serię *Gesamtausgabe*) i prawdopodobnie dlatego nie uwzględnia wszystkich dodatków włączonych do 14. tomu *Gesamtausgabe*. Cytowany fragment pochodzi właśnie z jednego z takich dodatków i dlatego brak go w polskim wydaniu.

[51] Przekład zmodyfikowany. Powody dokonanej w translacji zmiany zostaną objaśnione w §4.

naukowego ideału poznania. Nauka funkcjonuje w ramach konkretnej wykładni bycia, uznając je za trwałą obecność, niezależną od odnoszącego się doń podmiotu. Tylko dotarcie do tak rozumianego bytu gwarantować ma absolutnie pewną i ważną wiedzę, której poszukuje. Husserl, podobnie jak Descartes, przyjmuje taki ideał wiedzy i wiążącą się z nim wykładnię bycia. Prowadzi to do uteoretyzowania każdego aspektu rzeczywistości (GA 17, 269).

W pierwszej kolejności teoretyzacja dotyczy punktu wyjścia fenomenologii. Zdaniem Husserla fenomenologia musi, dzięki procedurze określonej przez niego jako *epoché* (*ἐποχή*), rozpocząć swoje badania od wzięcia w nawias generalnej tezy naturalnego nastawienia. Teza ta nie jest niczym innym jak uznaniem świata w jego istnieniu[52]. W naturalnym nastawieniu świat ma być dany jako zawsze obecny i jako taki może się stać przedmiotem nauk szczegółowych. Widać tu wyraźnie, że u podstaw rozumienia świata, o którym mówi teza naturalnego nastawienia leży założenie dotyczące jego istnienia. To samo ontologiczne założenie przyjmuje naturalne nastawienie oraz nauka. Samo zawieszenie tezy nie oznacza, że fenomenolog przestaje uznawać istnienie świata, chodzi raczej o to, że świat staje się teraz przedmiotem jego refleksji, jest wzięty w nawias, wyodrębniony dla badania. Można powiedzieć, że w *epoché* nie chodzi o odrzucenie istnienia świata, ale raczej naiwności, w której na co dzień funkcjonujemy[53]. Świat naturalnego nastawienia, dzięki zawieszeniu tezy generalnej, ma dopiero zostać poznany w tym, czym jest, co nie jest możliwe, gdy w nim działamy i *naturalnie* uznajemy jego istnienie. Podkreśla to sam Husserl, gdy pisze, że w fenomenologicznym nastawieniu tezy naturalne, „zamiast […] podzielać, czynimy […] obiektami, bierzemy […] jako części składowe fenomenu”[54]. *Epoché* prowadzi tym samym do sfery, w której konstytuuje się sens tego, co napotykane. Zgadza się z tym również Heidegger, wskazując, że ujmowanie w nawias jest właściwie rozumiane wtedy, gdy pojmujemy ów zabieg jako „modyfikację, w której byt jest […] rozważany, o ile jest przedmiotem intencjonalności” (GA 20, 136). Świat staje się w *epoché* fenomenem, jest rozważany tylko w tym zakresie, w jakim stanowi *intentum* naszej *intentio*, w jakim ma dla nas sens.

Heidegger nie kwestionuje postępowania Husserla w odniesieniu do zakładanego w swoim oczywistym istnieniu świata, ale podaje w wątpliwość, czy świat jest człowiekowi na co dzień rzeczywiście dany tak, jak naukom. O Husserlowskim doświadczeniu naturalnego nastawienia mówi, że „wcale nie jest naturalne, ale zawiera w sobie całkowicie określoną

[52] Zob. E. Husserl, *Idee…*, *op. cit.*, §§ 30–32.
[53] D. Zahavi, *Phänomenologie und Transzendentalphilosophie*, w: Figal G., Gander H.H. (Hrsg.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2009, s. 81.
[54] E. Husserl, *Idee…*, *op. cit.*, s. 311.

teoretyczną postawę" (GA 20, 155). Zajmując naturalną postawę wobec świata, wcale nie odnosimy się do rzeczywistości w taki sposób, w jaki czyni to postawa naukowa. Przez to, że Husserl z góry rozstrzyga kwestię sposobu istnienia codziennego świata, pytanie fenomenologii zostaje wypaczone, bo wcale nie dotyczy świata, który zwykle jawi się powszedniej świadomości, ale tego, który jawi się świadomości w nastawieniu naukowym.

Założenie określonego sposobu bycia rozciąga się u Husserla poza punkt wyjścia namysłu filozoficznego. Odsłonięty dzięki *epoché* obszar konstytucji sensu okazuje się sferą czystej świadomości, jednak Husserl nie pyta o jej sposób istnienia. Kwestia ta jest dla niego rozstrzygnięta. Heidegger podaje cztery określenia bycia świadomości, które znajduje w *Ideach*: (1) immanentne bycie, (2) absolutne bycie jako absolutnie dane, (3) absolutne bycie jako niepotrzebujące już żadnego innego bytu, (4) czyste bycie jako bycie idealne, istotowe (GA 20, 141–142). Wszystkie te określniki służą zdaniem Heideggera „wypracowaniu *całokształtu przeżyć jako regionu absolutnego naukowego rozważania*" (GA 20, 147). Wszystkie one wskazują na relacje zachodzące pomiędzy świadomością a tym, do czego się ona odnosi. Bycie świadomości jest tym, co jako immanentnie dane ma być pewne i zarazem ma stanowić ostateczną podstawę jawności wszelkiego innego bytu, którego ono nie potrzebuje. Wszelka realność ma być zrelatywizowana do bycia świadomości (GA 20, 144). Choć Husserl wyróżnia dwa regiony bytu, jego określenia bycia wcale nie są nakierowane na bycie jako takie, ale dookreślają sens bycia, który już został założony i odnoszą się raczej do świadomości tego bycia niż samego bycia świadomości. Nie są tu różnicowane sposoby bycia, ale sposoby uświadamiania go sobie. W ten sposób, pozostając na gruncie teorii poznania, szuka on absolutnej pewności, wzorowanej na pewności nauk ścisłych. Ma to być możliwe dzięki otwarciu pola badań czystej świadomości, które jako immanentne pozwala na uzyskanie pewnych i ogólnie obowiązujących wyników. To, co dane immanentne jest dane w absolutnej oczywistości. Nie może być żadnego złudzenia i wątpliwości co do tego obszaru i jego istnienia. Pole czystej świadomości gwarantuje w ten sposób pewność wyników badań. Dla Heideggera dążenie do pewności wzorowanej na naukach ścisłych jest nieuprawnionym założeniem, z którego trzeba zrezygnować. Samo myślenie o obszarze, do którego prowadzi *epoché* w kategoriach absolutnej pewności, immanencji i idealności prowadzi do wypaczenia sensu pytania o bycie, ponieważ, zamiast pytać o sam ten obszar, narzuca mu ontologiczne wyznaczniki, które go przysłaniają. Jak zauważa Norbert Leśniewski, Husserlowska reguła „nie istnieje nic, co by nie było w jakiś sposób dane świadomości" staje się u Heideggera zasadą

„nic nie jest dane świadomości, co by uprzednio nie istniało”[55] Dlatego Heidegger nie będzie mówił o *Bewusstsein* (dosłownie: byciu świadomym), ale o *Dasein* (dosłownie: byciu tu oto)[56], a całą problematykę relacji między bytem konstytuującym i konstytuowanym opisze całkowicie innym językiem niż Husserl[57].

Zabiegi Husserla, choć nie zmierzają do zapytania o samo bycie świadomości, pozwalają jednak ująć rzeczywistość w perspektywie sensowności. Taki jest metodyczny wynik *epoché* i Heidegger wydaje się już funkcjonować w odsłoniętej fenomenologicznie przestrzeni sensu[58]. Ale w przeciwieństwie do autora *Bycia i czasu*, Husserl narzuca sferze sensu hierarchiczne uwarstwienie. Podstawowe, najbardziej pierwotne elementy to dane zmysłowe, na których ufundowane są kolejne warstwy sensowności[59]. Już przy omawianiu naoczności kategorialnej zostało pokazane, że dla Heideggera pierwotnym doświadczeniem jest doświadczenie całości, z której można dopiero wyodrębnić poszczególne elementy, które uzyskują swój sens tylko w ramach tej całości. Choć Husserl nie twierdzi, że w porządku poznawczym najpierw dane są dane wrażeniowe, z których dopiero konstruowany jest przedmiot poznania, to wskazuje na warstwową strukturę samego przeżycia. Przy codziennym doświadczaniu jakiegoś przedmiotu w świecie, zawsze ujmowany on jest już w swojej funkcjonalności i bezpośrednio postrzegany jako znaczący, ale po porzuceniu naturalnego nastawienia przedmiot ten odsłania się jako wielowarstwowy i złożony, a jego praktyczne lub kulturowe znaczenia okazują się nadbudową wzniesioną nad najbardziej pierwotną warstwą zmysłową. Heidegger, zgadzając się z Husserlem w kwestii bezpośredniego napotykania znaczącego przedmiotu[60], przekroczy

[55] N. Leśniewski, *„Logika” – ontologia – fenomenologia. Próba interpretacji filozofii Heideggera (1919–1929)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 16:2007, Nr 1 (61), s. 276.

[56] Słownikowo *Bewusstsein* to po prostu „świadomość”, a *Dasein* to tyle, co „istnienie”, ale w obu słowach słychać *sein*, „być”.

[57] Otwiera się tu cały szereg zagadnień, których nie możemy w tych rozważaniach uwzględnić. Przede wszystkim kwestia powiązania podmiotu empirycznego z podmiotem transcendentalnym (zob. np. D. Zahavi, *Phänomenologie…*, *op. cit.*, s. 97, S. Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, s 46, E. Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff…*, *op. cit.*, s. 198–199), ale też problematyka relacji świadomości do świata. Najistotniejsze wydaje się tu pytanie o bezświatowość podmiotu Husserla. Choć Husserl sam podkreślał, że byt immanentny jest w tym sensie absolutny, że „nulla «re» indiget ad existendum” (E. Husserl, *Idee…*, *op. cit.*, s. 158), czyli nie potrzebuje żadnej rzeczy do istnienia, to słusznie wskazuje się na to, że świadomość jest u Husserla istotowo intencjonalna, więc zawsze musi mieć swoje „na co” i pewien horyzont odniesienia (E. Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff…*, *op. cit.*, s. 199). Oznacza to, że ewentualne określenie czystej świadomości jako bezświatowej zależne jest od tego, jak pojmowany jest jej świat – czy jako ogół bytów, czy jako horyzont pojawiania się bytu, czyli *intentum* intencjonalności (zob. S.G. Crowell, *Husserl, Heidegger…*, *op. cit.*, s. 177., S. Overgaard, *Husserl…*, *op. cit.*, s. 139). Poza tym, tak postawiona kwestia bycia świadomości sprawia, że jej bycie jest dla niej nie tylko pewne, ale i absolutnie przejrzyste, podczas gdy dla Heideggera jest akurat odwrotnie (zob. E. Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff…*, *op. cit.*, s. 324).

[58] Tugendhat utrzymuje, że Heidegger już z góry stoi w obszarze otwartym przez Husserlowskie *epoché* i dlatego nie musi go *explicite* przeprowadzać (*Ibidem*, s. 263).

[59] Zob. np. E. Husserl, *Idee…*, *op. cit.*, s. 285–288.

[60] Jeśli chodzi o podobieństwo między myślą Husserla i Heideggera w odniesieniu do bezpośredniości codziennego doświadczenia, zob. D. Føllesdal, *Absorbed Coping, Husserl and Heidegger*, w: M. Wrathall, J.

stanowisko autora *Badań logicznych*, uznając nie tyle, że *modus cognoscendi* przedmiotu pokrywa się z jego *modus essendi*, ile zupełnie odrzucając taki model konstytucji. U Heideggera nie można w ogóle mówić o uwarstwieniu przedmiotu, ponieważ to, co mogłoby być nazwane „warstwą fundującą" jest przesunięte poza sam przedmiot, a samo rozebranie przedmiotu na warstwy i ulokowanie jednej z nich jako fundamentalnej wobec innych byłoby uznane za unifikację i redukcję bycia przedmiotu[61]. Heideggerowski projekt zwalcza „ontologię warstw", choć można argumentować, że jego wczesna myśl nie pozbywa się całkowicie tego modelu postępowania i pozostaje jeszcze uwikłana w kategorie fundowania[62].

Ostatnim punktem, który zostanie omówiony w tym paragrafie będzie kwestia esencjalizmu fenomenologii Husserla. Redukcja eidetyczna stanowi w filozofii Husserla drugi, następujący po *epoché,* krok, a jej zadaniem jest pozostawienie w polu badania tylko tego, co istotowe[63]. Podczas gdy zawieszenie tezy nastawienia naturalnego sprowadza rozjaśnianą rzeczywistość do jej sfery fenomenalnej, czyli zawiesza uznanie jej istnienia, drugi krok usuwa z pola spojrzenia wszystko, co jednostkowe, by uwypuklić jedynie momenty istotne. W ten sposób oba kroki są metodycznymi redukcjami, których celem jest pominięcie z jednej strony realności, z drugiej – jednostkowości przeżyć (GA 20, 151). W efekcie pozostać ma tylko czyste „co", w którym zupełnie pomijane jest „że". Zdaniem Heideggera lekceważąc kwestię tego, jak *jest* dany akt i skupiając się na samej jego treści rzeczowej, gubimy pytanie o bycie (GA 20 151–152). Jego zarzut zmierza tu nie tyle w stronę krytyki idei redukcji, ile raczej w kierunku wykazania, że Husserl przeocza jej istotny aspekt. W wykładzie z 1928 r. Heidegger pisze, że „przy wyłączeniu tego, co rzeczywiste (w fenomenologicznej redukcji) jest uwypuklone «co» – ale z wyłączeniem tego, co rzeczywiste (*des Wirklichen*) nie jest wyłączona rzeczywistość (*die Wirklichkeit*), tzn. *modus existendi* i jego istotowy związek z esencjalną treścią w węższym sensie" (GA 26, 229). Choć Husserl pomija sposób bycia treści, to nie znaczy, że ów sposób bycia nie jest istotowo związany z treścią. Heidegger powie: „istota jest tutaj dwuznaczna: oznacza *apriori* [określonej – M.W.] *essentia* oraz *existentia*!" (GA 26, 229).

Malpas (ed.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, The MIT Press, Cambridge 2000, s. 256 oraz S. Overgaard, *Husserl…*, *op. cit.*, s. 109.

[61] Zob. *Ibidem*, s. 14–15 oraz F.W. v. Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2000, s. 37, 39.

[62] W *Podstawowych problemach fenomenologii* Heidegger zaproponuje warstwową strukturę rozumienia bycia (zob. PPF, 301–302, 331–332; GA 24, 396–397, 436–437). Wielokrotnie też spotkamy się w toku tej pracy z tym, że wyodrębnia on bardziej i mniej pierwotne sposoby bycia, co może prowadzić do wniosku, że bycie ma strukturę warstwową.

[63] *Epoché* jako pierwszy z etapów fenomenologicznego badania też jest określana jako redukcja, ponieważ ma uwypuklać to tylko, co jest dane i tylko w tym stopniu, w jakim jest dane. Innymi słowy, całość tego, co naturalnie dane jest sprowadzona tylko do tego, co uznaje się za źródłowe. U Heideggera redukcja ta prowadzi do bycia, u Husserla do sfery czystej świadomości.

Dokonując redukcji eidetycznej, Husserl pomija nie tylko to, że możliwe jest wyróżnienie kilku sposobów bycia przedmiotów, ale i to, że z daną treścią sposób bycia jest związany istotowo, co prowadzi do wniosku, że redukcja go nie obejmuje. Postulowanie wykluczenia z myślenia istotowego sposobu bycia tego, co dane jest zapoznaniem, prowadzącym do zakrycia problematyki, którą – według Heideggera – fenomenologia powinna podejmować.

Analizy tego paragrafu rozpoczęły się od omówienia trzech wyodrębnionych przez Heideggera odkryć fenomenologii: intencjonalności, naoczności kategorialnej i *apriori*. W swojej interpretacji niemiecki filozof dokonuje znaczącego przesunięcia akcentów w stosunku do myśli swojego mistrza. Intencjonalność interpretuje jako odnoszenie się do bytu i podkreśla istotową przynależność obu jej momentów (*intentum* i *intentio*), wskazując przy tym na konieczność zapytania o jej źródło, przez Husserla nierozjaśnione. Naoczność kategorialna jest uznana za najważniejsze z trzech odkryć, ponieważ zapewnia dostęp do obszaru, fundującego przynależność momentów intencjonalności. Heidegger odwraca przy tym porządek zaproponowany przez Husserla, który uznawał akty kategorialnej naoczności za wtórne wobec aktów naoczności zmysłowej. Dla autora *Bycia i czasu* każde odniesienie do pojedynczego przedmiotu możliwe jest tylko dlatego, że otwarty jest dostęp do sfery, która to odniesienie umożliwia. Jednocześnie naoczność kategorialna przestaje być aktem przedmiotowym, ponieważ wspomniana sfera nie jest już obiektem, do którego się odnosimy, ale obszarem zrozumiałości bycia, sensu „jest", który zawsze musi już być przyjęty przed wszelkim stosunkiem przedmiotowym. Ostatnie odkrycie, *apriori*, opisywać ma sferę tego, co wcześniejsze od wszelkiego odniesienia do bytu, a co udało się Husserlowi oderwać od obszaru podmiotowego. Heidegger idzie jeszcze o krok dalej i pokazuje, że to, co aprioryczne nie jest wyznaczane przez idealne i niezmienne istoty, ale przez dynamikę rozumienia bycia. Trzy odkrycia konkretyzują w ten sposób badanie fenomenologii, której pole wyznacza zakres intencjonalności w perspektywie jej *apriori*, a dostęp do niego umożliwia naoczność kategorialna. Taka interpretacja stanowi znaczące wykroczenie poza badania Husserla, dla którego badania pozostawały ograniczone przez przyjęcie nierozjaśnionych założeń ontologicznych. Dla niego *rzeczywisty* obszar bytu odpowiada obszarowi badanemu przez naukę i dostarczającemu wiedzy absolutnie pewnej i ogólnie obowiązującej. Skutkiem tego bycie zostaje zniwelowane do jednego tylko sposobu bycia. Dlatego już ustanawiając punkt wyjścia badań fenomenologicznych, Husserl zasłania go, co prowadzi dalej do zapoznania innych sposobów bycia i zablokowania badań fenomenologicznych. W ten sam sposób zostaje potraktowane bycie podmiotu konstytuującego (czystej świadomości) i tego, co konstytuowane (świata). Różnica między tymi sferami nie ma charakteru ontologicznego, a dotyczy pewności

poznawczej, czyli samego uświadomienia bycia, a nie bycia tego, co w ten sposób uświadomione. Dlatego słusznie powiada Wawrzyniec Rymkiewicz, że bycie „stanowi ślepą plamkę w fenomenologicznym oku Edmunda Husserla”[64] – stale krąży ono w horyzoncie myślowym autora *Idei*, ale nie może znaleźć sobie w nim miejsca. W konsekwencji Husserl wypycha bycie z obszaru tego, co istotne i w ten sposób przykrywa to, ku czemu fenomenologia powinna zwrócić swoje spojrzenie[65]. Zasłaniając swój właściwy temat, fenomenologia staje się „*niefenomenologiczna*” (GA 20, 178), a Husserl okazuje się – jak mówi Daniel Dahlstrom – „«Mojżeszem» tradycyjnej filozofii”[66], który uwalnia ją i wiedzie do ziemi obiecanej, ale nie jest w stanie wkroczyć tam razem z nią. Fenomenologia Heideggera musi wyjść poza myśl Husserla, by szukać swoich dróg i podążać w stronę obszaru, który Husserl wskazał, ale przed którym się zatrzymał[67]. Poszukiwania żywotności tego pierwotnego obszaru muszą być kontynuowane w innych stronach myślenia. Wydaje się, że dobrym kandydatem na towarzysza dalszej podróży jest dla Heideggera Wilhelm Dilthey.

§ 2 Dilthey, czyli uhermeneutycznienie rzeczywistości

Wydaje się, że dwie postaci, funkcjonujące w ramach tak zupełnie odmiennych paradygmatów myślowych jak Husserl i Dilthey, nie mogą zostać pogodzone inaczej niż przez formalne wyodrębnienie z ich intelektualnych „systemów” poszczególnych elementów, które zostaną następnie zestawione poza paradygmatami, w których się pojawiły. Wzorcowy przykład niezgodności obu paradygmatów stanowi krytyka, którą Husserl skierował przeciw Diltheyowi w tekście *Filozofia jako ścisła nauka*. Dilthey zostaje tam zidentyfikowany jako przedstawiciel historyzmu, nurtu mającego prowadzić do skrajnego subiektywnego

[64] W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 51.
[65] Zob. uwagi Heideggera na temat w: GA 17, 274–275, GA 20, 140, 158–159.
[66] D.O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept…*, *op. cit.*, s. 50.
[67] Na sam koniec warto jeszcze raz podkreślić, że powyższe analizy były prowadzone z perspektywy filozofii Heideggera. Choć wielu badaczy zgadza się z tymi ustaleniami przynajmniej częściowo – najczęściej podkreślana i zarazem najmniej sporna jest ontologizacja fenomenologii dokonana przez Heideggera (zob. J. Mizera, *Przezwyciężenie relacji podmiotowo-przedmiotowej w myśleniu Martina Heideggera*, „Logos i Ethos” 1/1993, s. 77–78, G. Figal, *Phänomenologie und Ontologie*, w: G. Figal, H.H. Gander (Hrsg.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2009, s.10, J.D. Caputo, *Husserl, Heidegger and the Question of a "Hermeneutic" Phenomenology*, w: J.J. Kockelmans (ed.), *A Companion…*, *op. cit.*, s. 123) – to wskazuje się również na wybiórczość cechującą krytyczny namysł Heideggera. Przede wszystkim podkreśla się, że Heidegger ogranicza swoje komentarze do zaledwie kilku tekstów Husserla (zob. np. D. Zahavi, *Phänomenologie…*, *op. cit.*, s. 98) i nie uwzględnia dalszego etapu jego myśli, choć był mu on z pewnością znany – chodzi tu przede wszystkim o ustalenia dotyczące kwestii czasu, ale też i problematykę pasywnej syntezy (zob. D.O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept…*, *op. cit.*, s. 147–148, 155–159, 168).

sceptycyzmu[68]. Heidegger nie tylko nie zgadza się z tym stanowiskiem, ale pisze, że „słusznie wywołało [ono – M.W.] przerażenie Diltheya" (GA 20, 165)[69]. Autor *Bycia i czasu* przynajmniej w kilku miejscach nawiązuje do sporu między Diltheyem i Husserlem, zazwyczaj przechylając szalę słuszności na stronę tego pierwszego. Jego zdaniem to właśnie Dilthey jako pierwszy nie tylko dostrzegł znaczenie początkowo nierozumianych *Badań logicznych* (GA 20, 30; GA 56/57, 165), ale sam w *Budowie świata historycznego* próbował zaimplementować ich rozstrzygnięcia do swoich badań (GA 20, 163; GA 59, 161)[70]. Heidegger uważa, że dzieło Diltheya należy powtórzyć za pomocą środków, których dostarczyła fenomenologia i taki też stawia sobie cel w cyklu wykładów w Kassel (KV, 130). Cykl ten stanowić będzie jedną z osi rozważań tego paragrafu, drugą zapewnią motywy wykładu wygłoszonego w 1920 r., zatytułowanego *Fenomenologia naoczności i wyrazu. Teoria filozoficznego kształtowania pojęć* (GA 59), który dostarcza pierwszego obszernego krytycznego rozliczenia z myślą Diltheya[71]. Celem tego paragrafu będzie pokazanie Diltheya nie tyle jako filozofa, który zapewnił fenomenologii Heideggera materiał do badań obszerniejszy od tego, który mógł dostarczyć Husserl, ale jako filozofa, którego ustalenia miały decydujący wpływ dla dokonanej przez Heideggera transformacji Husserlowskiej fenomenologii. Paragraf składa się z dwóch części: w pierwszej zostanie omówiona filozofia Diltheya w perspektywie jej naczelnego pytania o całość życia, w drugiej analizie zostanie poddana struktura rzeczywistości ludzkiego życia odzwierciedlona w triadzie przeżycia, rozumienia i wyrazu.

A. Życie jako całość

Jeśli chcielibyśmy zaproponować odczytanie myśli Diltheya przez pryzmat jego najważniejszych odkryć, jak uczynił to Heidegger z fenomenologią Husserla, to z pewnością na pierwszym miejscu znalazłoby się ukazanie życia jako pewnej całości. Drugą lokatę mogłoby zająć odkrycie, że my sami (wraz z tym, do czego się odnosimy) jesteśmy kształtowani na podstawie tej całości i wraz z nią, a trzecie miejsce przypadłoby wskazaniu na jej dziejowy charakter. Zebrane razem, odkrycia te stanowią nie tylko rdzeń namysłu Diltheya, ale znajdują też odzwierciedlenie w kluczowych aspektach filozofii Heideggera, prowadząc do

[68] Zob. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 55–56.
[69] Zob. też GA 17, 94–95, gdzie pisze Heidegger o wymierzonej w Diltheya, ale nietrafnej krytyce Husserla.
[70] Zob. też O. Pöggeler, *Heideggers Begegnung mit Dilthey*, „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften" Volume 4, 1986/87, s. 135.
[71] Zgadzam się przy tym z Frithjofem Rodim, że ten wczesny wykład, choć rzadko stanowi punkt wyjścia dla badań nad filozofią Diltheya, jest ważniejszy dla odczytania obecnych w myśli Heideggera wątków Diltheyowskich niż późniejsze pisma (zob. F. Rodi, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von »Sein und Zeit«. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)*, „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften" Volume 4, 1986/87, s. 175).

wypracowania jej hermeneutycznego charakteru. Głównym tematem tej części rozważań będzie pierwsze z odkryć, umieszczone w horyzoncie dwóch pozostałych.

Bezwzględny punkt wyjścia dla wszystkich rozważań Diltheya stanowi życie. Pojęcie to ograniczone jest do życia ludzkiego. Przyznaje to sam Dilthey, mówiąc: „w naukach humanistycznych słowa «życie» używam w odniesieniu do świata człowieka”[72]. Życie nie jest tu pojmowane tylko jako zachodzący w jednostce proces, który rozpoczyna się jej narodzinami, a kończy śmiercią. Nie jest ono biologicznym zegarem, ale raczej sposobem bycia człowieka. Jak określa je Dilthey: „to ustawiczne wzajemne oddziaływanie między naszym własnym życiem i środowiskiem, w którym ono oddycha, doznaje i działa: oto nasze życie”[73]. Ta pozornie problematyczna definicja, której można zarzucić błąd polegający na zawarciu definiendum (tego, co definiowane) w definiensie (treści definicji) ma wskazywać na to, że sposób ludzkiego bycia, jego życie, nie polega na niczym innym jak odnoszeniu się do świata. Dlatego Dilthey mówi o własnym, prywatnym, a nawet osobnym czy osobniczym życiu (*Eigenleben*), które związane jest zawsze z otoczeniem (*Milieu*) i to wzajemne oddziaływanie między tymi elementami kształtuje dopiero życie (*Leben*), o które chodzi Diltheyowi. W ten sposób ujawnia się życie jako związek zachodzący między mną a moim otoczeniem. Ani odizolowane Ja, ani świat zewnętrzny nie jest tym, co najpierw dane, ponieważ pierwotne jest samo to odniesienie, zanurzenie w otoczeniu, w którym żyję. Życie ma charakter struktury, która nie jest pustą formalną abstrakcją, lecz rzeczywistym wiązaniem łączącym mnie ze światem[74]. Życie „działa jako całość”[75] i staje się osobliwym warunkiem możliwości pojawienia się jakiejkolwiek sensownej części w jego obszarze.

Skoro życie kształtuje pewną całość, która pozwala dopiero wyodrębnić się biegunom jaźni i świata, to elementy te nie tylko są wtórne wobec tej całości, ale i żaden z nich nie może stanowić podstawy czy nośnika życia. Taki nośnik „byłby […] transcendentny wobec życia samego”[76]. Wykraczałby wtedy poza życie, które jest jedyną i ostateczną podporą – dla wszystkiego, co w nim napotykane oraz dla samego siebie. Każdy wyodrębniony element – czy to będzie jaźń, czy przedmiot doświadczany jako wobec niej transcendentny – stanowi już

[72] W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 222.
[73] *Idem*, *Wyobraźnia poetycka i obłęd. Mowa*, w: *idem*, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982, s. 10 [wyd. oryg. *idem*, *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn. Rede*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1886, s. 15].
[74] Zob. E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 101–102.
[75] W. Dilthey, *Wyobraźnia poety. Elementy poetyki*, w: *idem*, *Pisma…*, *op. cit.*, s. 80.
[76] *Idem*, *Budowa…*, *op. cit.*, s. 325.

pewien konstrukt, którego nie można przyjmować za bezpośrednią daną[77]. Nie tylko widać w tym miejscu oczywiste inspiracje fenomenologiczne, ale również zniesienie pierwotności relacji podmiotowo – przedmiotowej. Jak pisze Elżbieta Paczkowska-Łagowska, „świadomość i jej przedmiot nie stanowią tu dwóch odrębnych światów, lecz raczej dwa bieguny wszechobejmującego życia"[78]. Jeden i drugi może istnieć tylko w ramach życia, które jest mi dane jako całość uprzednia wobec wyabstrahowanych konstruktów. Podobnie mówi w 1920 r. Heidegger, komentując filozofię Diltheya: „Całokształt jest już zawsze tu oto (*da*), i nie ma być budowany dopiero z elementów. Ma być ustalony jako pierwszy i z niego wydobyć można jego człony" (GA 59, 127).

W tym kontekście można wspomnieć o „idei immanencji" Diltheya. Mówi ona, że myślenie zawsze musi się ograniczać do życia, poza które nie może wyjść, co nie jest jeszcze równoznaczne z żądaniem ograniczenia namysłu tylko do tego, co dane świadomości. Nie jest to tylko naczelna zasada metodologiczna, ale niesie ona ze sobą również komponent ontologiczny. Choć postulat, by myślenie chcące zrozumieć życie wychodziło od samego życia może zostać zapoznany, nie zmienia to w żadnym razie faktu, że nieuchronnie myślenie to pozostanie w ramach życia. Konstrukty, które namysł może zakładać jako punkty wyjścia dla rozważań (świadomość czy przedmiot empiryczny) są abstrakcjami, czasami nawet koniecznymi, wyprowadzonymi z żywej tkanki życia i mającymi sens tylko w jej obszarze. Całość życia zawsze stanowi epistemologiczną i ontologiczną podstawę, która obejmuje sobą całą daną rzeczywistość. Próba jej zrozumienia może przynieść sukces tylko wtedy, jeśli badane elementy będą rozpatrywane w kontekście tej całości.

Jako to, co uprzednie i warunkujące ujawnienie poszczególnych elementów, życie odsłania się jako osobliwe *apriori*. Otwartą kwestią pozostaje ścisłe określenie tej aprioryczności. Życie, określane przez Diltheya często jako związek czy całokształt (*Zusammenhang*), struktura (*Struktur*), wzajemne oddziaływanie (*Wechselwirkung*) nie ma być postrzegane jako formalna relacja, która daje się z jego toku wyabstrahować. Jest ono całością struktur, które są pierwotnymi elementami rzeczywistości[79]. Początkowo mówi Dilthey o strukturach życia psychicznego, by potem, niejako zataczając coraz szersze kręgi, analogiczne układy odkrywać w systemach wyższego rzędu – w narodach, systemach kultury, a wreszcie w całych dziejach. Struktura okazuje się jednym z kluczowych określeń życia – nie jest jednak czymś sztucznie do niego dołączonym i mającym umożliwić jego pojmowalność, ale realnym

[77] *Ibidem*, s. 21–22.
[78] E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia…*, *op. cit.*, s. 207.
[79] *Ibidem*, s. 114.

spojeniem w samym życiu. Ono zaś odsłania się jako nieustanne wiązanie jednostki z otoczeniem, co umożliwia jej zrozumienie samej siebie, otoczenia, w którym żyje, oraz samego życia. Z tego powodu nie możemy tu mówić o formalno-logicznym *apriori*. Niektórzy komentatorzy wskazują na to, że we wcześniejszym okresie swojej twórczości (którego cezurę może stanowić lektura *Badań logicznych* Husserla) życie stanowi dla Diltheya przedmiotowe czy rzeczowe (*objektives*) *apriori* poznania historyczno-naukowego[80], podczas gdy po „fenomenologicznym zwrocie" staje się ono *apriori* dla ogólnej teorii wiedzy, czyli zajmuje miejsce podstawy możliwości wszelkiego poznania[81]. Inni wolą odrzucić łączenie myśli Diltheya z takimi kategoriami i zamiast o *apriori* mówią o pewnym panteistycznym modelu relacji zachodzących między jednostką a jej otoczeniem[82]. Wydaje się, że rezygnacja z pojęcia *apriori* nie jest konieczna, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że jedną z intelektualnych motywacji Diltheya było uzupełnienie Kantowskiej krytyki rozumu o krytykę rozumu historycznego. Fakt, że struktury życia są rzeczywiste (a nie formalno-logiczne) może wskazywać na modyfikację jego znaczenia.

Pytanie o aprioryczność życia prowadzi do pytania o jego status ontologiczny. Ta problematyka stanowi punkt oparcia dla Heideggerowskiej recepcji filozofii Diltheya. Ten ostatni nie stawia bowiem pytania o bycie życia, nie pyta *explicite* o to, jak ono jest, choć cały czas na to pytanie próbuje odpowiedzieć. Przyznaje Heidegger, że intencją Diltheya jest „zobaczyć życie w jego byciu" (GA 17, 321). Zarazem jednak całą tę intencję podporządkowuje on znalezieniu podstawy dla nauki i właściwego pytania o bycie nie wykształca. Pojawia się tutaj analogiczny zarzut, który formułował Heidegger wobec Husserla – zamiast pytać o to, jak jest życie, zakłada się pewien sposób bycia i czyni życie przedmiotem nauki. Życie zostaje ulokowane w obszarze bytu, a nie bycia, choć w pewnym sensie przejmuje funkcje bycia. Spójrzmy na obszerny fragment z *Budowy świata historycznego*:

> W stałym podłożu, z którego wyrastają zróżnicowane funkcje, nie ma niczego, co nie zawierałoby również życiowego odniesienia jaźni. Podobnie jak wszystko odnosi się do niej, tak samo stale zmienia się stan jaźni w zależności od stosunku do niej rzeczy i ludzi. Nie ma ani ludzi, ani rzeczy, które byłyby dla mnie jedynie przedmiotami, nie zaś brzemieniem lub wsparciem, celem mojego dążenia bądź skrępowaniem dla woli, istotami, które nie miałyby znaczenia, nie domagały się względów, nie byłyby mi wewnętrznie bliskie bądź w stosunku do mnie oporne, odległe i obce. To odniesienie życiowe – czy to ograniczone do danego momentu, czy trwałe – sprawia, że ci ludzie i te przedmioty są rękojmią mojego szczęścia, poszerzają moje istnienie, pomnażają moją siłę bądź też ograniczają przestrzeń mojej swobody,

[80] J. Maraldo, *Der hermeneutische Zirkel*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1984, s. 68–69.
[81] *Ibidem*, s. 76.
[82] Takie rozwiązanie proponuje E. Paczkowska-Łagowska, *Logos…*, *op. cit.*, s. 113–114.

> wywierają na mnie presję, pomniejszają moje możliwości. Predykatom, przypadającym rzeczom jedynie ze względu na relacje życiowe ze mną, odpowiada pochodząca od nich zmienność moich stanów. Na tym podłożu życia uwydatniają się następnie: ujmowanie przedmiotowe, wartościowanie, ustanawianie celów jako typy postaw o niezliczonych odcieniach, z których jedne przechodzą w drugie[83].

Fragment ten opisuje wzajemne określanie się członów, które pojawiają się we wszechobejmującym życiu. Uwydatniony jest tutaj sposób, w jaki dane są poszczególne elementy – zawsze we wzajemnym odniesieniu, w pewnym sprzężeniu zwrotnym. Jedno jest dane zawsze wobec drugiego – innej możliwości nie ma. Podkreśla się tu również, że żadna rzecz nie pokazuje się w „nagim istnieniu", nie jest czystym przedmiotem, ale zawsze, jako powiązana z jaźnią, ujawnia się w swoim znaczeniu dla niej. Jaźń również nie pozostaje niezmieniona, ale wraz z oddziaływaniami pojawiających się rzeczy przeobraża się. Kluczowe pozostaje tu pojęcie życiowego odniesienia, które pozwala na to, by ujawniła się tak jaźń w swoim związku z otoczeniem, jak rzeczy otoczenia w swoich relacjach do jaźni. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* to tekst napisany już po „zwrocie fenomenologicznym" Diltheya i dlatego rozważania prowadzone są tutaj w obszarze sensu, w którym to, co dane zawsze już w jakiś sposób partycypuje. Jednak Dilthey nie tylko nie pyta tutaj o to, *czym* i *jak* jest podłoże życia, odsyłając do relacji łączących jaźń z otoczeniem i opisując je w tradycyjnej terminologii postaw, które jednostka zajmuje wobec świata, ale też dopuszcza pewną warstwę realności, którą życie ma formować i nadawać jej sens. Sama ta warstwa nigdy nie jest dana w swojej „neutralności", ale mimo to jest i daje o sobie znać w doświadczeniu oporu[84]. Mimo odsłonięcia życia jako sfery nadawania sensu, Dilthey nie pyta o sens „jest", ale rezerwuje sensowność dla tego, co już jest, w tym i dla samego życia. Życie nadaje rzeczywistości sens, kształtuje ją i jako takie stanowi warunek możliwości jawności wszelkiego bytu, ale pytanie o to, co oznacza „jest" tej rzeczywistości i samego życia nie zostaje postawione.

Paczkowska-Łagowska słusznie zauważa, że u Diltheya spotykamy się z „wprowadzeniem pojęcia «życia» w miejsce tradycyjnego pojęcia «bytu»"[85]. Nie oznacza to jednak rozwiązania problemów ontologicznych, a dopiero ich otwarcie. Nie chodzi tu o zwykłe zastąpienie jednego terminu innym, lecz o znaczącą resemantyzację pojęcia bytu, która prowadzi do konsekwencji, których Dilthey w pełni nie wyeksplikował. Życie okazuje się

[83] W. Dilthey, *Budowa…*, *op. cit.*, s. 91 [wyd. oryg. *idem*, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, *Gesammelte Schriften* B. VII, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig und Berlin 1927, s. 131–132]. Przekład nieznacznie zmieniony.
[84] Problematyka oporu zostanie bliżej przeanalizowana poniżej.
[85] E. Paczkowska-Łagowska, *Logos…*, *op. cit.*, s. 180.

wprawdzie bytowym, „ontycznym prauniwersum”[86], co całkowicie zmienia ówczesny sposób patrzenia na byt, odsłaniając jego wewnętrzną żywotność i ruchliwość, ale Dilthey, choć świadom swojego przeformułowania znaczenia bytu, nie zauważa, że jak cień podąża za nim nowy sens bycia. Nie zauważa tego nie dlatego, że nie mówi już o nowym znaczeniu bycia tego bytu, ale dlatego, że nie rozróżnia bytu i bycia. Rewolucyjność tego ujęcia bytu zostaje przez Heideggera dostrzeżona i uznana za „otwarcie nowego horyzontu dla pytania […] o bycie człowieka” (GA 20, 164). To otwarcie to właśnie nowe ujęcie człowieka, którego Dilthey nie postrzega jako niezależnego od świata indywiduum, ale, przeciwnie, widzi w nim byt zanurzony w swoim środowisku i zmieniający się wraz z nim, co wskazuje na dynamiczność jego dziania się. Wydaje się, jakby już tylko krok dzielił Diltheya od postawienia pytania o to, jakie konsekwencje niesie to ujęcia dla rozumienia samego bycia człowieka – niestety autor *Budowy świata historycznego* pytanie tego nie zada, ale zapewni Heideggerowi pole do jego postawienia.

Sam Heidegger przez bardzo długi czas posługiwał się pojęciem życia i kładł je u podstaw własnego filozofowania. Jak podkreśliliśmy w poprzednim paragrafie, nie używał on Husserlowskiego pojęcia świadomości, które od początku uznawał za teoretyczne i przeciążone balastem tradycyjnego teoriopoznawczego rozdziału na podmiot i przedmiot. „Życie” Diltheya unika obu zarzutów i w ten sposób toruje drogę „*Dasein*”, terminowi, który już przed napisaniem *Bycia i czasu* zdominował Heideggerowski wokabularz. Nie wydaje się przy tym słuszne proste utożsamianie „życia” i „*Dasein*”, choć kilka fragmentów z pism wczesnego Heideggera mogłoby taką narrację potwierdzać. Na przełomie 1921/22 r. Heidegger pisze, że „Życie = *Dasein*, «bycie» w życiu i poprzez nie” (GA 61, 85). W 1923 r. akcent zostaje już przesunięty i w wykładach zatytułowanych *Hermeneutyka faktyczności* czytamy, że „«*Dasein*» oznacza zarazem bycie świata, jak i ludzkiego życia”, a w odczycie *Pojęcie czasu* z 1924 r. mówi Heidegger, że „przez *Dasein* pojmuje się byt w jego byciu, które znamy jako życie ludzkie” (PC, 31, GA 64, 111–112)[87]. Te trzy fragmenty pokazują jak na przestrzeni 3 lat zmienia się terminologiczna orientacja Heideggera. Niemiecki fenomenolog coraz większym zaufaniem darzy termin *Dasein*, w konsekwencji czego pojęcie życia coraz bardziej traci na znaczeniu, by ostatecznie trafić na margines zainteresowania. Zarazem trzeba podkreślić, że autor *Bycia i czasu* od początku używa słowa „życie” w nieco innym znaczeniu niż Dilthey. Przez życie Heidegger rozumie specyficzny sposób bycia człowieka i o ten sposób bycia pyta.

[86] A. Przyłębski, *Wilhelm Dilthey – Hermeneutyka Jako Antynaturalistyczna Metoda*, w: A. Przyłębski (red.), *Oblicza hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 30.
[87] Dokonuję tu niewielkiej zmiany w przekładzie, pozostawiając słowo *Dasein* nieprzetłumaczone.

„Heidegger chce «życie» w jego «faktyczności» wyrwać z «ontologicznej indyferencji», w jakiej pozostawił je jeszcze Dilthey”[88]. Rezygnując ostatecznie z życia na rzecz *Dasein* nie zawęża po prostu bogatego i różnorodnego pojęcia życia używanego przez Diltheya[89] do *Dasein*, które mogłoby się wydać pojęciem abstrakcyjnym i pustym w porównaniu z tym pierwszym[90]. Ontologizacja życia nie jest ograbieniem pojęcia życia z jego semantycznego bogactwa, ale zapytaniem o możliwość tego bogactwa. *Dasein* od początku ma odpowiadać na pytanie o bycie człowieka. Nie oznacza ono tego samego, co życie, ale pokazuje, jak człowiek musi *być*, żeby mógł *żyć*.

Przynajmniej kilka pojęć używanych przez Diltheya zasługuje na to, by rozważyć je tu bardziej szczegółowo. W rozprawie *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych* Dilthey używa wyjątkowego określenia *Darinnensein im Leben*, które polski przekład oddaje jako „tkwienie w życiu”[91]. Niemieckie wyrażenie można dosłownie przetłumaczyć jako „bycie wewnątrz życia”, a w samym *darinnen* („wewnątrz”) słychać jeszcze *da* („tu”), wskazujące na to, że „właśnie tu”, „w tym miejscu” wewnątrz życia jesteśmy. „Owo bycie wewnątrz życia polega na zajmowaniu wobec niego stanowiska, na powiązaniu z życiem”[92]. Takie właśnie jest Heideggerowskie *Dasein*, w którym przecież też słychać owo *da*, co pozwala je oddać dosłownie jako „bycie tu oto”. Jednym z jego podstawowych charakterów jest otwartość na własne bycie, która wyraża się w tym, że chodzi mu o jego własne bycie. Otwartość ta zawsze jest też już byciem-w-świecie (*In-der-Welt-sein*), a – jak jeszcze zobaczymy[93] – owo „w” (*in*) Heidegger wywodzi od łacińskiego *innan-*, które przekłada jako „mieszkać” (BiC, 70; SuZ, 54). Nie chodzi o czysto przestrzenne przebywanie w jakimś miejscu, ale właśnie o „wnętrze” podobne do tego, o którym wspomina Dilthey – o uczestnictwo we własnym życiu, które zawsze jest życiem w świecie. Heideggerowskie *Dasein* ze swoją otwartością na bycie to nic innego jak właśnie „bycie wewnątrz bycia”, zawsze już

[88] J.Ch. Kim, *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, s. 15.
[89] Taką diagnozę stawia E. Paczkowska-Łagowska, *Logos…*, *op. cit.*, s. 21.
[90] Zob. E.S. Nelson, *Dilthey, Heidegger und die Hermeneutik des faktischen Lebens*, w: G. Scholtz (Hrsg.), *Diltheys Werk und die Wissenschaften: Neue Aspekte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, s. 100, 105.
[91] W. Dilthey, *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*, w: *idem, O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987, s. 148–149 [wyd. oryg. *idem, Weltanschauungslehre. Abhandlung zur Philosophie der Philosophie* (*Gesammelte Schriften* B. VIII), Verlag und Druck von B.G. Teubner, Leipzig und Berlin 1931, s. 99].
[92] *Ibidem*, s. 149 [s. 99]. Nieznacznie modyfikuję przekład, zastępując „tkwienie” „byciem wewnątrz”.
[93] Zob. § 7.

zapośredniczone przez świat. Diltheyowska proweniencja tej struktury wydaje się niepodważalna[94].

Dilthey, opisując relację człowieka z życiem i otoczeniem, używa jeszcze jednego określenia, które mogło zwrócić uwagę Heideggera. Próbując określić relację części do wyznaczającej jej sens całości historycznego świata, Dilthey używa określenia „znaczącość", „oznaczoność" (*Bedeutsamkeit*). Pisze np. że „każda część tej całości historycznej ma swoją znaczącość dzięki stosunkowi do całości epoki lub okresu"[95]. Część może się pojawić jako posiadająca znaczenie dzięki swojemu odniesieniu do całości. Właśnie ta relacja jest decydująca i pozwala na wyodrębnienie znaczącego elementu. To uwikłanie w szerszy kontekst świata nazywa Dilthey „znaczącością". „Znaczącość jest określonością znaczenia pewnej części dla całości, powstającą na gruncie związku oddziaływań"[96]. Znaczącość jest nie tyle znaczeniem jakiegoś elementu, ale tym, co pozwala części mieć znaczenie. Znaczenie nie oznacza tu jakiegoś idealnego bytu związanego w tajemniczy sposób z bytem realnym, ale specyficzne powiązanie części z całością. Można je opisać jako zajmowanie określonego miejsca w całości, a znaczącość będzie wtedy oznaczała tyle, co wyznaczenie tego miejsca. Podkreśla przy tym Dilthey, że „znaczącość […] jako określoność członu znaczeniowego na podstawie całości, jest odniesieniem życiowym, nie zaś relacją intelektualną bądź włączaniem rozumu, myśli w część zdarzenia. Znaczącość zostaje wydobyta z samego życia"[97]. Nie chodzi o myślowe ustosunkowanie się do czegoś, ale raczej powiązanie, które powstaje przy udziale pełni życia w świecie. Pojęcie to jest dla poniższych rozważań o tyle istotne, że strukturę świata Heidegger określa właśnie jako *Bedeutsamkeit*. Podobieństwo nie ogranicza się tu do użycia tego samego słowa. Ważniejsze jest to, że Heidegger wykorzystuje model konstytucji znaczenia, który proponuje Dilthey. Według niemieckiego fenomenologa znaczenie rzeczy wyłania się z całokształtu związków łączących *Dasein* z otaczającymi rzeczami. Widać tu wyraźnie, że Heidegger, wypracowując swoje określenie *Dasein* jako bycia-w-świecie, dużo zawdzięcza Diltheyowi. Pierwszy raz dochodzi tu też do głosu bardzo istotny charakter

[94] Paczkowska-Łagowska, zwracając uwagę na wspomniane „tkwienie w życiu", również łączy je z Heideggerowskim „byciem-tu-oto" (*Da-sein*), tyle że odnosi je bezpośrednio do rozumienia (zob. E. Paczkowska-Łagowska, *Logos…*, *op. cit.*, s. 72). Ma oczywiście rację, ponieważ kluczową strukturą *Dasein* jest rozumienie wyrażające zażyłość z własnym byciem, a „bycie wewnątrz" Diltheya z pewnością niesie ze sobą już ten aspekt uczestnictwa, który Heidegger później precyzyjnie wyodrębni. W swoim porównaniu ograniczam się jednak do otwartości jako bycia-w-świecie, ponieważ wydaje się, że owo „wewnątrz" wskazuje przede wszystkim na otwarcie na to, jak jesteśmy, a w czym uczestniczymy poprzez świat. Rozumienie będzie tylko jednym z trzech charakterów tej otwartości.

[95] W. Dilthey, *Budowa…*, *op. cit.*, s. 124 [s. 155]. Przekład zmodyfikowany, tłumaczka oddaje *Bedeutsamkeit* jako „doniosłość", ja jako „znaczącość". Dotyczy to również dwóch następnych cytatów.

[96] *Ibidem*, s. 236 [s. 238–239].

[97] *Ibidem*, s. 238 [s. 240].

cechujący tak Diltheyowskie, jak Heideggerowskie ujęcie rzeczywistości, w której żyjemy – ta rzeczywistość jako całość jest znacząca. Droga ta wiedzie wprost do przeformułowania tradycyjnego modelu sensowności.

Zanim przejdziemy do następnej części, w której problem sensowności zostanie omówiony szerzej, zwrócimy się jeszcze ku dwóm aspektom życia, które pozostają blisko powiązane z tą problematyką. Dla Diltheya życie jako całość nie jest trwałym, niezmiennym zasobem, lecz rzeczywistością zmienną, której znaczenie „się dzieje". Do struktury sensu zostaje w ten sposób wprowadzony wymiar czasu. Faktyczność nauk historycznych wskazuje na to, że człowiek może odnosić się do swojej przeszłości, że znany mu jest i na co dzień w jego życiu obecny wymiar tego, co już przeminęło. Diltheyowi nie chodzi jedynie o naukowy czy codzienny wymiar partycypacji jednostki w swojej przeszłości. Oba te wymiary wskazują na to, że samo życie jest dziejowe, a jednostka „rozumie dzieje, ponieważ sama jest istotą historyczną"[98]. Przeszłość nie jest tym, co zniknęło, pozostawiając miejsce dla teraźniejszości, którą spotka przecież ten sam los, ale jest nieodłącznym wymiarem ludzkiego jestestwa, kształtującym jego sens. „Dzieje – mówi Dilthey – […] są pod względem kategorialnym dalszą artykulacją stosunku części do całości"[99]. Znaczącość, określająca znaczenie poszczególnej rzeczy, ma charakter dziejowy. Znaczenie nie unosi się w powietrzu, ale jest możliwe tylko dzięki dziejowości całości, z której wyrasta. W innym miejscu Dilthey pisze, że „dzieje mają nas pouczyć o tym, czym jest życie. One same z kolei zdane są na życie, którego są upływem w czasie, dlatego w nim mają swoją treść"[100]. Pokazuje się tu wzajemna zależność życia i dziejów. Życie w swoim przebiegu staje się zrozumiałe, a depozytariuszem tej zrozumiałości są dzieje, które pozwalają życiu zrozumieć siebie. Właśnie ze względu na swój dziejowy charakter całokształt strukturalny życia jest też przez Diltheya nazywany nabytym. Ludzka istota zawsze zdana jest na relacje ze światem, które przejęła w swoim dziedzictwie i nigdy nie może się od nich uwolnić. Dla Heideggera jest to jedno z kluczowych odkryć Diltheya. Tak jak i samo życie, dzieje nie są czymś dodatkowym, doczepionym zaledwie do bytu ludzkiego, ale kształtują jego rzeczywistość.

Znowu powraca tu pytanie o sens bycia życia, tym razem rozważanego w aspekcie jego dziejowości. W wykładach w Kassel Heidegger mówi, że „Dilthey przedarł się do realności, która we właściwym sensie jest w sensie bycia dziejowym, do ludzkiego *Dasein*. Dilthey

[98] *Ibidem*, s. 118.
[99] *Ibidem*, s. 242.
[100] *Ibidem*, s. 268 [s. 262]. Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Przede wszystkim oddaję *Geschichte* jako „dzieje", a nie jako „historia".

doszedł do tego, by tę realność przywieść do daności. Określa ją jako żywą, wolną i dziejową. Nie stawia jednak pytania o dziejowość samą, pytania o sens bycia, o bycie bytu" (KV, 131). Z jednej strony uważa Heidegger, że Dilthey dociera do bycia tego, co dziejowe, do życia człowieka i jego realności, z drugiej zaś uznaje, że o to bycie nie pyta. W podobnym kierunku zmierza interpretacja filozofii Diltheya w *Byciu i czasie*, gdzie Heidegger wprost uznaje wyższość stanowiska przyjaciela Diltheya, hrabiego Yorcka, który – w przeciwieństwie do samego Diltheya – odróżnia to, co historyczne od tego, co bytowe, ontyczne[101]. Wydaje się, że Heideggerowi chodzi o to, że Dilthey, posługując się tradycyjną terminologią, nie dostrzega tego, że dotarł do samego bycia, które wymaga zupełnie innych środków badawczych niż byt. Dilthey mówi więc o byciu nie zdając sobie z tego sprawy i cały czas myślowo pozostaje w obszarze bytu. Brak mu narzędzi, by porzucić dotychczasowy język i postawić inne pytanie.

To zagadnienie prowadzi do kolejnego – i zarazem ostatniego spośród omawianych w tej części – charakteru życia, do jego niezgłębialności i irracjonalności. Według Diltheya „w każdej ogólnej właściwości życia tkwi bowiem pewne odniesienie do znaczenia życia w ogóle, a zatem coś, czego zupełnie nie da się zgłębić"[102]. W życiu pozostaje jakaś pierwotna, niezgłębialna reszta, której żadna myśl nie jest w stanie wydobyć, „zracjonalizować" i nad którą nigdy nie zapanuje. Heidegger również kładzie silny nacisk na skończoność ludzkiego bycia, którą możemy tu skrótowo określić jako konieczność zdania na własne bycie[103]. Człowiek swojego życia nie stwarza i nigdy nie zdobywa nad nim pełnej władzy. Intencje Diltheya i Heideggera wydają się tutaj zbieżne – życie zawsze nas przerasta, nie pozwala się okiełznać i stanowi zadanie, którego nie jesteśmy w stanie w pełni wypełnić. Jednak Dilthey dookreśla ową niezgłębialność życia w sposób, którego Heidegger nie może zaakceptować. Wskazuje on na fundamentalną irracjonalność życia, która uniemożliwia jego całkowitą pojmowalność[104]. U podstaw dziejów ma leżeć „irracjonalna faktyczność"[105], która zawsze pozostaje poza zrozumieniem, stanowiąc pierwotną aktywność, napędzającą ruch dziejowego życia. Heidegger nie zgodzi się z taką optyką. W kilku miejscach wykładu z 1920 r. mówi wprost, że para pojęć „racjonalne – irracjonalne" ma charakter teoretyczny (np. GA 59, 26). Myślenie, które posługuje się takim przeciwstawieniem zawsze zdane jest już na to, co racjonalne, wobec

[101] Zob. BiC, § 77. Paragraf ten jest trochę zmienioną wersją pierwszej części (nieopublikowanego) artykułu Heideggera z 1924 r., taką samą interpretację można więc też znaleźć w GA 64, 7–15. Pokazuje to wyraźnie, że wykładnia Heideggera, którą przywołuje w *Byciu i czasie* jest starsza niż wykłady w Kassel.
[102] W. Dilthey, *O istocie filozofii*, w: *idem, O istocie…*, *op. cit.*, s. 82.
[103] Nacisk na ten aspekt życia kładzie w swojej interpretacji relacji łączącej filozofie Diltheya i Heideggera Daniel Sobota, zob. D.R. Sobota, *Źródła…*, T. II, *op. cit.*, s. 71–83.
[104] Zob. W. Dilthey, *Budowa…*, *op. cit.*, s. 208.
[105] *Ibidem*, s. 303.

którego zostaje wypracowane pojęcie tego, co nieracjonalne. Oba określenia są w pełni zależne od rozumności, która w jednym przypadku jest przyznawana, w innym zostaje odmówiona. W optyce myślenia zakładającego tę dychotomię za oczywistą to, co irracjonalne jest racjonalizowane i dostosowywane do form, które są dla niego nieodpowiednie. Słusznie zauważa Jae-Chul Kim, że:

> w wymiarze życia nie chodzi o to, by irracjonalnego doświadczać i je ewentualnie racjonalnie schematyzować, ale o to, by faktyczne życie jako «nie-obiektywizowalne», «znaczące» (tzn. światowe), «czasowe» (tzn. historyczne albo dziejowe) i «jaźniowe» (tzn. jako siebie albo egzystencję) przyjąć i w ten sposób z powrotem trafić do źródła życia[106].

Wydaje się, że właśnie dlatego mówi Heidegger w 1925 r., że to odkrycia Husserla – intencjonalność i naoczność kategorialna – „pozwolą na nowo postawić pytanie Diltheya" (KV, 133). Jak już widzieliśmy, Husserl dostarcza Heideggerowi środków do zapytania o bycie. Dzięki naoczności kategorialnej bycie staje się czymś jawnym, ale jawność ta jest całkowicie odmienna od tej, która przynależy do bytu. Przy użyciu narzędzi fenomenologii życie i jego struktury będą mogły zostać odsłonięte w swojej apriorycznośći, która nie daje się sprowadzić ani do sfery bytowej, ani do czysto formalnego obszaru i która jednocześnie stoi poza przeciwieństwem racjonalne – irracjonalne. Cała różnorodność życia, którą tak wspaniale Dilthey opisuje, okaże się zaledwie bogactwem przedmiotowych korelatów życia, które muszą zostać ukazane w horyzoncie swojego źródła.

Rozważania tej części pokazały, że życie w filozofii Diltheya odsłania się jako znacząca całość, która jest pierwotna wobec elementów, którym pozwala się ujawnić. Całość ta stanowi znaczący związek odniesień, łączący jaźń z otoczeniem, związek, który nigdy nie jest tworzony przez człowieka od zera, ale który kształtuje jego zrozumienie życia zanim jeszcze zda on sobie z tego sprawę. Te wszystkie charaktery życia znajdują swoje odzwierciedlenie w tym, jak Heidegger pojmuje ludzkie bycie. Powyższa analiza zostanie teraz uzupełniona pytaniem o sposób, w jaki człowiek przyswaja życie, sposób, który wymusza na nim samo życie.

B. Przeżycie – rozumienie – wyraz

Choć bezpośredni obszar zainteresowania poniższych rozważań będzie wyznaczać obecna w pismach Diltheya triada przeżycia, rozumienia i wyrazu, u podstaw tych analiz spoczywać będzie fenomen, który można uznać za czwarte odkrycie Diltheya: zrozumiałość życia z niego samego. Jak zobaczymy, fenomen ów stanowi kwintesencję hermeneutyczności namysłu Diltheya i kładzie podwaliny pod myśl Heideggera. W porównaniu z nim, trzy

[106] J.Ch. Kim, *Leben…*, *op. cit.*, s. 94.

poprzednie odkrycia uznać należy za wstęp, który może zostać rozjaśniony przez blask tego ostatniego, zyskującego w ten sposób priorytet wśród pozostałych.

W 1925 r. Heidegger wyróżnia trzy drogi, które Dilthey wypracował w celu uzyskania dostępu do dziejów: (1) naukowo-historyczną, (2) teoriopoznawczą i (3) psychologiczną (KV, 123). Co łączy je wszystkie, to nadrzędny cel, którym jest odpowiedź na pytanie o rzeczywistość życia. Nawet droga teoriopoznawcza, która wyraża metodologiczne zainteresowania Diltheya i prowadzi do oddzielenia nauk humanistycznych od przyrodniczych ostatecznie sprowadzać się ma do pytania o życie. Jednak kluczem pozwalającym otworzyć horyzont zapytania o samo źródło życia ma być droga ostatnia, której wyrazem jest psychologia Diltheya. Psychologii tej wcale nie chodzi o odróżnienie nauki o faktach psychicznych od nauki o faktach fizjologicznych, jest to psychologia realna, nazywana też antropologią, która celem swoich badań czyni człowieka w jego całości (KV, 125). Potwierdza to sam Dilthey, mówiąc, że „największą tajemnicą jest dla człowieka on sam. Nauką wszakże, która ma do czynienia z tym najwyższym fenomenem, jest psychologia realna”[107]. Dilthey nie chce badać człowieka jako rzeczy przyrodniczej, ale zamierza poznać byt ludzki w jego całokształcie, pragnie zgłębiać tajemnicę jego życia. Dlatego też psychologia nie ma nic wspólnego z badaniem izolowanej jednostki w warunkach klinicznych, ale raczej – jak powie Heidegger – „stoi w związku ze światem siebie; to, co psychologiczne nie jest niczym innym jak eksplikacją doświadczenia świata siebie (*selbstweltliche Erfahrung*)” (GA 59, 162). Nauka ta ma wydobywać to, jak doświadczamy siebie w świecie, który nas otacza. Choć mówi się tu o psychicznym życiu (*seeliches Leben*) i o przeżyciu (*Erlebnis*), nie chodzi o fenomeny psychiczne, ale o sposób, w jaki człowiek przeżywa siebie, w jaki jest sam sobie dany.

Dostęp do psychicznego życia ma gwarantować u Diltheya wewnętrzne spostrzeżenie (*innere Wahrnemung*), które Heidegger nazywa też wewnętrzną naocznością. Ten ostatni podkreśla zarazem, że nie chodzi o Husserlowską refleksję cechującą się absolutną pewnością (GA 59, 161). Nie można tu też mówić o introspekcji, rozumianej jako przyglądanie się wewnętrznym stanom. Choć celem tego spostrzegania jest to, co psychiczne, to zawsze kieruje się ono ku pewnemu całokształtowi czy związkowi życia psychicznego. Dilthey pisze, że badane są tu „wszystkie możliwości zachowania się umysłu ludzkiego wobec zagadki świata i życia”[108]. Wewnętrzne spostrzeżenie jest nakierowane na ludzkie życie w jego całościowym odniesieniu do świata, dlatego ma ono charakter badania nie teoriopoznawczego, ale psychiczno-dziejowego (GA 59, 166). Psychologia Diltheya, mając charakter opisowy

[107] W. Dilthey, *Novalis*, w: *idem*, *Pisma…*, *op. cit.*, s. 362.
[108] *Idem*, *O istocie…*, *op. cit.*, s. 40.

(*beschreibend*) i analityczny (*zergliedernd*), nie ma wyjaśniać i redukować tego, co psychiczne do rzekomo pierwotniejszej warstwy, ale ma to opisywać. Robi to przy tym w specyficzny sposób, który domaga się charakterystycznego pośrednictwa. Materiału do analizy dostarczają jej „źródła pisane relacjonujące przeżycia osobiste wybitnych indywidualności, jak pamiętniki, listy, wyznania i zwierzenia z najintymniejszych autentycznych odczuć”[109]. Psychologia jest nauką opisującą przeżycia leżące u podstaw procesu twórczego prowadzącego do powstania wielkich dzieł i kierujące ludźmi nadającymi bieg historii świata. Życie takich ludzi zostawia wyraźne ślady, które stanowią żywotne świadectwo sensu minionych epok. Bieg wewnętrznej naoczności prowadzi zawsze torem zapośredniczenia rozumienia tego, co psychiczne przez to, co samo z przeżyć powstało i w jakiś sposób zachowało w sobie te przeżycia. Pierwszy raz wyłania się w tym miejscu triada przeżycia, jego wyrazu i zrozumienia.

Opracowując swoją realną psychologię, Dilthey wypracowuje metodę, którą określa jako odtwórcze przeżywanie (*Nacherleben*). Opiera się ona na idei, zgodnie z którą coś, co zostało przeżyte i wyrażone może zostać przeżyte ponownie. Przy czym nie chodzi tutaj o konkretną jednostkową sytuację, której doświadczył autor dzieła, ale o układ całokształtu jego życia psychicznego, który leżał u podstaw danego przeżycia, wyrażonego następnie w dziele. Ów układ musi najpierw zostać odnaleziony w tym, co ma zostać zrozumiane, a „jest to możliwe jedynie wówczas, gdy powiązanie życiowe, zachodzące w naszym własnym przeżywaniu i doświadczane przez nas w niezliczonych wypadkach, jest zawsze obecne i gotowe wraz ze wszystkimi tkwiącymi w nich możliwościami”[110]. Mogę przeżyć odtwórczo coś, co przeżył ktoś inny tylko dlatego, że i moja struktura życia psychicznego dopuszcza możliwość takiego przeżycia, a dopuszcza ją, ponieważ struktura twórcy i odbiorcy jest taka sama. Odtwarzam w sobie coś, czego doświadczył inny człowiek, co potem utrwalił i co w tej postaci trafiło do mnie. We własnym przeżyciu uzupełniam wtedy pewne zarysy, które zostają niejako od zewnątrz odczytane z danego wyrazu[111]. Kluczowy pozostaje jednak ów „zawsze obecny” związek, życiowe powiązanie, które najpierw daje punkt wyjścia dla powstania ekspresji, a potem pozwala ją na nowo przemienić w życie dzięki rozumieniu[112].

Wraz z rozwojem swojego namysłu Dilthey poszerza zakres pojęcia rozumienia. Początkowo stanowi ono podstawową metodę nauk humanistycznych. W *Powstaniu hermeneutyki* rozumienie jest określane jako „proces, w którym na podstawie znaków z

[109] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 89.
[110] W. Dilthey, *Budowa…*, *op. cit.*, s. 201–202.
[111] Zob. W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, w: *idem*, *Pisma…*, *op. cit.*, s. 291.
[112] *Idem*, *Budowa…*, *op. cit.*, s. 202.

zewnątrz dostarczanych przez zmysły poznajemy sferę wewnętrzną”[113]. To, co wewnętrzne to sfera psychiczna, która przejawia się w tym, co wyrażone. Rozumienie jest tu ujmowane jako pewien akt poznawczy przenikający przez wierzchnią warstwę wyrazu do sensu, który niesie on ze sobą. Rozumienie czegoś, czego sens został utrwalony w taki sposób, że możliwe staje się wielokrotne zwracanie się do niego, jest przez Diltheya nazywane wykładnią albo interpretacją[114]. Ponieważ, jak uznaje niemiecki filozof, życie najpełniej może się wyrażać i utrwalać w języku, centralne miejsce zajmuje wykładnia tekstu[115]. Hermeneutyka jako teoria takiego rozumienia staje się wtedy „teorią interpretacji pomników piśmiennictwa”[116]. W *Budowie świata historycznego* zachodzi pewna zmiana, ponieważ akcent jest kładziony po prostu na rozumieniu ludzkiej rzeczywistości, przez co owo rozumienie „oznacza nie tylko pewien swoisty zabieg metodyczny”[117]. Staje się ono przynależnym każdemu człowiekowi sposobem odnoszenia się do otaczającej go rzeczywistości, bowiem „dokonuje się w odniesieniu do wszystkich zewnętrznych wydarzeń życia”[118]. Dilthey nie ogranicza już swoich zainteresowań do wykładni tekstów. Wyróżnia rozumienie elementarne, które „wyrasta najpierw z potrzeb życia praktycznego”[119], a obok niego stawia rozumienie wyższe, umożliwiające przyswajanie wytworów kultury. Choć to drugie zbudowane jest na rozumieniu elementarnym, w którym zwykle żyjemy, to jest uznawane za ważniejsze, ponieważ stanowi zadanie człowieka, zadanie, którego realizacja – choć nigdy nie może zostać doprowadzona do końca – pozwala mu przybliżać się do poznania siebie.

Dzięki rozbudowaniu pojęcia rozumienia, nie tylko poszerza się obszar wyrazów przeżyć, które mogą być rozumiane, ale również jego pojmowanie. Wszystko, co człowieka otacza „jest przezeń rozumiane jako życie i duch, który się w nim zobiektywizował. Ławka przed drzwiami, cieniste drzewo, dom i ogród mają pośród tych obiektywizacji swój charakter i znaczenie. W ten sposób życie każdej jednostki wytwarza właściwy sobie świat”[120]. Wyraz przeżycia jako to, w czym utrwaliła się jego żywotność jest obiektywizacją jako przedmiotem znaczącym. Słusznie zauważa Paczkowska-Łagowska, że „wszelka «przedmiotowość», na którą pada uwaga hermeneuty zostaje ujęta jako jednostka znaczeniowa, której odpowiadają pewne

[113] W. Dilthey, *Powstanie…*, *op. cit.*, s. 292.
[114] *Ibidem*, s. 293.
[115] *Ibidem*, s. 293–294.
[116] *Ibidem*, s. 295.
[117] W. Dilthey, *Budowa…*, *op. cit.*, s. 70.
[118] *Ibidem*, s. 249.
[119] *Ibidem*, s. 193.
[120] W. Dilthey, *Typy…*, *op. cit.*, s. 121.

intencje sensotwórcze”[121]. Ciągły ruch życia ujawnia się jako aktywność nadawania sensu. Przeżywanie ujawnia się jako tendencja życia do zamykania kipiącego w nim sensu w wyrazie. Gdy znaczenie zostaje nadane i utrwalone, życie zatrzymuje się w tym miejscu i zamiera, ale robi to w taki sposób, że pozostawia sobie uchyloną furtkę, przez którą może powrócić. Odtwórcze, ponowne przeżywanie musi się dostać do obiektywizacji przez tę furtkę, bo tylko w ten sposób zastygłe znaczenie może powrócić do nurtu życia. Ten mechanizm to oczywiście rozumienie, które pozwala na przyswojenie języka, pomników historii, innych, ale także świata codziennego życia. Wspominany już wielokrotnie związek życia odsłania się teraz jako sensotwórcza dynamiczna siła, która ciągle postępuje naprzód, pozostawiając za sobą, niczym skamielinę, utrwalony sens. Taki wyraz życia może stać się źródłem, z którego odczytana zostanie całość życia, bo w każdym zastygłym znaczeniu ta całość tkwi i domaga się przyswojenia w rozumieniu.

Tak pojmowane rozumienie nie jest wcale czymś różnym od życia. Jest raczej ruchem samego życia, w którym przychodzi ono do siebie i staje się dla siebie zrozumiałe. Dlatego mówi Dilthey, że „podmiot wiedzy jest tu jednością ze swoim przedmiotem”[122]. Ten „podmiot” jako życie, które sens rozumie i odczytuje, jest zarazem „przedmiotem” – tym samym życiem ujętym od strony nadawania sensu. Życie samo, niejako wychodząc z siebie, rozwija się i płynie dalej, stale jednak powracając do tego, co pozostawiło za sobą. Świat ducha obiektywnego, jak określa Dilthey świat obiektywizacji, staje się dla życia dziejowym „medium”[123] zrozumiałości. W tej zrozumiałości człowiek uczestniczy i tylko dzięki temu uczestnictwu może zrozumieć samego siebie i rzeczywistość, w której żyje. Ponieważ świat jest dziejowy, same dzieje odsłaniają się jako rezerwuar sensu, który pozwala odkrywać kolejne warstwy znaczenia skrywane przez tajemnicę życia. Jaźń rozumiejąca nie jest dodatkiem, ale koniecznym elementem nieustannego ruchu życia. Dilthey powie, że „prakomórką świata dziejowego jest przeżycie, w którym podmiot w związku oddziaływań życia znajduje się (*sich befindet*) w swoim środowisku”[124]. Nie chodzi tu o odizolowaną jednostkę, ale o ruch odnoszenia się do własnego świata, który pozwala człowiekowi znaleźć w nim swoje miejsce i w ten sposób odkryć swoje znaczenie. Jest on kluczowy tak dla rozumienia tego, co zobiektywizowane, jak i dla samego obiektywizowania, czyli utrwalania sensu. Życie z jednej strony daje się

[121] E. Paczkowska-Łagowska, *Logos…*, *op. cit.*, s. 59. Zob. też: H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2007, s. 110.
[122] W. Dilthey, *Budowa…*, *op. cit.*, s. 172.
[123] *Ibidem*, s. 194.
[124] *Ibidem*, s. 132 [s. 161]. Przekład nieznacznie zmieniony. Tłumaczę *sich befinden* jako „znajdować się”. Za pomocą tego słowa Heidegger będzie określał jeden z charakterów otwartości „położenie” (*Befindlichkeit*) – do tego podobieństwa jeszcze wrócimy.

zrozumieć, z drugiej przyswaja samo siebie poprzez jaźń, która stanowi jądro związku przeżyć. Można powiedzieć, że zachodzi tu kolisty ruch, prowadzący sensotwórczą dynamikę od przeżywania (poprzez wyrazy-obiektywizacje) do rozumienia, przez które sens wraca do życia. Rozumienie tym samym jest nie tylko ujęciem tego, co przeżyte, ale również jego realizacją[125]. Zaznaczmy też, że koła tego nie można pojmować jako zamykania kręgu sensu. Rozumienie wyrazu i powtórne wcielenie w życie sensu modyfikuje go, okazując się tym samym kolejnym etapem sensotwórczej aktywności.

Jako filozof orientujący się na rozumienie ludzkiej rzeczywistości, a nie tylko jej określonych przejawów, Dilthey staje się twórcą „hermeneutycznego filozofowania"[126]. Jego myśl nie skupia się tylko na rozumieniu jako metodzie, nie jest tylko teorią interpretacji tekstów kulturowych, hermeneutyką filozoficzną, ale zaczyna być filozofią hermeneutyczną, filozofią pojmującą człowieka jako byt rozumiejący rzeczywistość, który zawsze dysponuje już pewnym rozumieniem swojego otoczenia i nie może poza nim funkcjonować[127]. Sama ta filozofia jest już pewnym rozumieniem życia, czyli aktywnością samego życia. Życie pozwala się zrozumieć i samo siebie rozumie, dlatego Dilthey twierdzi, że „życie należy zinterpretować na podstawie samego życia"[128]. To ono leży u podstaw każdej znaczącej rzeczy i dlatego od niego musi wychodzić każda próba, która chce podjąć pytanie o rzeczywistość. Diltheyowi udaje się w ten sposób samą rzeczywistość człowieka uhermeneutycznić[129], czyli ukazać, że bycie człowieka polega przede wszystkim na rozumieniu.

Ten wszechobecny ruch rozumienia, który wypływa z życia i do niego powraca może zostać wykorzystany jako klucz do odczytania filozofii Heideggera. Wielu komentatorów zauważa, że poruszająca się po kole triada Diltheya przenika do Heideggerowskiej filozofii jako triada kształtująca otwartość *Dasein*[130]. Położenie, rozumienie i mowa stanowią filary tej otwartości i rzeczywiście daje się tu dostrzec pewne pokrewieństwo z propozycją Diltheya. Jak już wskazaliśmy, sam Dilthey określił przeżycie jako położenie, znajdowanie się (*sich*

[125] Zob. W. Torzewski, *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2012, s. 34–35.
[126] E. Paczkowska-Łagowska, *Logos…*, *op. cit.*, s. 90.
[127] Odnośnie do bardziej szczegółowego opisu rozróżnienia między hermeneutyką filozoficzną a filozofią hermeneutyczną zob. G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna"?*, przeł. D. Domagała, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, T. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1994, s. 41–67.
[128] W. Dithey, *O istocie…*, *op. cit.*, s. 48.
[129] Określenie to znajduje się w: E. Paczkowska-Łagowska, *Logos…*, *op. cit.*, s. 205. To ono stało się inspiracją dla tytułu niniejszego paragrafu.
[130] Zob. np. T. Kisiel, *The Paradigm Shifts of Hermeneutic Phenomenology: From Breakthrough to the Meaning-Giving Source*, "Gatherings: The Heidegger Circle Annual", 4 (2014), s. 6.

befinden) w świecie[131]. Znaczące są też same uwagi Heideggera kierowane pod adresem ujmowania przeżycia przez Diltheya. Pisze Heidegger, że przeżycie jest „doświadczeniem siebie (*Selbsterfahrung*) przez samo psychiczne życie, tzn. niczym innym jak doświadczeniem siebie przez człowieka, o ile jest on określony przez jakiś świat" (KV, 128–129). To doświadczenie nie jest czymś zasadniczo różnym od rozumienia, ale jest „pewną wstępną formą (*Vorform*) rozumienia" (GA 59, 166). Ta wstępna forma oznacza, że przeżycie niesie już w sobie rozumienie, że chce zostać przyswojone i zrozumiane, a nawet, że samo już jest rozumieniem, ale jeszcze nie w pełni rozwiniętym. Położenie, o którym mówi Heidegger można określić podobnie. Jest ono polem, które rozumienie podejmuje i dlatego oba są momentami otwartości, które wzajemnie się określają. U Diltheya ruch ten zapośredniczony jest jeszcze przez wyraz czy ekspresję i ten punkt do triady Heideggera nie pasuje. Wyraz jest u Diltheya czymś, co życie petryfikuje i niejako w sobie kondensuje, pozostając zarazem otwartym na umożliwiany przez rozumienie powrót do życiowej aktywności. Z kolei mowa, współkonstytuująca w *Byciu i czasie* otwartość, raczej umożliwia dopiero artykułowalność, ale sama nie jest konkretną ekspresją. Trzeba też wziąć pod uwagę rozległy zakres obszaru wyrazów życia, który w ostatniej fazie filozofii Diltheya obejmuje wszelkie znaczące przedmioty. Taka sfera to u Heideggera po prostu sfera bytu i dlatego triadę Diltheya można odnaleźć w *Byciu i czasie*, ale raczej nie w formie, którą się zwykle proponuje. Rozumienie bytu jest umożliwiane przez zrozumienie jego bycia, czyli przez umieszczenie bytu w całości dziejowej zrozumiałości bycia, którą Heidegger nazywa światem. W tej całości zawsze jakoś już się odnajdujemy (*sich befinden*), zawsze jest nam ona jakoś dostępna i pozwala nam przyswoić te możliwości, które nasze położenie w niej otwiera. Byt staje się zrozumiały tylko w świetle tych możliwości. W ten sposób triada Diltheya, odarta z wątków epistemologicznych, zostaje zaimplementowana na poziomie ontologicznym, określając sposób bycia człowieka.

Pomysł, by życie pojąć z niego samego przenika na wskroś całą filozofię Heideggera, która właśnie dzięki tej idei staje się pełnoprawną filozofią hermeneutyczną. To Dilthey odkrywa przed Heideggerem, że życie jest rozumiane i domaga się rozumienia, a zatem również i to, że dostęp do niego ma charakter rozumiejący. Już w 1920 r., gdy Heidegger opisuje ów dostęp jako wewnętrzne spostrzeganie, podkreśla zarazem, że przynależy do niego pewna „wewnętrzna intelektualność (*innere Intellektualität*)" (GA 59, 163). Dzięki niej wewnętrzne spostrzeżenie „artykułuje się w sobie samym" (GA 59, 163). Zdaniem autora *Bycia i czasu* Dilthey nie czyni tej intelektualności problemem. Życie unaocznia samo siebie i jako takie daje

[131] Zob. W. Dilthey, *Budowa…*, *op. cit.*, s. 132 [s. 161].

się też zrozumieć, ale o możliwość tego unaocznienia trzeba zapytać. Nie wystarczy powiedzieć, że w człowieku tkwi związek, który „jest zawsze obecny i oddziałuje nieświadomie”[132], zwłaszcza że związek ten jest przez Diltheya rozumiany jako trwały kościec przejawiający się we wszystkich ludzkich działaniach. Jako warunek rozumienia sam musi być jakoś rozumiany, jakoś zakładany, ale pytanie o sposób tego rozumienia, o tę konieczną obecność, towarzyszącą rozumiejącemu zawsze i wszędzie, nie zostaje postawione. Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę późniejsze, poszerzone pojęcie rozumienia, Dilthey uznaje tylko jeden kierunek drogi – od obiektywizacji do życia. Pojęcie rozumienia pozostaje tu *de facto* postawą ontyczną, intencjonalną. U Heideggera zaś rozumienie będzie przede wszystkim dotyczyło bycia i jako takie stanie się warunkiem możliwości rozumiejącej postawy ontycznej, o której mówi Dilthey.

Autorowi *Budowy świata historycznego* zarzuca Heidegger, że wkrada się w jego myślenie moment konstytucji, który uniemożliwia pojęcie świata na podstawie życia (GA 59, 165). Jak pisze, „metodą Diltheya jest «konstytucja» w związku życia: tylko to jest rozumiane, co w życiu i na podstawie życia się wyraziło; życie jest dostępne tylko w obiektywizacjach. W ich odtwórczym rozumieniu samo źródłowe życie jest wydobywane” (GA 59, 168). W 1920 r. idea konstytucji oznacza dla Heideggera realizowanie interesów teorii, a nie filozofii (choć odrębny status zostaje przyznany Husserlowskiemu pojęciu konstytucji). Ma ona odciągać od aktualnego *Dasein*, „wydawać to, co martwe jako żywe” (GA 59, 143). W odniesieniu do filozofii Diltheya oznacza to, że postulowany w jej ramach dostęp do życia, zamiast otwierać na nie, zasłania je. To, czym jest życie poza swoimi obiektywizacjami, odsłania się jako irracjonalne, więc podstawą jego ujmowania pozostaje *ratio*, rozum, coś, co samo jest tylko jednym z momentów życia. Tajemnicą życia jest to, czego nie może objąć rozum, a to, co wykracza poza jego granice, od razu staje się niedostępne. Dlatego badanie tej tajemnicy ma charakter racjonalizacji tego, co irracjonalne, co w oczach Heideggera równe jest zasłanianiu samego źródła. Rozum nie może tu stanowić kryterium dostępu i dlatego pytanie o życie w Diltheyowskiej filozofii życia okazuje się za mało radykalne. Pytając o samo życie, Dilthey odgradza się od niego tym, co jest wobec tego życia wtórne. Pojawia się tutaj ten sam zarzut, który został już postawiony przy okazji omawiania pytania o sposób bycia życia. Dilthey dociera do samego życia, do jego istoty, ale nie jest w stanie dostrzec w nim czegoś odmiennego od sfery przedmiotowej inaczej, niż poprzez uznanie życia za irracjonalne. Perspektywa bytu przysłania bycie, które jest widziane i tematyzowane, ale pozostaje jako takie nierozpoznane.

[132] *Ibidem*, s. 21.

Innymi słowy, życie nie zostaje tu poznane na podstawie samego życia, ale na podstawie tego, co się z niego wyrodziło. Nie tylko widzi Dilthey życie jedynie przez pryzmat jego obiektywizacji, ale rzutuje na nie ich sposób bycia, co prowadzi do tego, że życie pozostaje niezrozumiane. I choć może się wydawać, że Heidegger będzie postępował bardzo podobnie[133], bo trudno oczekiwać by bycie ujawniało się bez bytu (czy życie bez obiektywizacji), to jednak nie będzie on bycia odczytywał w perspektywie bytu, ale byt w perspektywie bycia. Ta zmiana orientacji możliwa jest dzięki temu, że to, co przez Diltheya jest jako całość życia (choćby irracjonalna) zawsze zakładane jako obecne, zostaje u Heideggera odpytane z uwagi na tę obecność, a następnie uznane za rozumiane i pierwotnie dostępne. Bycie nie milknie w bycie, ale stale „żyje" w nim jako jego zrozumiałość. Wydaje się, że Heidegger, podobnie jak Husserla oskarża o niefenomenologiczność, tak Diltheyowi zarzuca pewną niehermeneutyczność.

Jeszcze dwa zarzuty można postawić Diltheyowi, by dopełnić obraz jego filozofii, odmalowanej przez pióro Heideggera. Jak wspomnieliśmy w poprzedniej części, Dilthey uznaje, że poprzez „opór i nacisk świata zewnętrznego […] doświadczamy niezależnej rzeczywistości tego, skąd owe działania pochodzą"[134]. Dla Heideggera mówienie o niezależnej rzeczywistości chybia celu, ponieważ wszelka rzeczywistość jest sferą sensu, a „niezależność" to jedno ze znaczeń, przy pomocy których opisywany jest świat życia. W *Byciu i czasie* Heidegger zauważa, że opór zakłada już rozumienie świata, więc nie może służyć temu, by dowieść jego istnienia (zob. BiC, 267–268)[135]. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że Dilthey po swoim „fenomenologicznym zwrocie" wycofuje się z naiwnie pojmowanej niezależności. W *Budowie świata historycznego* nadal mowa jest o relacji impulsu i oporu, w której ma się wyrażać świat, ale zarazem Dilthey przyznaje, że „jego realność polega jedynie na tej życiowej relacji"[136], a kilka zdań dalej dopowie, że „nie ma w tym niczego z transcendencji względem świadomości"[137]. Słowa te dotyczą wprawdzie świata nauk humanistycznych, ale nie oznacza to, że Dilthey zapomina o świecie przyrody. W „przedmiotach zewnętrznych – czytamy – zobiektywizował się duch"[138], a „przyroda stanowi podłoże nauk humanistycznych"[139]. Świat fizyczny ma tutaj jedną funkcję: „dostarcza […] tworzywa całej tej dziedzinie, w której duch wyraził swoje cele, swoje wartości i swoją istotę"[140]. Nie postuluje się tu już naiwnie istnienia

[133] Zob. § 6.
[134] W. Dilthey, *Typy…*, *op. cit.*, s. 207.
[135] Zob. też GA 20, 294–295, 304–305.
[136] W. Dilthey, *Budowa…*, *op. cit.*, s. 233.
[137] *Ibidem*.
[138] *Ibidem*, s. 71.
[139] *Ibidem*.
[140] *Ibidem*.

niezależnego od podmiotu poznającego bytu, który stawia mu opór i w ten sposób wywołuje reakcję poznawczą. Bytowi zostaje wskazane miejsce w horyzoncie konstytucji sensu. Jednak nawet jeśli uznamy, że Dilthey unika ostatecznie naiwnej wiary w realność świata zewnętrznego i że przenosi swoje myślenie na grunt bliski fenomenologii, to pobrzmiewa w jego pismach wysłużona warstwowa struktura rzeczywistości, której wierny pozostawał również Edmund Husserl. Zarzut, na który naraża się tu filozofia Diltheya stanowi tylko konsekwencję nie dość radykalnego wypracowania pytania o bycie i funkcjonowania w ramach tradycyjnych pojęć i schematów myślowych.

Te wszystkie aspekty, w których myśl Diltheya okazuje się za mało radykalna, znajdują swoje zwieńczenie w proponowanym przez niego pojęciu filozofii. Z jednej strony jest ono dla Heideggera odkrywcze, bowiem filozofia ma się zwracać „przede wszystkim ku zagadce świata i życia”[141]. Znika też u Diltheya – mocno rzucający się w oczy u Husserla – problem motywów filozofii, bo „filozofia założona jest w strukturze człowieka”[142]. Nie jest ona czymś dla człowieka niezrozumiałym, ale jest w nim istotowo zakorzeniona. Życie jest zagadką, która domaga się zrozumienia i jako takie niesie ono już ze sobą filozofię, w której wszyscy w jakimś stopniu partycypujemy. Z drugiej jednak strony filozofia jest tutaj ruchem racjonalizującym, uspokajającym, dającym wytchnienie w natłoku życia. W tym miejscu otwiera się pytanie z jednej strony o jej związek z zapewnianiem światopoglądu, który pełni funkcję bezpiecznej przystani, oferującej człowiekowi oparcie i stabilność, z drugiej zaś o formę, którą przybrała ona u Diltheya jako postać świadomości historycznej[143]. Pojmowana jako świadomość historyczna, filozofia rozpoznaje światopogląd właśnie jako światopogląd i unika w ten sposób jego jednostronności i przyrodzonego mu roszczenia do jedyności i absolutności, przy czym sama siebie również postrzega jako dziejowo uwarunkowaną, więc niezdolną do zajęcia stanowiska wykraczającego poza historyczną względność. Mimo że takie pojmowanie filozofii osłabia jej absolutystyczne zakusy, to nie pozbawia jej tendencji do uspokajania kipiącej toni życia. Jak pisze Dilthey, „cokolwiek w pewnej epoce bądź w sercu człowieka jawi się jako chaos bądź pełen wrogości spór, ma ulec pojednaniu przez myśl; niejasne ma zostać rozświetlone, zaś to, co pojawia się bezpośrednio obok siebie, ma być zmediatyzowane i powiązane w strukturę”[144]. Filozofia ma wprowadzać myślowy ład i porządek wszędzie tam, gdzie go brakuje, ma wyodrębniać prawidłowości i struktury, gdy życie wydaje się ich

[141] *Idem*, *O istocie…*, *op. cit.*, s. 13.
[142] *Ibidem*, s. 54.
[143] Na takie rozumienie filozofii u Diltheya słusznie wskazuje E. Paczkowska-Łagowska, *Logos…*, *op. cit.*, s. 15.
[144] W. Dilthey, *O istocie…*, *op. cit.*, s. 108.

pozbawione. „Filozofia wytwarza świadomość jedności naszych doświadczeń, naszego działania, samego naszego życia; wznosi ową świadomość do poziomu myślenia pojęciowego”[145]. Nie chodzi przy tym o dostarczanie absolutnych podstaw czy wydobywanie prawd bezwzględnych, ale raczej o to, by życie stawało się siebie świadome[146]. W ten sposób filozofia, wypływając z życia, racjonalizuje je. Choć, tak jak rozumienie, jest zadaniem nieskończonym, w życie wprowadza spokój i strukturę, co dla Heideggera będzie oznaczało wygaszanie życia, uniemożliwienie mu ujawnienia się w nim samym. Jak zobaczymy, autor *Bycia i czasu* zaproponuje zupełnie inny model filozofowania, którego zadanie będzie odwrotne: wprowadzić radykalny niepokój w uspokajającą tendencję życia.

Rozważania tego paragrafu pokazały, że celem filozoficznego zapytywania Diltheya jest życie jako pewna całość, która warunkuje dopiero ujawnienie się poszczególnych elementów i ma charakter dynamiczny, odzwierciedlający dziejowy moment. Całość ta ujawnia się też jako niezbywalny moment rozumienia, dla którego zawsze pozostaje jakoś obecna, stanowiąc warunek możliwości przyswojenia obiektywizacji życia. Rozumiejąca postawa wobec rzeczywistości i napotykanych w niej rzeczy jest tak dla Diltheya, jak dla Heideggera jedynym właściwym punktem wyjścia zapytywania. Wszystko, co napotykane jest tylko utrwalonym, zastygłym sensem, który domaga się ponownego włączenia w, będącą jego źródłem, całość życia. Życie jawi się przy tym Diltheyowi jako bezbrzeżny, nieokiełznany i irracjonalny nurt, który z jednej strony cały czas prze do utrwalania sensu, którego udziela, z drugiej do ponownego ożywienia tego, co w ten sposób obumarłe. Ruch obiektywizowania odsłania się tym samym jako ruch, w którym życie daje siebie do zrozumienia. W konsekwencji jest ono rozumiane zawsze tylko od strony tego, co zobiektywizowane, resztę pozostawiając w mroku. W dynamice życia ujawnia się jego własna hermeneutyczność, która sprawia, że rzeczywistość jest jako rzeczywistość zawsze już rozumiana. Jednak z drugiej strony ta rzeczywistość, ponieważ nie jest w stanie wyczerpać potencjału życia, nigdy nie jest w pełni zrozumiana i nieustannie domaga się dalszego przyswajania.

Ta, obejmująca swoim zasięgiem cały byt, tendencja ku zrozumieniu całkowicie przenika myśl Heideggera. Rezygnuje on wprawdzie z mówienia o życiu i pyta o bycie, ale dzięki Diltheyowi dostrzega jego hermeneutyczność. Na gruncie filozofii Heideggera hermeneutyka nie jest pojmowana jako metoda czy teoria rozumienia, ale jako ruch bycia, w którym jest ono przyswajane. Bycie zawsze jest już dla człowieka zrozumiałe, a on sam uczestniczy w tym rozumieniu jako w pewnej całości, w której rodzi się sens rzeczywistości. Wydaje się, że te

[145] *Idem*, *Typy…*, *op. cit.*, s. 204.
[146] E. Paczkowska-Łagowska, *Logos…*, *op. cit.*, s. 65.

aspekty będą towarzyszyć Heideggerowi na przestrzeni całej jego filozoficznej drogi[147]. Inspiracje, których myśl Diltheya dostarczyła filozofii autora *Bycia i czasu* nie dają się sprowadzić po prostu do tożsamości punktu wyjścia czy uzyskania obszerniejszego materiału dla badań, które może podjąć Heideggerowska fenomenologia[148]. Przyjęcie za punkt wyjścia rozumiejącej postawy wobec całości rzeczywistości nie zmienia jedynie materiału fenomenologicznego badania, ale modyfikuje całą fenomenologię. Fenomen, rzecz sama, okazuje się tym, co rozumiane. Naoczność zostaje zastąpiona rozumieniem – nie o oglądanie chodzi, a o interpretowanie, które nigdy nie pozwala uzyskać absolutnie pewnych i ostatecznych wyników. Jednak droga do rzeczy samej musi być jeszcze radykalniejsza od tej, którą podjął Dilthey, filozofia nie może ruchliwości bycia wyciszać pojęciowymi schematami, ale jej zadaniem jest odsłonięcie jego istotowego niepokoju. Musi ona zrozumieć człowieka inaczej, niż to uczyniła filozofia życia – byt ludzki jest rozdarty, tak silnie zaangażowany w życie, że jego ruchu nie da się zamknąć w pojęciach. Filozofia musi pytać o człowieka w pełni jego zaangażowania w świat i samego siebie[149]. Musi go zobaczyć jako gubiącego się w świecie, stale strudzonego walką o siebie, co odciska piętno na samym filozofowaniu, które jest przecież częścią życia. To ostatnie musi się ujawnić w swoim dążeniu do zasłaniania siebie. Życie zwodzi samo siebie i tego fundamentalnego łudzenia nie uwzględnia ani Husserlowski, ani Diltheyowski namysł. By jeszcze radykalniej przeformułować rozumienie bycia i filozofowanie, musi Heidegger sięgnąć do źródeł myślenia religijnego, które otworzy przed nim bramy, których filozofia zwykle stara się nie przekraczać.

§ 3 Św. Augustyn – w duchu hermeneutyki zaangażowanej

Podobnie jak Dilthey i Husserl wydawali się początkowo postaciami, których myślowe szlaki nie mogą się połączyć, nie więcej wspólnych wątków da się w pierwszej chwili wyodrębnić w refleksji Diltheya i Augustyna. Ten pierwszy nie traktuje wprawdzie biskupa Hippony po macoszemu i pozwala mu zająć należne miejsce w historii filozofii Zachodu,

[147] Niekiedy uważa się nawet, że Heidegger, który po zwrocie mówił o dziejowości Bycia samego, dokonał podobnego przejścia, co Dilthey, który zwrócił się od badania związku psychicznego do dziejowości (zob. H. Boeder, *Dilthey „und" Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen,* „Phänomenologische Forschungen", 1984, Vol. 16, s. 174).

[148] Zob. R. Scharff, *Heidegger's "Appropriation" of Dilthey before Being and Time*, "Journal of the History of Philosophy", Volume 35, Number 1, January 1997, s. 107, 127.

[149] Słusznie zauważa Włodzimierz Lorenc, że Dilthey „jakby zapomina w trakcie filozofowania o samym sobie" (Zob. W. Lorenc, *Heidegger jako krytyk i następca Diltheya. Analiza poglądów Heideggera z okresu poprzedzającego* Bycie i czas, w: N. Leśniewski (red.), *Heidegger…, op. cit.*, s. 55). Chodzi o to, że sam siebie, jako tego tutaj żyjącego pozostawia poza obszarem zainteresowań filozofii.

jednak właśnie to sprawia, że dostrzega w Augustynie przede wszystkim postać historyczną. Rozpoznając w nim „najbardziej wnikliwego myśliciela”[150], który miał przeniknąć do samego podłoża chrześcijaństwa i zarazem przesunąć orientację namysłu ze świata zewnętrznego na duszę ludzką i świat wewnętrzny[151], Dilthey widzi w Augustynie jedynie etap rozwoju nauk humanistycznych, który cechowało odnalezienie pewności teoriopoznawczej w duszy człowieka. Namysł Augustyna, choć znaczący dla dziejów filozofii, zmierza w tej wykładni w stronę metafizyki i jej prawd wieczystych[152]. W poświęconym filozofii Augustyna wykładzie z 1921 r. Heidegger podsumowuje ustalenia Diltheya, konkludując: „Dilthey całkowicie błędnie zrozumiał wewnętrzny problem Augustyna” (FŻR, 158; GA 60, 164). Interpretacja Heideggera wiodła będzie w zupełnie innym kierunku. Zamiast szukać istoty myśli biskupa Hippony w naiwnej metafizyce, której pozostawała ona bez wątpienia wierna, niemiecki fenomenolog będzie chciał pokazać, w jaki sposób doświadczenie wewnętrzne rozsadza myślenie metafizyczne i prowadzi w zupełnie inne rejony – niepokoju, niepewności, wewnętrznego rozdarcia. Dla Heideggera Augustyn nie jest po prostu etapem w rozwoju zachodniej metafizyki, ale postacią, która wytyczyła nowy szlak pytaniu o egzystencję. W jego myśli dostrzega Heidegger próbę odsłonięcia nietematyzowanego wcześniej obszaru sensu, którego nie wolno pozostawiać na marginesie, jeśli byt ludzki ma zostać ujęty w swojej pełni.

Jeśli i tym razem chcielibyśmy wskazać największe – z perspektywy filozofii Heideggera – odkrycia filozofa, którego myśl staje się teraz ośrodkiem naszej analizy, moglibyśmy zgodzić się z Diltheyem, który, komentując dokonania Augustyna, mówi o „odkryciu realności we własnym wnętrzu”[153]. Odkrycie to domaga się jednak ujęcia z zupełnie innej perspektywy niż ta, która kieruje spojrzeniem autora *Budowy świata historycznego*. Realność, o której wspomina Dilthey, nie stanowi bowiem stabilnej i pewnej opoki, ale odsłania się w całym swoim rozchwianiu. Dlatego też pierwsze odkrycie prowadzi do drugiego: realność mnie samego nie stanowi gwaranta pewności, ale raczej nieustannie pulsującą pytajność, która nie pozwala na chwilę wytchnienia. Filozofii Augustyna zawdzięczamy dostrzeżenie pewnej dysproporcji w tym, kim jest dla siebie człowiek. Jawi się on sobie jako najbliższy, ale i zarazem najdalszy, a skoro w sobie tylko może znaleźć oparcie, to zdany jest na poszukiwanie, które nie zna kresu. Prowadzi to do trzeciego odkrycia, które można określić jako towarzyszące każdemu

[150] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* Erster Band, *Gesammelte Schriften* B. I, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft m.b.H., Stuttgart 1990, s. 258.
[151] Pisze nawet Dilthey, że świat oznacza dla Augustyna „fenomen świadomości” (*Ibidem*, s. 259).
[152] *Ibidem*, s. 261, 264.
[153] *Ibidem*, s. 259.

człowiekowi zapomnienie Siebie[154]. Byt ludzki od swojej drżącej realności ciągle się odwraca i szuka pewności, chcąc uciszyć pytanie, które w nim pobrzmiewa i zabrania mu udzielenia ostatecznej odpowiedzi. W ten sposób człowiek zapomina, kim jest. Odkrycia te stanowić będą podstawowe kierunki rozważań podjętych w tej części pracy. Myśli biskupa Hippony poświecił Heidegger dwa wykłady. Pierwszy, *Augustyn i neoplatonizm,* wygłaszany był w semestrze letnim w 1921 r. i skupiał się wokół interpretacji ks. X *Wyznań*. Drugi, znacznie krótszy, został przedstawiony w Byron w 1930 r. i podejmował problematyką czasu ks. XI. Osią poniższych rozważań będzie starszy z tekstów. Paragraf składa się z dwóch części: w pierwszej podjęta zostanie analiza Augustyńskiej drogi do pytania o siebie, a w drugiej, odkryta wraz z tym pytaniem, drzemiąca w ludzkim bycie tendencja do zamaskowania siebie przed własnym spojrzeniem.

A. Pytanie o siebie

Już na samym początku należy przyznać, że naczelnym pytaniem filozofii Augustyna wcale nie jest pytanie o siebie. Jest ono raczej *conditio sine qua non* drogi do Boga, która wyznacza rytm całego namysłu. Pierwsze zdanie ks. X *Wyznań* brzmi: „Pragnąłbym Cię poznać, o Panie, który mnie znasz"[155]. Wszystkie inne zagadnienia są badane tylko z uwagi na ten jeden cel. Przy czym nie chodzi tu o teoretyczne poznanie Boga i udowodnienie Jego istnienia – cała problematyka krąży wokół sposobu dotarcia do Stwórcy i życia w Jego bliskości. Odizolowanie pytań stawianych przez Augustyna od tej wewnętrznej tendencji jego refleksji pozbawiłoby nas kontaktu z istotą Augustyńskiej myśli.

Księga X swoje poszukiwania rozpoczyna od zwrócenia się ku światu zewnętrznemu. Szukając Boga, zwraca się Augustyn do rzeczy tego świata, które konsekwentnie odpowiadają, że Bogiem nie są i że nie mogą być też celem miłości kierowanej do Boga. Każda rzecz odsyła dalej, wzwyż, wskazując na coś innego, przez co została stworzona. Biskup Hippony próbuje więc zwrócić się do swojego wnętrza, które – skoro szuka Boga – z pewnością jakoś Go już zna. W konsekwencji konieczne okazuje się postawienie pytania o to, kim ja sam jestem, skoro tylko w sobie znajduję Boga. Wydaje się, że początkowe rozważania Augustyna, stawiając nas przed dwoma dość tradycyjnie postawionymi pytaniami, nie mają w sobie jeszcze nic

[154] Z uwagi na odmienność znaczenia „siebie" od znaczenia takich terminów jak „Ja", „jaźń", „dusza" itp., w toku pracy używał będę niekiedy słowa „Siebie" (*Selbst*) rzeczownikowo zapisując je dla odróżnienia majuskułą. Posuwam się do takiego uprzedmiotowienia, chcąc uniknąć z jednej strony używania słów mocno nacechowanych myśleniem metafizycznym, a z drugiej gramatycznie niepoprawnego użycia zaimka „siebie".

[155] Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2008, s. 277 (X/1). Przy odnośnikach do tekstów Augustyna, w nawiasie po numerze strony będzie podawany numer księgi, a po ukośniku numer jej rozdziału, a czasami również pomniejszej części.

rewolucyjnego. Z jednej strony próbują rozwikłać zagadkę tego, kim jest Bóg, z drugiej tego, kim jestem ja sam, przy czym odpowiedź na pierwsze pytanie wymaga uprzedniej odpowiedzi na drugie. W pierwszej chwili może się wydawać, że takie postawienie problemu powinno szybko i łatwo zakończyć poszukiwania, bowiem każdy człowiek przecież jakoś siebie zna. Jednak dla biskupa Hippony sprawa ta nie jest wcale taka oczywista.

W *O Trójcy Świętej* Augustyn pyta, „czy istnieje coś, co by nam było równie blisko znane, co by lepiej zdawało sobie sprawę z własnego istnienia, niż to, przez co poznajemy wszystko inne, to jest sama dusza?”[156]. Odpowiedź zaprzeczająca wydaje się oczywista i zarazem naturalna – o niczym, spośród tego, co znamy, nie mamy takiej wiedzy, jak o sobie. Za taką odpowiedzią przemawia również fakt, że nie chodzi tu Augustynowi o poznanie teoretyczne. Wyobraźmy sobie rozmowę ze znajomym, który pyta „co u ciebie?”. Doskonale rozumiemy, co nasz rozmówca ma na myśli, gdy zwraca się do nas za pomocą takiego zaimka jak „ciebie”, a problem pojawia się dopiero wtedy, gdy *explicite* zostajemy skonfrontowani z pytaniem „kim jestem?”. Wtedy to, co zwiemy duszą łatwo może uznać siebie za coś, co dzięki niej jest jedynie poznawane i w ten sposób siebie przeoczyć. Jednak nawet w takiej sytuacji jest ona jakoś dla siebie obecna i bez problemu przyjmuje i rozumie na przykład nakaz „poznaj samą siebie”[157]. Prowadzi to od razu do powstania pytania, co oznacza ta obecność duszy dla siebie i gdzie może ona znaleźć siebie jako tak obecną, że, niezależnie od stopnia zakrycia, rozumie owo „siebie” stanowiące część przywołanego nakazu. Według Augustyna „w głębi naszej duszy przechowują się pewne wiadomości, które występują w pełnym świetle przed wzrokiem ducha dopiero wtedy, gdy o nich myślimy. Wówczas dusza odkrywa, że przechowywała w pamięci, rozumiała i kochała to, o czym nie myślała, myśląc o innych rzeczach”[158]. Wskazuje on tym samym na obszar stanowiący również jedną z osi problemowych ks. X *Wyznań* – obszar *memoriae*, pamięci. To właśnie w nim lokować się ma wiedza o własnej duszy – obecna nawet wtedy, gdy człowiek nie pyta o swoją duszę wyraźnie albo gdy skrywa się ona za inną rzeczą.

Dla Augustyna, pamięć jest sferą tajemniczą i niezmierzoną[159], skrywającą w sobie to, czego człowiek nie jest w stanie objąć uwagą, co wykracza poza jego aktualne myśli, ale do czego może sięgnąć. Widać tu wyraźnie, że przestaje ona być tylko rezerwuarem rzeczy przeszłych i minionych, do których możemy swobodnie powracać. Jak mówi Étienne Gilson, „platońska pamięć przeszłości ustępuje tu miejsca Augustyńskiej pamięci obecności, której rola

[156] *Idem*, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996, s. 273 (VIII/VI/9).
[157] *Ibidem*, s. 322 (X/IX/12).
[158] *Ibidem*, s. 433 (XIV/VII/9).
[159] *Idem*, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 288 (X/8).

nie przestanie się coraz bardziej wzmacniać”[160]. Obecność, o której mówi Gilson, to oczywiście obecność tego, co jest już mi w jakiś sposób znane, platońska nauka o anamnezie zostaje przesunięta w obszar tego, co wiem i kim jestem. Człowiek przypomina sobie, albo lepiej, przywołuje w pamięci, nie tylko to, co kiedyś już widział, ale to, co stale jest mu jakoś dane, na co zawsze może zwrócić wzrok duszy, choć być może nigdy wcześniej tego nie spostrzegł. Można powiedzieć, że w pewnym zakresie pamięć ta ma charakter aprioryczny. Przechowujemy w niej tak minione obrazy, jak zasady, prawa, liczby, argumenty, wrażenia, uczucia i samych siebie. Obejmuje ona obszar sensu, z którego człowiek może korzystać; jak pisze Heidegger, „*memoria* nie jest wszak niczym poza świadomością, lecz jest samą tą świadomością” (FŻR, 179; GA 60, 186)[161]. Pamięć jest bowiem nie tyle zbiornikiem przeznaczonym na skarby przeszłości, co urasta do rangi „wewnętrznej przestrzeni duszy”[162], przestrzeni, w której dusza może działać, żyć.

Choć w tej przestrzeni człowiek znajduje siebie, to inaczej jest z Bogiem, który w pamięci (będącej przecież częścią człowieka) nie może być zamknięty. Augustyn deklaruje nawet gotowość wykroczenia poza pamięć, ale jak szukać Boga poza jej granicami, jak Go wtedy odnaleźć?[163] Jeśli jakiejś rzeczy nie ma w pamięci, nie może być szukana, a jeśli nawet wpadłaby w ręce, nie zostałaby rozpoznana. Oznacza to, że Bóg musi się jakoś w pamięci przejawiać, bo inaczej człowiek nie będzie miał do Niego żadnego dostępu. Gilson określa takie miejsce mianem „zapola duszy”, w którym dana jest Boska obecność[164]. Nie oznacza to jednak zamknięcia Boga w ludzkiej duszy, ale raczej obecność jakiegoś śladu, mającego wskazać ku Niemu drogę. Wydaje się, że ta osobliwa obecność-nieobecność Boga w duszy stanowi jeden z motywów, który skłoni Augustyna do zmiany strategii zapytywania.

19. i 20. rozdział księgi X rozdziela osobliwa cezura. Biskup Hippony pozostaje na gruncie badań pamięci, ale przesuwa punkt ciężkości pytania. Cel rozdziałów poprzedzających przełom można określić mianem poszukiwania Boga jako jakiegoś przedmiotu, który da się odnaleźć w pamięci. Za egzemplifikację tych wcześniejszych rozważań może posłużyć pytanie: „cóż więc miłuję, kiedy miłuję mojego Boga?”[165]. Jednak już pierwsze zdanie 20. rozdziału zupełnie zmienia orientację badania, co wyraża pytanie: „jakże więc szukam Ciebie, Panie?”[166].

[160] É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, PAX, Warszawa 1953, s. 99.
[161] Przekład zmodyfikowany.
[162] P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford University Press, New York 2000, s. 127.
[163] Św. Augustyn, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 298–299 (X/17).
[164] É. Gilson, *Wprowadzenie…*, s. 126.
[165] Św. Augustyn, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 285 (X/7).
[166] *Ibidem*, s. 300 (X/20).

Augustyn zdaje sobie sprawę z tego, że Boga nie można dosięgnąć ani jako przedmiotu znajdującego się poza pamięcią, ani jako takiego, którego obejmowałaby ona swoim zasięgiem. Szuka teraz takiego charakteru duchowej aktywności, który jest świadectwem tego, że Bóg pozwala się człowiekowi na Niego otworzyć. Następuje całkowita reorientacja badania, która polega na odrzuceniu perspektywy przedmiotowej i postawieniu pytania o to, jak musi być człowiek, żeby dotrzeć do Boga. Wydaje się wprawdzie, że kolejny raz Augustyn zwraca się do siebie, pytając o Boga, ale tym razem to Siebie nie oznacza przedmiotu, lecz sposób bycia, który pozwoli mu odnaleźć Boga. Tym razem nie pyta on o „co" Boga, ale o „jak" człowieka. Jak mówi Heidegger, to „poszukiwanie, przede wszystkim poszukiwanie Boga, staje się problemem!" (FŻR, 186; GA 60, 193).

Augustyn identyfikuje ów sposób bycia, mówiąc: „gdy szukam Ciebie, mojego Boga, szukam życia szczęśliwego"[167]. To jeden z tych wątków myśli biskupa Hippony, który towarzyszył mu będzie przez całe życie. Człowiek otwiera się na Boga w szczęściu. Już w jednym ze swoich najwcześniejszych dialogów, *O życiu szczęśliwym*, pisze on: „sądzę więc, […] że pozostaje nam tylko odpowiedzieć na pytanie, jaki człowiek posiada Boga; ten bowiem będzie z pewnością szczęśliwy"[168]. Szczęście to posiadanie Boga, ale nie chodzi o jakiś przedmiot, który możemy mieć w pamięci czy trzymać przed sobą. Zmienił się punkt ciężkości pytania i teraz analiza próbuje ujawnić, jak musi być człowiek, by mógł osiągnąć szczęście. Nie wystarczy po prostu szukać Boga, ale sposób tego szukania jest kluczowy. Nie wystarczy teoretyczne zapytywanie, rozglądanie się, czy przeczesywanie pamięci w nadziei, że trafi się coś, co będzie Bogiem. Konieczne jest dążenie do tego, by zająć odpowiednią postawę w życiu, bowiem tylko w ten sposób można znaleźć w sobie Boga. Każdy człowiek chce być szczęśliwy, co jest wskazaniem tego, że szczęście jest już każdemu w jakimś stopniu znane. Pamięć nosi w sobie ślad Boga właśnie w postaci szczęścia, za którym wszyscy tęsknimy. Bóg nie tylko nie jest tu już traktowany przedmiotowo, lecz staje się biegunem przeciwnym temu, co może być przedmiotowo posiadane, co zaprząta naszą uwagę i nie pozwala osiągnąć szczęścia. Nie ma żadnego miejsca (ani wewnątrz, ani na zewnątrz duszy ludzkiej), którego przeszukanie mogłoby zapewnić odnalezienie Boga. Przybliżamy się do Niego tylko wtedy, gdy jesteśmy na to gotowi. „Pytanie, g d z i e znajduję Boga, przechodzi tu w omówienie warunków doświadczania Boga i radykalizuje się w problem mnie samego – czym jestem ja sam" (FŻR, 197; GA 60, 204). Pytanie o te warunki nie jest pytaniem o władzę poznawczą, o strukturę ludzkiego bytu czy o wyjątkowe zdolności poznawcze, ale o sposób, w jaki człowiek realizuje

[167] *Ibidem*.
[168] *Idem, O życiu szczęśliwym*, przeł. A. Świderkówna, w: *idem, Dialogi*, T. I, PAX, Warszawa 1953, s. 20 (II/12).

to, kim jest. *Miejsce*, w którym szukamy Boga, nie zostaje otwarte przez pytanie epistemologiczne, ale etyczne[169].

Słynne Augustyńskie zdanie *quaestio mihi factus sum* („stałem się dla siebie pytaniem”[170]) wyraża najpierwotniejszą „realność” człowieka, jego faktyczność, której sedno tkwi w radykalnej kwestionowalności samego siebie. Jeśli człowiek egzystuje, stał się już dla siebie problemem i musi szukać odpowiedzi na pytanie o to, kim jest. Wydaje się, że właśnie taką strukturę odzwierciedla hermeneutyka autora *Bycia i czasu*. Jean Grondin utrzymuje nawet, że Heideggerowskie pojmowanie *Dasein* to nic innego jak pojęciowe uchwycenie Augustyńskiego „stałem się dla siebie pytaniem”[171]. Niemiecki fenomenolog próbuje pojąć, jak możliwe jest to, że do istoty człowieka należy jego nieustanne powątpiewanie o sobie, ciągła niepewność, która zarazem równie natarczywie domaga się odpowiedzi. Po raz pierwszy możemy tutaj wskazać na fenomen zaangażowania. Byt ludzki jest zaangażowany w swoją własną egzystencję, ponieważ ciągle próbuje odpowiedzieć na pytanie o to, kim jest. Tradycję Zachodu można odczytać przez pryzmat prób odpowiedzi na to jedno pytanie, które dało o sobie znać już w przypisywanym Talesowi wezwaniu *gnōthi seautón* (γνῶθι σεαυτόν), „poznaj samego siebie”. Odpowiedzi nie można dostarczyć ani w jednym zdaniu, ani w całej książce, ponieważ stanowi ją bycie pytaniem. Do istoty człowieka należy, że zadaje on to pytanie i, jeśli chce poznać siebie, musi zwrócić się ku tej pytajności. Nie po to, by wreszcie dać ostateczną odpowiedź, ale po to, by pytać właściwie, bo cały czas chodzi o sposób, w jaki stawiane jest pytanie o siebie, co – przyjąwszy, że odpowiedzią jest samo zapytywanie – jest też sposobem odpowiadania na nie.

Samo to pytanie nie ma charakteru teoretycznego. Życie, faktyczność, to, jak człowiek jest na co dzień – w ten sposób stawiane jest pytanie. Każde działanie jest pytaniem i zarazem odpowiedzią, każde jest próbą dotarcia do życia szczęśliwego. Nie świadczy to jednak o tym, że człowiek osiągnie życie szczęśliwe i znajdzie Boga, a nawet o tym, że naprawdę dąży do szczęścia. Augustyn mówi wprost, że „nie jest […] pewne, że wszyscy ludzie dążą do szczęścia”[172]. Ci, którzy nie dążą do Boga, a odwracają wzrok ku rzeczom ziemskim i biorą je za to, co niesie szczęście, podążają w zupełnie innym kierunku. Pojawia się tu osobliwy konflikt: z jednej strony wszyscy ludzie chcą być szczęśliwi, z drugiej jednak nie wszyscy do

[169] Lub ontologiczne, w Heideggerowskim znaczeniu tego słowa, które będzie obejmowało swoim znaczeniem również etyczność.
[170] W tłumaczeniu Kubiaka “stałem się dla siebie problemem” (Św. Augustyn, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 317 (X/33)).
[171] J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, s. 72.
[172] Św. Augustyn, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 304 (X/23).

szczęścia zmierzają; choć z całą pewnością i oni uznaliby, że chcą tylko być szczęśliwi. Jest to możliwe dlatego, że to, co naprawdę daje szczęście jest przesłaniane przez coś innego.

Augustyn określa szczęście również jako „radowanie się prawdą”[173], a o tych, którzy nie potrafią się nią radować mówi, że „pilniej oddają się innym sprawom, które ich oplątują niedolą mocniejszą od majaczącego w ich pamięci szczęścia”[174]. W tym nowym określeniu życia szczęśliwego – pozwalającym na utożsamienie posiadania Boga z radowaniem się prawdą – najlepiej ujawnia się nieteoretyczny charakter pytania o siebie. Choć Augustyn jednoznacznie określa metafizyczny status prawdy, niejednokrotnie podkreślając, że jest ona wieczna i niezmienna[175], to poza jej bytowym statusem problematyzuje również sposób jej podejmowania. Celem filozofii biskupa Hippony nie jest jedynie teoretyczne odkrycie i zrozumienie prawdy, ale życie w prawdzie. „Nie chodzi o logiczną prawdę, ale raczej o prawdę doświadczenia. Oznacza to, że człowiekowi idzie o jego życie, za które on sam musi przejąć odpowiedzialność”[176]. Przybliżając się do Boga, człowiek zbliża się do prawdy, ale dochodzi do niej nie poprzez rozumowanie, a właściwe życie. W wykładzie z przełomu 1923/24 r. Heidegger pisze, że kwestia przynależności prawdy do *Dasein* to tak naprawdę „*Augustyńskie* pytanie o *stosunek veritas i vita*” (GA 17, 120). *Dasein* nie ogląda prawd wiecznych, nie kontempluje ich, ale raczej uczestnicząc w byciu, realizuje ruch prawdy. W omawianym kontekście można powiedzieć, że *Dasein* wprowadza w ten sposób prawdę w życie. Wiąże się to z określonym stosunkiem do bycia, któremu *Dasein* ma pozwolić być, ma je odsłaniać i otwierać. To dopuszczanie bycia jest zarazem odpowiednim odnoszeniem się do tego, czemu pozwalam być, bo właśnie wtedy jego bycie się otwiera, a człowiek uczestniczy w otwarciu prawdy. Augustynowi również chodzi o określony stosunek do prawdy. Według niego „miejscem przebywania” prawdy nie jest rozum, a serce, gdyż „tylko w nim jestem taki, jaki naprawdę jestem”[177]. Siłą ciążenia człowieka, tym, co wskazuje jego właściwe miejsce jest miłość[178]. To pierwiastek, który, odpowiadając za odrzucenie postawy niezaangażowanej, pozwala opisać bycie człowieka w kategoriach zażyłości i bliskości. Boga odnajduje się sercem, nie rozumem. Żadne rozumowanie nie jest w stanie doprowadzić człowieka do życia szczęśliwego, choć bez wątpienia nie jest ono pozbawione znaczenia i Augustyn będzie mocno

[173] *Ibidem*, s. 305 (X/23).
[174] *Ibidem*.
[175] Zob. np. *idem*, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, przeł. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 27 (kwestia 9).
[176] C.A. Corti, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, 190.
[177] Św. Augustyn, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 279 (X/3).
[178] *Ibidem*, s. 418 (XIII/9).

podkreślał siłę myślowego dyskursu. Moc miłości to siła zaangażowania. W *O nauce chrześcijańskiej* Augustyn pisze wprost, że „komu […] wydaje się, że zrozumiał Pismo Święte, całe albo jego część, lecz nie wprowadza w życie owej podwójnej miłości Boga i bliźniego, ten jeszcze niczego nie pojął”[179]. Nie ma zrozumienia bez odpowiedniego ustosunkowania się wobec tego, co ma być zrozumiane. Jedynym sposobem pojęcia prawdy jest przyjęcie jej, co oznacza przemianę siebie, swojego faktycznego życia i idącego z nim w parze rozumienia rzeczywistości.

Zgodnie z tą linią interpretacji porusza się też Heideggerowskie odczytanie słynnego zawołania Augustyna *crede, ut intelligas* („uwierz, byś zrozumiał”). W wykładzie z przełomu 1919/20 r. pisze Heidegger, że słowa te znaczą: „żyj żywo swoim Siebie (*lebe lebendig dein Selbst*) – a dopiero na tej podstawie doświadczenia, swojego ostatecznego i najpełniejszego doświadczenia siebie, wykształci się poznanie” (GA 58, 62[180]). To, co Heidegger mówi można przeformułować w ten sposób: jeśli chcesz siebie poznać, musisz siebie najpierw doświadczyć. I nie chodzi mu o doświadczanie konkretnej treści życia, ale o taki sposób jego realizacji, który uwzględnia przynależny mu pytajnościowy, otwarty charakter. Bezpośredni zwrot do odbiorcy „uwierz” rozumie Heidegger jako wezwanie do życia całym sobą, do pełnej faktyczności, która może przynieść zrozumienie. Prawda, która nie znajdzie swojego odbicia w życiu, nigdy nie zostanie zrozumiana. Gdy jest doświadczana, otwiera się rzeczywistość dotychczas niedostępna, a dopiero wraz z tym otwarciem możliwe się staje jej dyskursywne zrozumienie. Do Augustyńskiej prawdy nie prowadzi droga inna od tej, która wiedzie przez własne, faktyczne życie. Ta droga jest bolesna, ponieważ wymusza przemianę. Prawdę muszę przeżywać, by rozumieć, kim jestem.

Spróbujmy teraz podsumować wyniki dotychczasowych ustaleń, żeby jeszcze mocniej uwypuklić te aspekty, które przeniknęły do myśli Heideggera. Nadrzędnym celem dążeń Augustyna jest znalezienie Boga, ale gdy autor *Wyznań* odkrywa, że nie jest On dostępny dla człowieka ani jako przedmiot świata zewnętrznego, ani jako przedmiot świata wewnętrznego, konieczna okazuje się transformacja formuły poszukiwania. Taka możliwość zachodzi dzięki nieusuwalnemu śladowi pozostawionemu w pamięci, śladowi szczęśliwego życia, które jest pragnieniem każdego człowieka. Pytanie o drogę do Boga staje się pytaniem o to, jak ma się zmienić człowiek, by mógł osiągnąć życie szczęśliwe. Nie dotyczy ono możliwości zdobycia napotykanych w świecie rzeczy, które dają pozór szczęścia, ale samego sposobu poszukiwania, czyli sposobu zapytywania. Celem poszukiwania okazuje się sam poszukujący i jego

[179] *Idem, O nauce chrześcijańskiej*, przeł. J. Sulowski, PAX, Warszawa 1989, s. 45 (I/XXXVI/40).
[180] Zob. też podobny fragment w uzupełnieniach: GA 58, 205.

poszukiwanie. Nie jest to jednak poszukiwanie dla samego poszukiwania. Cały czas nadrzędnym celem jest Bóg, tyle że nie jest ujmowany przedmiotowo, a przez pryzmat takiej realizacji życia, która pozwala się do Niego przybliżyć. Szczęśliwe życie okazuje się życiem w prawdzie – „stałem się dla siebie pytaniem", ponieważ prawdy nie można przyswoić inaczej, jak przez uczynienie jej przedmiotem miłości, co jest równoznaczne z wprowadzeniem jej w życie. Prawda prowadzi do zaangażowania, a nie bezinteresownej obserwacji. Zanim prawdę zrozumiem, muszę jej zaufać, zmienić siebie i dotychczasowe życie.

Heidegger wykorzystuje naszkicowaną przez świętego Augustyna strukturę ludzkiej faktyczności, która wyraża zaangażowanie człowieka we własne życie. W ten sposób nie tylko zostaje odrzucona nadrzędność teoretycznego wymiaru ludzkiego bytowania w świecie, ale bytowanie to zyskuje też zupełnie nowe powiązanie z własną rzeczywistością. Podczas gdy Dilthey umożliwia Heideggerowi ujęcie życia jako już zawsze rozumiejącego i zarazem zrozumianego, Augustyn pozwala mu na odkrycie wielorakich możliwości zażyłości życia z sobą samym. Ta zażyłość, którą nazywam tu zaangażowaniem, jest niemal miłosnym uwikłaniem, magnesem, do którego lgnie wszelka aktywność życia, magnesem, który zarazem jest samym życiem. Życie wikła się tu w siebie, wiąże się ze sobą i nikt z żyjących nie może się z tego ruchu wyzwolić. W ten sposób wszelka aktywność życia nabiera nowego charakteru. Intencjonalność staje się miłosnym dążeniem[181], a nie neutralnym celowaniem. „Miłość bowiem to pewne dążenie (*appetitus*)"[182], przyznaje Augustyn. Heidegger zwraca na to uwagę w 1925 r., gdy podkreśla, że to, co nazywa byciem-w (które stanowi jeden ze strukturalnych momentów bycia-w-świecie) jest ontologicznym fundamentem tego, co znali Augustyn i Pascal i co nazywali miłością i nienawiścią (GA 20, 222). Rzutuje to na samą hermeneutykę, która okazuje się nie tylko pojmowaniem faktyczności życia w jej zaangażowaniu, ale sama staje się – jako moment tej faktyczności – zaangażowana. Wydaje się, że właśnie ten aspekt Heideggerowskiego namysłu sprawił, że Hanna Arendt określiła ów namysł mianem „namiętnego myślenia", które musi leżeć u podstaw wszelkiej filozofii[183]. Refleksja filozoficzna musi być namiętna dlatego, że jest ruchem samego życia, do którego istoty przynależy miłość. Życie pragnie siebie i zarazem pragnie się w tym ruchu zrozumieć, a wyrazem tego pragnienia jest filozofia.

[181] Zwraca na to uwagę D. Sobota (zob. np. D.R. Sobota, *Źródła…*, T. II, s. 269–270), który jest jedynym ze znanych mi polskich autorów podejmujących pytanie o Augustyńskie inspiracje Heideggera.
[182] Św. Augustyn, *Księga…*, *op. cit.*, s. 65 (kwestia 35).
[183] Zob. H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, przeł. H. Krzeczkowski, „ZNAK", 1974, czerwiec (6), 240, s. 695. Nawiązanie w tym miejscu do Hanny Arendt wydaje się naturalne – jej doktorat, inspirowany refleksją Heideggera a napisany pod kierunkiem Jaspersa, dotyczył pojęcia miłości w filozofii św. Augustyna. Trudno wskazać filozofa bardziej uprawnionego do tego, by mówić o „namiętności" myśli autora *Bycia i czasu*.

Oczywiście trzeba też w tym miejscu uwzględnić kwestię fundamentalnie oddzielającą dyskurs Heideggerowski od Augustyńskiego. Celem tego ostatniego jest szczęśliwe życie w Bogu, który stanowi jedyny i najwyższy cel każdej aktywności życia, również myślenia. Ruch poszukiwania siebie służy zawsze zbliżaniu się do Boga i jako taki powinien być ujmowany. Oznacza to, że struktura rzeczywistości jest hierarchiczna, a na szczycie wszelkiego bytu stoi byt najwyższy, Bóg. Jeśli poszukiwanie powinno człowieka zbliżać do Boga, to winno ono prowadzić wzwyż, ku innej rzeczywistości, będącej ostatecznym celem jego życia. Z kolei filozofia Heideggera całkowicie odrzuca zarówno ideę ontologicznej hierarchizacji, jak dążenia w życiu wzwyż, w celu osiągnięcia wiecznego, pozaziemskiego bytowania[184]. Filozofia wyrasta z faktycznego życia, ku niemu zmierza i tylko ono stanowi jej cel. Augustyńskie pytanie o siebie nie jest więc po prostu przeniesione na grunt fenomenologii Heideggera, ale zaadoptowana zostaje jego struktura realizacji i owa tendencja, którą można określić jako radykalny zwrot ku faktyczności Siebie. W ten sposób faktyczne „tu i teraz" zostaje włączone do struktury ludzkiego bytu, a sposób realizacji tej faktyczności okazuje się kluczowy dla odpowiedzi na pytanie o to, kim jestem, ponieważ samo to pytanie jest istotowym elementem tej faktyczności, a nie teorii, która chce się od niej odciąć.

B. Samozapomnienie

Skoro ruch poszukiwania Boga ma stale unosić człowieka wzwyż, powinien w końcu kulminować osiągnięciem szczytu, czyli dotarciem do Boga. Jak pokażą rozważania tej części, życie szczęśliwe ulokowane jest jednak poza zasięgiem ludzkiej faktyczności. Ujawni to zupełnie nowy obszar ludzkiego sposobu bycia, polegający na jego tendencji do zasłaniania samego siebie. Dynamika zaangażowania odsłoni tu swoją drugą stronę. Życie pragnie samo siebie, zmierza ku sobie, ponieważ przed sobą ucieka i nigdy nie pozwala się w pełni ująć. Ten nowy charakter, który Heidegger lokuje w strukturze bytowej człowieka, znajduje autor *Bycia i czasu* właśnie w filozofii Augustyna. Owa janusowa strona ludzkiego bytu stanowić będzie oś rozważań tej części.

W *Wyznaniach* czytamy:

> Wśród wszystkich jednak dziedzin, jakie przebiegam w badaniu, szukając Twojej rady, tylko w Tobie znajduję dla mojej duszy bezpieczną przystań – w niej się mogą znowu skupić rozproszone części tego, czym jestem, gdy już żadna z nich nie odrywa się od Ciebie. I czasem pozwalasz mi zaznać bardzo niezwykłego stanu duszy, jakiejś przedziwnej słodyczy, która gdyby we mnie osiągnęła pełnię, nie wiem,

[184] Zob. M. Fritsch, *Cura et Casus: Heidegger and Augustine on the Care of the Self*, w: C.J.N. de Paulo (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, Edwin Mellen Press, New York 2006, s. 110.

> czym by była – bo tym tu życiem już by nie była. Lecz brzemię trosk znowu mnie stamtąd ściąga, znowu mnie wchłaniają zwykłe sprawy i mocno mnie trzymają. Łzy mi z oczu płyną, ale one mnie nie puszczają. Taką ma nad nami moc brzemię przyzwyczajenia. Tu mogę być – a nie chcę. Tam chcę być – a nie mogę. I tu, i tam – nieszczęsny[185].

Ten fenomenalny fragment odsłania newralgiczny charakter ludzkiej faktyczności. Przede wszystkim zarysowuje się tu, wspomniany już w poprzedniej części przy omawianiu zagadnienia prawdy, konflikt. Zachodzi on między przebywaniem przy Bogu rozumianym jako bezpieczna przystań, która pozostawia człowieka wolnym od zakusów codziennych trosk, a samymi tymi troskami, rozpraszającymi go nieustannie i absorbującymi jego działania. Opozycję tę Augustyn rozwija i wskazuje na to, że niezwykła słodycz, do której kosztowania Bóg może człowieka dopuścić, nie może w pełni stać się jego udziałem, ponieważ jego faktyczne życie nigdy na to nie pozwoli. Pozostający w ludzkim zasięgu stan radowania się w Bogu wydaje się raczej zapowiedzią szczęścia, które nas czeka niż nim samym. W doczesnym życiu nie może go człowiek zaznać, ponieważ każda chwila błogości znajduje swój kres, gdyż faktyczne troski nieubłaganie sprowadzają go z powrotem na ziemski padół. Żaden wysiłek nie jest w stanie zmienić ludzkiej sytuacji, beznadziejnie skazanej na doczesność. Choć człowiek chce być tam, nie może, będąc zmuszonym tkwić tutaj, rozdarty między jedną stroną a drugą. W tym fragmencie *Wyznań* przykuwa uwagę jeszcze jeden zwrot, w którym mówi Augustyn o mocy brzemienia przyzwyczajenia. Nie jest to zwykłe określenie zgubnego wpływu nawyków, ale raczej ukazanie ich nieusuwalności. To zdanie wskazuje nie tyle na konieczność pozbycia się przyzwyczajeń ciążących duszy, która próbuje wznieść się do Boga, ale na to, że – póki człowiek żyje – nie uda mu się dostać na szczyt, bo samo jego życie polega na wielorakich i nieusuwalnych powiązaniach z tym, co go otacza, a co może zostać nazwane przyzwyczajeniem. Dlatego nawet jeśli prawdziwie chce on się wyzwolić z trosk życia codziennego i stanąć twarzą w twarz z Bogiem, póki żyje w świecie, nie będzie mu to dane. Dlatego kończąc swoje wyznanie, może Augustyn tylko krótko westchnąć „[ja] nieszczęsny", wyrażając beznadziejność sytuacji, w której znalazł się człowiek.

Poszukiwania Boga nigdy nie mogą osiągnąć swojego celu, co jednak nie oznacza ani tego, że są bezowocne, ani tego, że ich próby powinny zostać zarzucone. Augustyńska koncepcja nie prowadzi do wygaszenia poszukiwań, ale wręcz przeciwnie, chce je jeszcze bardziej rozniecić. Przyswajając prawdę, człowiek odsłania się bowiem przed sobą jako nieskończenie odległy od Boga i Jego prawdy, a im lepiej siebie zna, tym większy dystans dostrzega. Poszukiwania, zamiast słabnąć i radować się odnalezieniem Boga, prowadzą do

[185] Św. Augustyn, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 330 (X/40).

jeszcze intensywniejszych poszukiwań. Jak powie Augustyn, „szukajmy więc jako mający znaleźć, a znajdujmy jako ci, którzy jeszcze powinni szukać”[186]. Cel ludzkiego życia dzieli się tutaj na dwa, ściśle ze sobą skorelowane cele. Nadrzędnym pozostaje życie szczęśliwe, rozumiane jako radowanie się w Bogu i widzenie Go twarzą w twarz. Osiągnięcie tego celu jest jednak możliwe tylko w przyszłym życiu i – poza krótkimi przebłyskami – pozostaje poza zasięgiem życia obecnego. W tej perspektywie właściwe poszukiwanie staje się celem podrzędnym, ale zarazem dla doczesnego życia realizowalnym i najważniejszym. Nie jest to określony stan, który człowiek może osiągnąć, ale raczej – jak poniżej jeszcze dokładniej zobaczymy – zadanie, które musi być nieustannie podejmowane. Jego właściwe spełnianie może dopiero dać nadzieję na szczęście w życiu przyszłym[187].

Przyjrzyjmy się teraz bliżej, w jaki sposób realizuje się ten rozłam w faktycznym życiu. Pierwszą wskazówkę (wspomnianą już w poprzedniej części) daje Augustyn przy omawianiu związku życia szczęśliwego z prawdą. Skoro życie szczęśliwe polega na radowaniu się nią, pada pytanie, dlaczego ludzie się nią nie radują i przez to nie są szczęśliwi. Powodem jest odwrócenie się od prawdy. Augustyn mówi nawet, że „prawda budzi nienawiść”[188]. Człowiek nienawidzi prawdy, ponieważ stawia go ona przed nim samym, ale zarazem zmierza ku niej, bo chce, by wszystko inne stanęło w jej świetle: „dusza ludzka, ślepa i słaba, wstrętna i haniebna, chciałaby się ukryć; a nie chce, by cokolwiek się przed nią ukryło. I spada na nią taka właśnie kara, że ona nie może się ukryć przed prawdą, a prawda się przed nią zasłania”[189]. Wszyscy chcą poznać prawdę o tym, z czym stykają się w życiu i z ochotą się ku niej kierują. Gdy okazuje się jednak, że przy jej poznaniu również sama dusza ma wyjść na jaw ze wszystkimi jej błędami i przyrodzonymi słabościami, człowiek odwraca wzrok, bo nie chce się takim widzieć. By właściwie rozłożyć akcenty tych rozważań, należy jeszcze raz podkreślić, że dla Augustyna kluczowe jest właściwe przyswojenie prawdy. Dusza odwraca się od prawdy i nie widzi siebie, ponieważ podąża drogą życia w określony sposób, a nie dlatego, że patrzy na inne rzeczy. Dusza nie jest przedmiotem, który można zobaczyć. Trzeba żyć w odpowiedni sposób, by stała się ona sobie dostępna w pełni swojej faktyczności[190]. Dusza nie pozostaje wtedy niezmieniona i nie staje się przedmiotem teoretycznego widzenia. Gdy prawda oświeca ją samą, jej własna faktyczność zostaje podważona i zakwestionowana (FŻR, 194; GA 60, 201).

[186] Św. Augustyn, *O Trójcy…*, *op. cit.*, s. 287 (IX/I/1). Zob. też: s. 459 (XV/II/2).
[187] Ze względu na brak związku z tematem pracy, zostaje tu pominięta Augustyńska doktryna łaski Bożej, która stanowi warunek podstawowy tej przyszłej szczęśliwości.
[188] *Idem*, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 305 (X/23).
[189] *Ibidem*, s. 306 (X/23).
[190] Heidegger powie: „w jak niewielkim stopniu zależy to do treściowego Co, wszystko polega na Jak” (FŻR, 194; GA 60, 201).

Zupełnie naturalne wydaje się, że człowiek próbuje taką bolesną prawdę odrzucić i zwraca się ku życiu, które ma go z tej próby zwolnić. Ten odwrót ku „prawdzie" rzeczy jest odwrotem od prawdy, jest, jak powie Heidegger, „estetycznym radowaniem się nią" (FŻR, 194; GA 60, 201). Człowiek chciałby, żeby prawda nie naruszała jego egzystencji, zostawiła ją w spokoju, ale zarazem by oświetliła swoim blaskiem to, na co pada jego wzrok. Nie jest to jednak możliwe, ponieważ przed prawdą nie można się ukryć, nie da się odrzucić jej wkroczenia w egzystencję, bo wtedy wszelki byt pozostałby zamknięty dla człowieka. W ten sposób powstaje w człowieku wewnętrzny konflikt. Dusza jest wystawiona na prawdę, ale zarazem ta prawda skrywa się przed nią. Dusza nie chce jej przyjąć, ucieka przed jej ciężarem, ale jednocześnie musi w niej uczestniczyć. Ten konflikt leży u podstaw ludzkiego życia i nie pozwala mu zaznać spokoju.

Dwa bieguny życia wewnątrz tego konfliktu są wyznaczane przez *continentia* i *defluxio*. Jak pisze Augustyn, „przez *zespolenie* (*per continentiam*) jesteśmy zbierani i skupiani w jedno, z którego na wiele [rzeczy – M.W.] *się rozproszyliśmy* (*in multa defluximus*) [podkreślenia moje]"[191]. Te dwa elementy, rozproszenie i zespolenie, fundują dynamikę ludzkiego życia. Z jednej strony życie jest napędzane przez dążenie do jedności, z drugiej zaś nieustannie dręczone jest przez konieczność rozproszenia. Oba te ruchy wzajemnie się warunkują i nie ma nadziei, żeby w tym życiu właściwy biegun skupienia zwyciężył w końcu swojego przeciwnika. Wyznaczająca horyzont rozproszenia wielość nie oznacza po prostu zbieraniny rzeczy, do których się odnosimy, Augustyn nie posługuje się tu określeniami o charakterze ilościowym[192], „*multum* to wielorakość, wielość znaczeniowości (*Bedeutsamkeiten*), pośród których żyję" (FŻR, 200; GA 60, 207). Heidegger używa tu słowa, o którym wspominaliśmy już omawiając obecne w jego myśli wątki Diltheyowskie[193]. Znaczeniowość wskazuje na strukturę ludzkiego świata, który nie jest niczym innym jak przestrzenią zaangażowania. Świat nie jest składowiskiem rzeczy, po które człowiek może sięgnąć, ale stanowi raczej całokształt ludzkich możliwości. Te możliwości odrywają jednak człowieka od niego samego i sprawiają, że zapomina o sobie. Omawiając historyczne pojęcia świata, Heidegger stwierdza w 1928 r., że u Augustyna „«świat» jest nazwą dla odwróconego od Boga sposobu odnoszenia się do bytu,

[191] Św. Augustyn, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 309 (X/29) [wyd. oryg. A. Augustinus, *Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch-deutsch*, übersetzt von W. Thimme, Artemis & Winkler, Düsseldrof/Zürich 2004, s. 482]. Przekład zmodyfikowany. Zygmunt Kubiak oddaje *continentia* przez „powściągliwość", czemu Heidegger bezpośrednio się sprzeciwia (FŻR, 199; GA 60, 205). Fragment ten oddaję też bardziej dosłownie, niż robi to tłumacz. W polskim wydaniu brzmi on następująco: „przez powściągliwość zbieramy i skupiamy w jedno miejsce to wszystko w nas, co się w różne strony rozpraszało".

[192] Zob. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1995, s. 200.

[193] *Bedeutsamkeit* tłumaczyliśmy do tej pory jako oznaczoność albo jako znaczącość. W tym wypadku nie zmieniam tłumaczenia, ze względu na to, że w oryginale słowo to jest użyte w liczbie mnogiej.

pośród którego człowiek egzystuje" (GA 26, 223). Podobnie w wykładzie z przełomu 1928/29 r. mówi, że świat u Augustyna to tyle, co „*amare mundum*, co się pokrywa z *non cognoscere Deum*" (GA 27, 243)[194]. Świat oznacza zamieszkiwanie świata jako kochanie świata, co jest równoznaczne z niepoznawaniem Boga. W ten sposób wyznacza on kierunek ruchu oddalania się od Boga. Ponieważ poszukiwanie Boga dokonuje się tylko jako poszukiwanie siebie, wektor aktywności skierowany ku światu wyznacza zarazem wektor oddalania się od siebie. Jeśli teraz weźmiemy pod uwagę fakt, że świat stanowi nieodłączny biegun ludzkiej faktyczności, zrozumiała stanie się niemożność całkowitego oderwania od świata. Świat to sama przestrzeń życia, bez której nie da się tego ostatniego nawet pomyśleć. Z tego powodu rozproszenie na znaczeniową wielość okazuje się istotowym momentem faktyczności życia.

Biskup Hippony wyodrębnia w *defluxio* trzy kierunki: *concupiscentia carnis* (pożądliwość ciała), *concupiscentia oculorum* (pożądliwość oczu) i *amibtio saeculi* (światowa ambicja). Pierwszy wskazuje, najogólniej rzecz biorąc, na uciechy zmysłowe. Augustyn analizuje po kolei przyjemności (*voluptates*), których źródłem są zmysły i pokazuje, jak oddalają one człowieka od Boga. Kluczowe dla właściwego ujęcia przyjemności cielesnych nie jest skupienie się na zmysłowym charakterze ich przedmiotów. Stanowią one raczej pewien specyficzny sposób obchodzenia się z tym, co napotykamy (FŻR, 212; GA 60, 218) i wskazują na swoiste zaangażowanie w świat. Tutaj, powie Heidegger, „[…] występuje pokusa, by możliwości odsunąć na bok i zagnieździć się w *tym, co rzeczywiste*, w tym, co znaczące" (FŻR, 212; GA 60, 218–219)[195]. Chodzi o taki sposób dostępu do bytu, który niejako przy nim utwierdza, do niego przyciąga i przywiązuje, zamykając inne drogi. Możliwości, które otwiera rozumienie poszczególnych rzeczy, blakną, ponieważ znaczenie ma tylko to, co człowieka przyciąga i potęgowanie tej tendencji. Zostaje on zawłaszczony przez byt i nic innego się dla niego nie liczy. Staje się on tym samym więźniem swojego świata.

Drugi rodzaj pożądliwości, pożądliwość oczu, nie różni się od pierwszej wyodrębnieniem jednego zmysłu spośród pozostałych; zwłaszcza, że sam Augustyn w 34. rozdziale księgi X najpierw wymienia przyjemności oczu jako należące do pożądliwości ciała. W tym wypadku oczy stają się swoistym reprezentantem pozostałych zmysłów, lecz nie służą już przyjemności, a ciekawości (*curiositas*). Wcześniej to zmysłowość stanowiła źródło doznań, teraz stanowi jedynie narzędzie, za pomocą którego uzyskiwany jest dostęp do rzeczywistości. „W

[194] Pomijam w tym miejscu inne Augustyńskie pojęcie świata (jako bytu stworzonego), do którego Heidegger w obu miejscach się odnosi, a które nie ma znaczenia dla toku wywodu.
[195] Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Oddaję *Wirklichen* przez „to, co rzeczywiste", a nie „rzeczywistość", jak to czyni tłumacz.

pierwszym wypadku szukają [zmysły – M.W.] tego, co piękne, melodyjne, tchnące błogą wonią, smaczne, miękkie. Ciekawość zaś także rzeczy przeciwne tym chce poznać, aby je wypróbować – nie po to, aby doznać przykrości, lecz z żądzy badania i odkrywania”[196]. Otwiera się tutaj zupełnie inny wymiar pożądliwości. Wyznacznikiem nie jest już ten charakterystyczny sposób obchodzenia się z rzeczami, który nazywamy przyjemnością, ale pragnienie samego poznawania, ciekawość. Heidegger zwraca uwagę na to, że nieprzypadkowo Augustyn łączy tę pożądliwość ze zmysłem wzroku, ponieważ najszerzej pojęte poznawanie – jako uprzedmiotawianie czegoś – często zyskuje miano „patrzenia”[197]. W świetle spojrzenia wszystko staje się dostępne i dlatego to „widzenie” stanowi istotę tej pożądliwości.

Heidegger podkreśla też, że w tym wypadku „nie chodzi o treść, lecz o «odniesienie»” (FŻR, 218; GA 60, 223–224). Odniesienie możemy tu ująć po prostu jako stosunek do przedmiotu. Ciekawości nie zależy na określonym sposobie realizacji odniesienia, ale na tym, by ono po prostu było realizowane. Niemiecki fenomenolog określa realizację tego odniesienia jako samowolną (*eigenwillig*), ponieważ „nie zważa na immanentną sobościową (*selbstliche*) interpretację realizacji swojej egzystencjalnej relewancji” (FŻR, 221; GA 60, 226)[198]. Ta formuła może się zrazu wydawać niejasna, jednak wydaje się, że Heidegger mówi tu tylko tyle, że zainteresowanie samym odniesieniem zupełnie lekceważy kluczowy dla jego znaczenia sposób realizacji. Waga sposobu realizacji polega na tym, że dopiero ów sposób decyduje o zaangażowaniu w to, do czego człowiek się odnosi. Odniesienie ma znaczenie dla egzystencji tylko wtedy, gdy Siebie realizuje je w odpowiedni sposób i dzięki temu decyduje o dostępności do rozmaitych sfer sensu. Ciekawość, całkowicie bagatelizując aspekt realizacji odniesienia, niweluje faktyczne doświadczenie, które zostaje zawłaszczone i ujednolicone. Nic się już nie liczy, tylko próżne rozglądanie się, przeglądanie obojętnej treści, pęd ku ciągłej rotacji przedmiotowej. W ten sposób wszystko jest dostępne w trybie przedmiotowym, ale zarazem nie ma powodu, by człowiek się przy czymś zatrzymał i próbował to zrozumieć. Jest to próżne poznawanie dla poznawania, dla którego wszystko jest dane, ale znaczenie tego, co w ten sposób dane jest irrelewantne.

O trzecim kierunku rozproszenia mówi Augustyn, że jest to „pragnienie, aby się mnie lękali albo by mnie kochali ludzie”[199]. To pycha, która ustawia człowieka w uprzywilejowanej pozycji wobec świata. Heidegger wskazuje na to, że dwa poprzednie kierunki miały na celu

[196] Św. Augustyn, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 321 (X/35).
[197] Por. § 1 A, gdzie analizowane było pojęcie naoczności.
[198] Przekład zmieniony. Decyduję się oddawać *selbstliche* jako „sobościową”, a nie po prostu „moją”, podobnie jak *Vollzug* przekładam jako „realizacja”, a nie jako „akt”.
[199] *Ibidem*, s. 324 (X/36).

przedmiot należący do świata otoczenia, podczas gdy tym razem chodzi tylko o własne Siebie, o mnie samego i moją „*własną znaczącość*" (FŻR, 223; GA 60, 228)[200]. Przy czym ta znaczącość nie jest tu pojmowana jako przedmiot, ale jako całokształt znaczenia, który Heidegger nazywa światem siebie (*Selbstwelt*), który jest określany jako „świat własnego działania i funkcjonowania" (FŻR, 224; GA 60, 229). Przy tym kierunku rozproszenia mamy do czynienia ze strukturą, która przyznaje osobliwy prymat naszej własnej faktyczności. To nie tyle ja sam jako przedmiot zyskuję wyróżnione znaczenie wobec innych ludzi, ale cała moja faktyczność, która pozwala mi zrozumieć ich jako od niej zależnych. Najbliższa rzeczywistość człowieka zostaje przez niego rozpoznana jako biegun kluczowy dla całej rzeczywistości i pragnie on teraz takiego samego uznania z jej strony. Pycha nie musi przy tym przybierać skrajnych form i Augustyn w pełni zdaje sobie z tego sprawę. Według niego, choćby najmniejsza radość z pochwały nosi w sobie pychę, bowiem wszelkie zasługi nigdy nie są zasługami człowieka, ale są darami Boga. To Jego winniśmy chwalić i przed Nim odczuwać bojaźń. Jako pyszny, człowiek stawia się na miejscu Boga.

Trzy omówione kierunki rozproszenia są trzema formami *tentatio,* pokusy, z którą ludzkie życie musi się mierzyć. Heidegger nie interpretuje *tentatio* jako czegoś dla życia obcego, co przychodzi z zewnątrz i czego się należy pozbyć – to raczej samo życie jest według niego pokusą: „«życie» – pewne „jak" bycia, a mianowicie doświadczanie *tentationes*. Ono jest *tentatio*, tworzy możliwość utraty i odzyskania samego siebie" (FŻR, 241; GA 60, 246)[201]. Można tu wyróżnić dwie cechy tak pojmowanego życia. Przede wszystkim jego podstawowa aktywność ujawnia się jako odciąganie od siebie samego siebie. To ruch, który, rozpraszając się na wielość znaczeniowości, pozwala sobie skryć się za tą wielością. W ten sposób priorytet uzyskuje nie to, co źródłowe, lecz to, co wtórne. Na tym jednak nie kończy się znaczenie życia jako *tentatio*. Tylko jako tendencja zmierzająca ku zakryciu się, może ono zarazem umożliwić ruch przeciwny, tendencję odzyskiwania siebie. W ten sposób *tentationes* ujawniają istotową dynamikę życia, które skrywa się, by móc się odzyskać.

Dla Augustyna motyw ten wydaje się wyjątkowo ważny. „Czyż życie ludzkie na ziemi nie jest nieustanną pokusą?"[202], pyta. Człowiek nieustannie stoi przed próbą, której próbuje podołać. Istota ludzka może się tylko nieustannie do Boga wznosić, nigdy ostatecznie wznieść,

[200] Przekład zmodyfikowany, Grzegorz Sowinski *Eigenbedeutsamkeit* tłumaczy po prostu jako „własne znaczenie".
[201] Przekład nieznacznie zmieniony.
[202] *Ibidem*, s. 309 (X/28) [s. 482]. Przekład nieznacznie zmieniony. Zygmunt Kubiak przekłada *tentatio* jako „bojowanie", co znakomicie oddaje intencje Augustyna, ale zarazem zaciemnia związek z odczytaniem Heideggera.

bowiem skazana jest na porażki, które nie pozwolą jej w tym życiu osiągnąć szczęścia. Jak mówi Augustyn, „aby powstać, każdy musi się podeprzeć na tym samym miejscu, gdzie upadł”[203]. Upadek jest potrzebny do tego, żeby człowiek mógł wstawać. Nigdzie nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie, dlaczego właśnie taka jest kondycja człowieka, dalece ważniejsze jest to, że życie jest doświadczane jako trud, którego nie sposób uniknąć, ale który można w odpowiedni sposób podjąć. Ujawnia się tu kolejny podstawowy charakter ludzkiej faktyczności: „*molestia*: uciążliwość dla życia, coś, co je ciągnie w dół” (FŻR, 237; GA 60, 242), co zarazem nie jest czymś innym niż samo to życie, bowiem „możliwość ta «rośnie», *im bardziej życie żyje*” (FŻR, 237; GA 60, 242). Życie jest samo dla siebie ciężarem i im bliżej samego siebie jest, tym bardziej uciążliwe się staje i tym łatwiejsze jest wtedy pozwolenie na to, by odwróciło się ono od siebie. Ruch zespalania, *continentia*, jest ruchem przeciwnym samemu ciążeniu życia, które stale dąży do rozproszenia. Życie w samym sobie jest rozdarte przez ten nieusuwalny konflikt. Oba ruchy są ze sobą istotowo powiązane. Ciążenie w dół nie ma żadnego sensu bez ruchu przeciwnego, dlatego faktyczność życia konstytuowana jest przez obie tendencje.

Samo odzyskiwanie siebie jest przez Augustyna określane przede wszystkim jako odwracanie się od świata. Jak pisze, „za sprawą przykazań, dzięki którym ten, kto wierzy, odwraca się od tego świata, serce staje się czyste i można w nim oglądać Boga”[204]. Od razu rzuca się tu w oczy warunek możliwości owego odwrotu od świata. Augustynowi nie chodzi o praktyki ascetyczne czy absolutne odcięcie się od możliwości upadku. Odwrót od świata jest możliwy wtedy, gdy człowiek radykalnie zmieni swoją postawę. Zmianie musi ulec jego stosunek wobec samego siebie: „[…] umieramy dla namiętności ciała, tak iż ten świat wydaje się umarły dla nas, a my dla świata […]”[205]. Augustyn wskazuje na to jeszcze dobitniej, gdy pisze, że „nikt nie stanie się takim, jakim pragnie być, jeśli przedtem nie znienawidzi siebie takiego, jakim jest”[206]. W tych mocnych słowach nakazuje on człowiekowi odwrócić się od świata poprzez odwrócenie się od siebie, ale Siebie rozumianego jako zaabsorbowanego światem. Szukać Boga oznacza wyrzec się samego siebie. W pierwszej chwili może się wydawać, że zachodzi tu konflikt. Zostało przecież ustalone, że poszukiwanie Boga jest równoznaczne z poszukiwaniem siebie, a teraz okazuje się, że jest ono też odrzuceniem siebie. Sprzeczność jest jednak pozorna. Człowiek musi bowiem pozwolić światłu prawdy zatrząść w

[203] *Idem, O wierze prawdziwej*, przeł. J. Ptaszyński, w: *idem, Dialogi*, T. IV, PAX, Warszawa 1954, s. 111 (XXIII/45).
[204] *Idem, Księga…*, *op. cit.*, s. 215 (kwestia 68/3).
[205] *Idem, O Trójcy…*, *op. cit.*, s. 108 (II/XVII/28).
[206] *Idem, O wierze…*, s. 146 (XLVIII/93).

posadach swoją faktyczną egzystencją, by zrozumieć, że tylko on sam stoi sobie na przeszkodzie w drodze ku Bogu. Ludzka istota może odzyskiwać siebie tylko wtedy, gdy dopuści do siebie prawdę i pozwoli jej postawić całe swoje życie pod znakiem zapytania. Człowiek widzi wtedy siebie zależnym od czegoś, czego nigdy nie zrozumie, dostrzega w sobie istotę poddawaną próbom, którym nie może sprostać, ale które stanowią probierz jego walki z samym sobą o siebie samego.

Podstawę obu tendencji życia znajduje Heidegger w „posiadaniu samego siebie" (*Sichselbsthaben*) (FŻR, 238; GA 60, 243). To wyjątkowa janusowa figura, którą zaadoptuje Heidegger i uczyni jednym z motywów przewodnich swojego pytania o *Dasein*. To ostatnie najczęściej jest sobą właśnie w ten sposób, że sobą nie jest. Dostrzeżone przez Augustyna wewnętrzne rozdarcie ludzkiego bytu pozwala Heideggerowi zobaczyć, że w sercu samej istoty człowieka leży niedająca się przekroczyć szczelina. Podpierając się tą obserwacją, Heidegger przeprowadza destrukcję nowożytnej podmiotowości, która jest tożsama ze stabilną, niezachwianą podstawą, fundującą absolutną pewność. Kartezjańska opoka *cogito* zostaje dzięki myśli Augustyna rozpoznana jako sztuczna i w następstwie tego odrzucona. Jak powie Heidegger, „oczywistość *cogito* jest obecna (*da*), ale musi zostać ufundowana w tym, co faktyczne. Albowiem również wszelka nauka w ostatecznym rozrachunku opiera się na faktycznej egzystencji" (FŻR, 297; GA 60, 299)[207]. Przypomnijmy, że Kartezjusz, opierając pewność istnienia na *cogito*, sam odwołuje się do Augustyna. Jednak rozumowanie tego ostatniego, choć wydaje się, że dochodzi do tych samych rezultatów, co wnioskowanie francuskiego filozofa, przyjmuje całkowicie inny punkt wyjścia. Biskup Hippony mówi: „jeśli się mylę – to dowód, że jestem"[208]. W jednym z dialogów wyprowadza też Augustyn tę pewność z powątpiewania[209]. Dla Kartezjusza Augustyński punkt wyjścia i tak sprowadza się do *cogito*. Nie bierze on jednak pod uwagę tego, że takie założenie rozstrzyga o tym, jak rozumiane jest bycie podmiotu. I choć ani Augustyn, ani Kartezjusz, nie stawiają *explicite* pytania o bycie, a mówiąc o istnieniu obaj przyjmują za oczywiste pewne ontologiczne rozstrzygnięcia, których nie badają, to jednak Augustyn, wychodząc od ludzkiego wątpienia, wkracza w zupełnie inny obszar bycia. Nie musi on wcale zdawać sobie sprawy z tego, że jego dyskurs redefiniuje tradycyjne pojęcie bycia (podobny zarzut stawiał Heidegger Diltheyowi). Ontologicznie odmienny punkt wyjścia sprawia, że Kartezjusz i Augustyn wcale nie dochodzą do tych samych wyników. U Kartezjusza mamy *cogito*, które dysponuje o sobie absolutnie

[207] Przekład nieznacznie zmieniony.
[208] *Idem*, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, ANTYK, Kęty 2002, s. 431 (XI/XXVI).
[209] Zob. *Idem*, *O wierze…*, *op. cit.*, s. 131–132 (XXXIX/73).

pewną wiedzą i zawsze ma do siebie bezpośredni dostęp. Z kolei u Augustyna spotykamy się z *cogito* wątpiącym o sobie, które można określić jako pozostające poza zasięgiem (*out-of-reach*) i poza domem (*not-at-home*)[210]. Oba określenia wskazują na dystans wobec samego siebie, który człowiek odkrywa, gdy pyta o siebie. Nie ma tu pewności i stabilności, którą oferuje nowożytna *res cogitans*, ale raczej otchłań nieustannej pytajności. Gdy Kartezjańskie *cogito* wydaje się stale utrzymywać we własnym zasięgu, w rzeczywistości samo siebie zasłania i uprzedmiotawia. Augustyn zaś rozumie, że człowiek posiada siebie jedynie w ten sposób, że nigdy nie jest dla siebie w pełni dostępny, a faktyczność jego życia – gdy właściwie podjęta – może się stać co najwyżej wędrówką do ojczyzny, ale nie nią samą[211]. Ponieważ „mieszkaniem i ojczyzną duszy jest sam Bóg"[212], spokoju życia szczęśliwego zazna ona dopiero po śmierci. Osiągnięcie wiecznej szczęśliwości jest zarazem zależne od jej postawy w tym życiu. Musi ona szukać nieustannie siebie – nie po to, by znaleźć ostateczną pewność, lecz raczej po to, by zrozumieć, że jest oddalona od Boga nieskończenie bardziej, niż jej się wydaje i że wciąż jeszcze nie wyzbyła się siebie w stopniu, który pozwoliłby jej odnaleźć spokój. Ruch ten nie ma końca. Tak jak nigdy nie sięga człowiek w swojej faktyczności Boga, tak samo pozostaje poza własnym zasięgiem, skazany na tułaczkę po obczyźnie.

Te dwa określenia Augustyńskiego *cogito* można zastosować do Heideggerowskiego *Dasein*. W *Byciu i czasie* Heidegger pisze, że: „to, co ontycznie najbliższe i znane, jest ontologicznie najdalsze, nie poznane i w swym ontologicznym znaczeniu ciągle przeoczane" (BiC, 55; SuZ, 43). Zaraz za tymi słowami przywołuje niemiecki filozof pytanie Augustyna: „ale cóż mi może być bliższe niżeli ja sam sobie?"[213] i jego odpowiedź: „ciężko się trudzę, o Panie, na tym polu, którym ja sam dla siebie jestem. Stałem się dla siebie polem kamienistym: gdy się je uprawia, pot zalewa oczy"[214]. Te same słowa przytacza Heidegger w wykładzie z przełomu 1925/26 r. i konkluduje: „te myśli chcemy mieć przed oczami, gdy zabieramy się do analizy *Dasein*" (GA 21, 211). Fraza Augustyna ma przyświecać badaniu zakorzenionego w strukturze ludzkiego bycia pytania „kim jestem?". Jako zadający pytanie, człowiek jest sobie najbliższy, bo sam jest bytem, o który pyta – zarazem, gdy konfrontuje się z tym pytaniem, sytuacja radykalnie zmienia się i nie potrafi on już na nie odpowiedzieć. Jego byt i bycie nie są dla niego przejrzyste, nie wystarczy mu spojrzeć w lustro, żeby zobaczyć kim jest, ponieważ

[210] Oba te określenia zaczerpnięte są z jednej z nielicznych książek poświęconych związkom łączącym myśl Augustyna i Heideggera, zob. R. Coyne, *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in* Being and Time *& Beyond*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2015, s. 77–85.
[211] Zob. np. Św. Augustyn, *O nauce…*, *op. cit.*, s. 19 (I/X/10).
[212] *Idem*, *O wielkości duszy*, przeł. D. Turkowska, w: *idem*, *Dialogi*, T. II, PAX, Warszawa 1953, s. 109 (I/2).
[213] *Idem*, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 297 (X/16).
[214] *Ibidem*, s. 296–297 (X/16).

zawsze przegląda się w krzywym zwierciadle własnego życia i nie ma nadziei na to, że jego położenie ulegnie zmianie. Sam dla siebie jestem pytaniem i Heidegger podnosi to pytanie do rangi struktury ontologicznej ludzkiego bytu. Nie chodzi tu o niedostatecznie wypracowane czy niedoskonałe z natury narzędzia, za pomocą których próbujemy się dostać do wrażliwej tkanki własnej istoty, ale o to, że sposób jej bycia polega na uciekaniu przed sobą, które zarazem zmusza do gonitwy i nieustawania w zapytywaniu.

Człowiek w myśli Augustyńskiej nigdy nie jest dla siebie gotowy, domknięty w swoim rozumieniu rzeczywistości i siebie, co sprawia, że paradoksalnie może nie być tym, czym jest. Zwraca na to uwagę Étienne Gilson, gdy pisze, że Augustynowi jest bliska „koncepcja natury, która nie opiera się na nienaruszalnej istocie, ale w której, w pewnych granicach, rzeczy mogą trwać przestając być tym, czym są"[215]. Człowiek tak bardzo może się oddalić od Boga i zapomnieć o sobie, że wręcz przestaje być sobą, choć przecież nadal pozostaje człowiekiem. Ta sama struktura leży u podstaw *Dasein*, chociaż wyrażona jest już zupełnie innym językiem. Sposób jego bycia jest zawsze sposobem, w jaki posiada ono siebie. Otwierając się na bycie, w świetle którego *Dasein* zawsze widzi wszelki byt, zarazem przysłania ono tę otwartość, by móc skupić się na rzeczach otoczenia, przez które jest absorbowane. Wyrazem tego zaabsorbowania jest nieuniknione zaangażowanie *Dasein* w świat. Mamy tu powtórzoną *mutatis mutandis* Augustyńską figurę rozproszenia na wiele rzeczy. Tylko w ten sposób może się realizować pytanie o siebie. Ontologiczna nieprzejrzystość tego pytania jest ugruntowana w samym ruchu bycia, które odmawia siebie bezpośredniemu spojrzeniu. Pytanie o bycie wybrzmiewa w każdej chwili ludzkiego bycia, a odpowiedź jest udzielana nieustannie i zawsze okazuje się wytyczaniem drogi do dalszego zapytywania. Filozofia, która ma wyraźnie to pytanie postawić, nie może sobie rościć pretensji do tego, by zapewnić *Dasein* absolutną przejrzystość, ale by uczynić wyraźną jego nieprzejrzystość.

Podstawowy sposób bycia *Dasein* zostaje w *Byciu i czasie* nazwany troską. Pytanie o proweniencję tego terminu prowadzi do pism Augustyna, o czym sam Heidegger w *Byciu i czasie* wspomina[216]. Już w wykładzie z 1921 r. formy rozproszenia (*defluxio*) zostają określone właśnie jako sposoby bycia zatroskanym[217]. Wskazuje się niekiedy, że łacińskie słowo *cura* („troska") jest etymologicznie powiązane z *quaero*, („poszukuję", „badam")[218], a sam

[215] É. Gilson, *Wprowadzenie…*, *op. cit.*, s. 316.
[216] Zob. przypis w: BiC, 253.
[217] Zob. tytuł § 12: „*curare* (bycie zatroskanym) jako podstawowy charakter faktycznego życia" (FŻR, 198; GA 60, 205). Przekład nieznacznie zmieniony.
[218] Zob. T. Kisiel, *The Genesis…*, *op. cit.*, s. 201.

Augustyn wspomina o leksykalnym pokrewieństwie łączącym troskę i ciekawość[219]. Być może dlatego mówi on w *Wyznaniach* o jałowych troskach przy okazji omawiania drugiej formy *tentatio* (pożądliwości oczu), którą nazywa przecież również ciekawością[220]. Heidegger, opracowując swoje pojęcie troski[221], uwypukla ten podstawowy ruch zaangażowania ludzkiego bycia, które stale zmierza do wielości i nieustannie jest o coś zatroskane[222]. Nie poprzestaje on jednak na tym i twierdzi, że fundamentalne zatroskanie życia polega na trosce o siebie, o własne bycie. Z tego zatroskania pochodzi ruch rozpraszania na wielość, jak i ruch zespalania. „W samozatroskaniu Siebie (*das Selbst*) wykształca […] radykalną możliwość odstąpienia, ale zarazem «sposobność» uzyskania samego siebie" (FŻR, 239; GA 60, 245)[223]. Ruch zaangażowania we własne bycie prowadzi do tego, że to bycie zostaje zaabsorbowane przez świat, który – jak widzieliśmy w poprzednim paragrafie – stanowi pewną całość, pozwalającą na zrozumienie tego, co się przejawia (w tym i nas samych). Zarazem jednak świat – co dostrzega Heidegger dzięki Augustynowi – okazuje się miejscem, w którym zapominamy o sobie i zakrywamy swoje bycie tym, co w świecie napotykane. Musimy się więc od świata odwrócić, co wcale nie oznacza opuszczenia go, lecz raczej poszukiwanie w nim siebie. To poszukiwanie, tak samo jak zanurzenie w znaczeniowości świata, możliwe jest tylko dzięki temu, że byciu zależy na sobie, że jest ono w samo siebie zaangażowane, że o siebie się troska.

Ten wewnętrzny konflikt Heidegger wyraża za pomocą odróżnienia właściwego i niewłaściwego egzystowania. Nie sposób go rozstrzygnąć na rzecz jednej ze stron i jako taki wyznacza on dynamikę ludzkiego bycia. *Dasein* jest dla siebie pokusą i ciężarem, ciągłym konfliktem i próbą, niepokojem, który trwa, póki ono egzystuje. Tylko w tym rytmie realizować się może pytanie o siebie, które nigdy nie znajduje ostatecznej odpowiedzi i nie powinno jej szukać, jeśli ma ono być właściwie stawiane. Heideggerowska fenomenologia, która ma pozwolić dotrzeć do bycia, musi być nie tylko rozumiejąca, hermeneutyczna, ale i zaangażowana. Całe ludzkie rozumienie, niezależnie od stopnia swojej przejrzystości, zawsze jest zaangażowane w to, o co pyta. Hermeneutyka zaangażowana jest w ten sposób

[219] „[…] ciekawość (*curiositas*), która, jak widać z samej nazwy, związanej z troską (*curae*), jest przeciwieństwem spokoju" (Św. Augustyn, *O muzyce*, przeł. D. Turkowska, w: *idem*, *Dialogi*, T.IV, *op. cit.*, s. 57 (VI/XIII/39)).
[220] Zob. *Idem*, *Wyznania*, *op. cit.*, s. 321 [s. 504]. Przy czym Zygmunt Kubiak tłumaczy *cura* nie jako „troska", ale jako „dociekanie".
[221] Początkowo – jeszcze w FŻR – używał słowa *Bekümmern*, które zostało później zastąpione przez *Sorgen* (*resp*. *Sorge*).
[222] Heidegger ciekawość, którą wiąże Augustyn z troską, również zaadoptuje i uczyni z niej jedną z trzech form upadającego w świat Się (zob. § 8). Ze względu na marginalność tej kwestii dla celu poniższej rozprawy, wątek ten nie będzie dalej rozbudowywany.
[223] Przekład nieznacznie zmieniony.

hermeneutyką zaangażowania – nie tylko hermeneutyką rozumiejącą zaangażowanie, ale i wypływającą z samego zaangażowania i stanowiącą jego własną aktywność.

Można zgodzić się z jednym z najważniejszych współczesnych badaczy myśli Heideggera, Theodore'em Kisielem, że najważniejszym, zapewnionym przez Augustyna, wkładem w rozwój myśli Heideggera nie jest treść religijna, ale specyficzne opracowanie własnej formy namysłu, hermeneutycznej fenomenologii[224]. Niemiecki filozof odrzuca możliwość wyjścia z hermeneutycznego kręgu zaangażowania czy to poprzez osiągnięcie przyszłego życia szczęśliwego, czy przez kontemplowanie wiecznej prawdy, czy też wreszcie oglądanie Boga twarzą w twarz. Podczas gdy Augustyn wykracza w swoich rozumowaniach poza faktyczne doświadczenie ludzkiego życia i wyciąga wnioski dotyczące rzeczywistości przekraczającej życie doczesne, Heidegger takie próby uznaje za nieuprawnione i niefenomenologiczne. Nie oznacza to sprowadzenia wszelkiej rzeczywistości do ludzkiego życia, ale ograniczenie każdego rozumienia do rozumienia ludzkiego. Bycie człowieka ujawnia się u Heideggera jako skończone i zawsze zależne od tego, co zostało mu dane, a próby przekroczenia tej skończoności są tylko próbami rozciągnięcia skończoności na obszar, który jej nie podlega. Wydaje się też uzasadnione powtórzenie za Grondinem, że w swojej radykalizacji jest Heidegger „bardziej Augustyński niż sam Augustyn"[225]. Autor *Bycia i czasu* odrzuca aksjologizację dokonaną przez Augustyna, jego oceniające spojrzenie na ruch ludzkiego życia. Właściwie postawione pytanie musi podążać za rytmem życia i nie może narzucać mu kategorii dyskryminujących pewne aspekty na rzecz innych. Życie nie jest wznoszeniem się ku lepszemu i opadaniem ku gorszemu, ale ruchem ku sobie i zarazem od siebie, przy czym oba te wektory konstytuują jego faktyczność i przynależą do niego istotowo, pozostając niejako „poza dobrem i złem". Również fenomenologia bierze udział w tym dwuwektorowym ruchu i tylko jako taka może spełniać swoją funkcję.

*

Celem tego rozdziału było wydobycie kilku kluczowych (z perspektywy tej pracy) wątków filozofii Heideggera wraz ze wskazaniem na ich źródło w tradycji filozoficznej. Martin Heidegger był filozofem, który swój namysł prowadził niemal w intymnym dialogu z dziejami filozofii. Nie oznacza to odtwórczości, ale żywą pracę na materiale dostarczonym przez dzieje, materiale, który jego filozofia przyswaja, wydobywając z niego to, co uznaje za najważniejsze.

[224] T. Kisiel, *The Genesis…*, *op. cit.*, s. 201.
[225] J. Grondin, *Von Heidegger…*, *op. cit.*, s. 74.

W ten sposób pozwala ona dojść do głosu tym wymiarom rzeczywistości, które w tradycji się pojawiały, choć najczęściej pozostawały skryte za zastaną terminologią i zniekształcone sztywnymi konstrukcjami myślowymi.

Taka perspektywa nakreśliła w tym rozdziale horyzont odpytywania trzech postaci: Husserla, Diltheya i Augustyna. W wypadku tego pierwszego wskazaliśmy na kluczowe odkrycie naoczności kategorialnej. Choć w ramach namysłu Husserla naoczność ta pozostawała jeszcze ograniczona do myślenia przedmiotowego, Heidegger dostrzegł w niej nowy potencjał, odkrywając w ten sposób dostęp do nieprzedmiotowej sfery bycia. Zauważył on bowiem, że to, co Husserl określa jako kategoria i uznaje za przedmiot specyficznej naoczności, wcale nie musi być ujmowane przedmiotowo, by być dostępne dla ludzkiego odniesienia. Dzięki temu bycie dostało szansę, by stać się fenomenem, czyli tym, co jawne. Heidegger zrozumiał też, że dostęp do tego nieprzedmiotowego obszaru jest nie tylko możliwy, ale konieczny, fundujący dostęp do sfery przedmiotowej. W ten sposób to, co dla Husserla było pewną naturalną, ale wtórną zdolnością, pozwoliło Heideggerowi odkryć fundamentalną strukturę ludzkiego bytu, umożliwiającą dopiero wszelkie przedmiotowe odniesienie.

Drugi z bohaterów tego rozdziału, Dilthey, pomógł Heideggerowi dostrzec, że dostęp do bycia nie ma charakteru naocznościowego, ale rozumiejący. Przydało to myśleniu o byciu nowy charakter, pozwalając mu wykroczyć poza ramy sztywnych i ostatecznych ustaleń, ale skazując je zarazem na nieskończony ruch interpretacji. Dynamika rozumienia bycia nigdy nie może zostać wyczerpana, ciągle bowiem porusza się w ramach całości, którą już rozumie, ale zawsze też do niej powraca, modyfikując ją i otwierając dalsze perspektywy rozumienia. Jednym z najważniejszych dla autora *Bycia i czasu* odkryć filozofii Diltheya jest dostrzeżenie uniwersalności rozumienia. Dało to Heideggerowi możliwość uznania, że rozumiejące i rozumiane jest samo bycie. Bycie daje się do zrozumienia, pozwalając na utrwalanie sensu, który w sobie niesie i zarazem domaga się odczytania tego sensu, bo chce być rozumiane. Dostrzegalna jest tu wewnętrzna kolistość ruchu rozumienia. Dzięki temu odkryciu bycie staje się hermeneutyczne, a wszelki dostęp do niego (w tym i poznawczy) również musi mieć hermeneutyczny, rozumiejący charakter.

W ostatnim paragrafie tego rozdziału pokazaliśmy, że pytanie o bycie nigdy nie jest neutralne i bezinteresowne; jest pytaniem, które musi uwzględnić tego, kto pyta w całej jego faktyczności. Oznacza to, że pytający o bycie musi wziąć pod uwagę samego siebie. Augustyn, poszukując Boga, zauważył, że może się do Niego zbliżyć tylko wtedy, gdy zapyta o to, w jaki sposób jest, ponieważ Bóg nie jest zwykłym przedmiotem, którego treść byłaby poznaniu jakoś dana. Człowiek jest Bogu bliski, gdy on sam wprowadza w życie prawdę, gdy angażuje się w

świat w sposób przez Niego nakazany. Sposób realizacji własnego bycia i idącego z nim w parze odnoszenia się do świata decyduje o tym, kim jest określony człowiek, co z kolei rozstrzyga o jego poszukiwaniach Boga. Poszukiwania te nigdy nie docierają do celu na tym świecie, ponieważ własna faktyczność odrywa człowieka od wznoszenia się ku Bogu. Heidegger przejmuje od Augustyna tak faktyczną strukturę pytania o siebie, jak charakteryzującą ją tendencję do gubienia się w szukaniu odpowiedzi. Filozofia biskupa Hippony pozwala mu ująć człowieka jako byt, który stale pyta o siebie w swojej faktyczności i zarazem stale odrywa się od tego zapytywania, próbując udzielić definitywnej odpowiedzi. Świat jako przestrzeń różnorodnego sensu zasłania człowieka przed jego pytajną strukturą, podsuwając mu już gotowe odpowiedzi. Pytający nie powinien ich po prostu odrzucać, ale raczej przemyśleć je jako zaproszenie do dalszego zapytywania. U podstaw kolistości tego ruchu leży zaangażowanie bycia w siebie. Byciu zależy na sobie, troska się ono o siebie i dlatego stale siebie szuka. Człowiek tylko realizuje ten ruch i nie może mu się przeciwstawić. Likwidacja któregokolwiek z tych kierunków poszukiwania oznaczałaby wstrzymanie dynamiki dalszego zapytywania, co byłoby równoznaczne z wyczerpaniem egzystencji.

Dzięki powyższym badaniom zasadne staje się nadanie filozofii Heideggera miana fenomenologii, której specyficzny charakter wyznaczają hermeneutyczność i zaangażowanie. To zwięzłe określenie posłuży do otwarcia i wyznaczenia horyzontu dalszych rozważań.

Rozdział II – Pytanie o bycie

Choć rozważania poprzedniego rozdziału zakreśliły tło dla dalszych badań, mogły pozostawić pewien niedosyt, wynikający z niedostatecznie wnikliwej interpretacji pojęć występujących w filozofii Heideggera. Posługiwaliśmy się pewnymi określeniami raczej intuicyjnie, pozostawiając je poza zasięgiem ostrza krytyki. Dla celu poprzedniego rozdziału takie potraktowanie centralnej dla Heideggera sfery problemowej nie stanowiło przeszkody. Chodziło przecież o naszkicowanie horyzontu i podsunięcie wskazówek, które zapewnią orientację w rozkładzie akcentów Heideggerowskiej filozofii. W tym rozdziale te kluczowe pojęcia zostaną metodycznie wprowadzone i sproblematyzowane. W moim zamiarze nie leży przy tym punktowe przedstawienie założeń tej filozofii, ale raczej przedarcie się do jej sedna. W ten sposób praca ta wprawi w ruch zawartą w niej immanentnie hermeneutyczność. Gdy w pierwszym kroku zostało pokazane tło, które pozwoliło na wyodrębnienie pewnych elementów, teraz to one staną się przedmiotem badania. Celem tego rozdziału jest opracowanie dwóch kluczowych dla filozofii Heideggera pojęć, które kształtują jądro jego namysłu: bycia (§ 4) i *Dasein* (§ 5). Na koniec zostanie postawione pytanie o możliwość dostępu do otwartego w ten sposób obszaru (§ 6). Badania te, choć są kontynuacją zapoczątkowanego w poprzednim rozdziale dyskursu wprowadzającego do myśli Heideggera, zapewnią podstawę dla dalszego zapytywania i właśnie dlatego stanowią być może najważniejszą część tej pracy, zapewniając punkt orientacyjny dla wszystkich wątków rozwijanych w jej dalszych partiach.

§ 4 Bycie

Już na samym początku § 2 *Bycia i czasu* jego autor pisze, że „pytanie o sens bycia winno zostać *postawione*" (BiC, 6; SuZ, 5). Zdanie to wynika z wcześniejszych rozważań, w których Heidegger nakreśla funkcjonujący w tradycji obraz bycia jako pojęcia najogólniejszego, niedefiniowalnego i oczywistego. Pojęcie to należy bowiem do tych, które są orzekane o wszystkim, co jest i dlatego jego ogólność przekracza nawet ogólność gatunkową. Za sprawą tego przekraczania nie daje się ono również zdefiniować *per genus proximum et differentiam specificam* („przez najbliższy rodzaj i różnicę gatunkową"). Pojęcie bycia nie ma bowiem już żadnego nadrzędnego wobec siebie pojęcia rodzajowego, w ramach którego dałoby się wskazać różnicę gatunkową wyodrębniającą je od innych, równorzędnych mu pojęć. Ponadto nie można powiedzieć, że bycie jest czymś niezrozumiałym, ale przeciwnie, jako żywe w każdym działaniu, jest zawsze bezwzględnie i natychmiastowo rozumiane. Jego przyswojenie nie

wymaga żadnego teoretycznego pytania, jest ono tak oczywiste, że wyraźne zapytywanie o nie wydaje się zbyteczne. Heidegger zgadza się z zarysowaną w ten sposób charakterystyką pojęcia, uważa jednak, że nie dostarcza ona wystarczających argumentów za rezygnacją z pytania o bycie, ale świadczy raczej o czymś przeciwnym, o konieczności postawienia tego pytania. Mimo, a może nawet za sprawą tej powszechnej zrozumiałości uznaje on, że „pojęcie «bycia» jest właśnie najbardziej mroczne" (BiC, 5; SuZ, 3). Pytanie o bycie należy zatem postawić, ale wcale nie po to, by uzyskać jego definicję, lecz raczej w tym celu, by odkryć sens tego, co przez bycie jest rozumiane.

Przedmiotem rozważań tego paragrafu będzie, najkrócej rzecz ujmując, bycie. Choć Heidegger przyznaje, że przez całe swoje życie myślał tylko tę jedną myśl – bycie – to czytelnik jego pism może być nieco skonfundowany. Choć słowo „bycie" pada w jego tekstach rzeczywiście często, trudno wskazać zdania, które przyjmowałyby postać jednoznacznego i precyzyjnego określenia tego, czym bycie jest. Z drugiej strony słowo to zostało już w tradycji tak silnie związane z Heideggerem, że stało się sloganem, o którego sens niewielu myślicieli dopytuje. Słusznie zauważa Günter Figal, że pytanie o bycie jakby na przekór Heideggerowi „dostało się w sferę niebezpiecznej oczywistości"[226]. Patrząc z tej perspektywy, autor *Bycia i czasu* sam staje się filozofem, który, nieustannie zadając jedno tylko pytanie, zamiast je obudzić w umysłach następnych pokoleń, usypia je. Najważniejsza nawet myśl powtórzona zbyt wiele razy staje się przecież w końcu banałem. W pewnym sensie Heidegger rzeczywiście podzielił taki los i nawet prace filozofów, których namysł orbituje wokół myśli autora *Sein und Zeit*, rzadko podejmują pytanie o bycie *explicite*, choć zwykle poruszają się już w horyzoncie otwartym przez to pytanie. Celem tej części rozważań będzie problematyzacja pojęcia bycia. Za punkt wyjścia posłuży struktura pytania o bycie, która otworzy drogę dla dalszego dookreślenia bycia, przede wszystkim poprzez zbadanie jego związku z pojęciem fenomenu oraz poprzez zapytanie o stosunek zachodzący pomiędzy byciem i bytem. Zobaczymy też (w tym paragrafie i kolejnych), że pytanie o bycie dostało się w obszar oczywistości nie dlatego, że Heidegger ciągle je powtarzał, ale z uwagi na samą istotę bycia. Pytając o bycie, niemiecki filozof stawia tylko przed swoimi czytelnikami zadanie, które mogą oni porzucić lub podjąć i poprowadzić dalej. Zadanie to budzi dyskomfort i niepokój, dlatego musi dostać się w zasięg niwelującej siły historii. Próby jego ponownego podjęcia zawsze będą narażone na banalizację i sprzeciw tej tendencji myślenia, która domaga się stabilności i pewności.

[226] G. Figal, *Phänomenologie…*, *op. cit.*, s. 11.

W strukturze pytania o bycie Heidegger wyróżnia trzy momenty[227]: (1) to, o co pytanie pyta (*Gefragtes*), (2) to, co odpytuje (*Befragtes*) i (3) to, o co dopytuje (*Erfragte*)[228]. Ujawnia się tutaj formalna struktura, która pokazuje, że pytanie kieruje się ku czemuś po to, by odpytać to pod pewnym względem, który sam jest już jakoś dany. Wyodrębniając te momenty, Heidegger daje do zrozumienia, że właściwe zapytywanie musi brać pod uwagę samo siebie. Gdy stawiamy pytanie, wnosimy wraz z nim założenia, które powinny się stać przejrzyste, jeśli nie chcemy, by zasłoniły one cel badania. Dotyczy to zwłaszcza tak specyficznego pytania, jakim jest pytanie o bycie, któremu wcale nie chodzi o dotarcie do czegoś nowego, ale o wydobycie, tego, co już tkwi w tym, co odpytywane.

Rozpocznijmy analizę od (2) tego, co pytanie odpytuje. Jako pytanie o bycie, musi ono kierować swoje spojrzenie tam, gdzie bycie da się odnaleźć. Z tego powodu pytanie to, paradoksalnie, musi się w pierwszej kolejności zwrócić ku bytowi. To byt jest przecież tym, co bytujące, więc jeśli gdzieś byłoby możliwe odkrycie wskazań prowadzących ku byciu, to tylko w sferze bytu. Kluczowe jest przy tym to, że byt musi być tu ujmowany we właściwej perspektywie. W wykładzie z 1925 r., w którym Heidegger również opisuje strukturę pytania o bycie, czytamy: „to, co odpytywane – byt – jest *odpytywane ze względu na coś*. W zapytywaniu nie jest on po prostu jedynie przyjęty (*hingenommen*) w nim samym, lecz przedsięwzięty (*vorgenommen*) «jako» i podjęty (*aufgenommen*) *jako to i to*; jest wzięty (*genommen*) *ze względu na* swoje bycie" (GA 20, 196). Heidegger nie zamierza odpytywać na przykład leżącej przed nim książki jako książki traktującej o tym czy o tamtym, ale chce na nią spojrzeć jako na coś, co ma swoje bycie, co jakoś jest, co bytuje. Każdy byt może stać się punktem wyjścia pytania, ponieważ każdy byt jest, czyli uczestniczy w byciu[229]. Pytanie o bycie, zwracając się w stronę bytu, włącza go do sfery badania tylko w tym zakresie, którym jest ono zainteresowane i dlatego może ono każdy byt wypytać o jego bycie. Pytanie zostaje więc postawione bytowi,

[227] Fenomen pytania Heidegger dokładniej bada w wykładzie z przełomu 1923/24 r., w którym wyodrębnia cztery momenty pytania i osiem przynależnych im charakterów (GA 17, 73–74). Fakt, że Heidegger później ogranicza swoje rozważania do trzech elementów nie oznacza, że rezygnuje z pozostałych, ale że skupia się na trzech najważniejszych dla strukturalnie właściwego ujęcia pytania o bycie. Inne momenty są zresztą cały czas obecne w tych rozważaniach, nie są jednak włączane do formalnej struktury pytania (chodzi np. o „jak" zapytywania, o zwrócenie uwagi na to, że pytanie pociąga za sobą już metodę badania, o to, że jest poszukiwaniem, które wcale nie ma charakteru teoretycznego czy o to, że jako takie poszukiwanie jest pewną możliwością bycia *Dasein*). Wyróżnione przez Heideggera elementy można rozumieć jako założenia, które trzeba przyjąć, by móc w ogóle postawić pytanie, które autor *Bycia i czasu* podejmuje.

[228] Zob. BiC, 7; SuZ, 5. Modyfikuję przekład jednego z momentów pytania: *das Befragtes* tłumaczę jako „to, co odpytywane" zamiast, jak to robi Bogdan Baran, jako „to, czego [pytanie] dotyczy".

[229] Doskonale widać to na poziomie leksykalnym w języku niemieckim czy greckim. Niemieckie *Seiende*, które tłumaczy się po prostu jako „byt" jest urzeczownikowionym imiesłowem utworzonym od czasownika *sein* („być") i dosłownie należałoby je przekładać jako „[to, co] będące". Dokładnie to samo dotyczy greckiego *ón* (ὄν), czyli urzeczownikowionego imiesłowu czasownika *eînai* (εἶναι).

który jest w ten sposób niejako wezwany do odpowiedzi i ma ujawnić to, co pozwala odnosić się do niego jako do będącego.

Skoro byt stanowi to, co odpytywane w pytaniu o bycie, łatwo wskazać, że bycie bytu jest (1) tym, o co pytanie pyta. W *Byciu i czasie* Heidegger wprowadza ten punkt w następujący sposób: „*tym, o co pyta* pytanie, które mamy opracować, jest bycie, to, co określa byt jako byt, to, ze względu na co byt – jakkolwiek rozważany – jest już każdorazowo rozumiany" (BiC, 8; SuZ, 6). Podkreślić trzeba, że tak precyzyjne rozwinięcie pojęcia bycia, które się tutaj pojawia jest praktycznie jedynym, jakie można znaleźć na kartach *Bycia i czasu*. Również w innych wykładach i tekstach nie znajdziemy wielu dookreśleń, lecz używana będzie raczej ta sama, nieznacznie zmieniana fraza[230]. Przytoczony fragment wskazuje na dwa określenia bycia: (A) określa ono byt jako byt oraz (B) stanowi to, ze względu na co byt jest rozumiany. Pierwsze, na co należy zwrócić uwagę, to fakt, że oba są ściśle związane z bytem. Bycie nie występuje niezależnie od bytu, nie „wisi w powietrzu", ale „zawsze jest byciem bytu" (BiC, 47; SuZ, 37) i dlatego nie może być nawet pomyślane bez tego odniesienia. Tak jak każdy byt może zostać ujęty jako byt tylko w odniesieniu do bycia, które mu przysługuje, tak samo również bycie da się pomyśleć tylko jako to, co każdemu bytowi w jakiś sposób przypada. Dlatego drugi moment pytania o bycie bezwzględnie odsyła do pierwszego i odwrotnie.

Sama konstatacja ścisłej współprzynależności bycia i bytu niewiele jeszcze mówi o charakterze tej relacji; pozwala jednak dostrzec, że dwa przytoczone określenia bycia są w rzeczywistości określeniami stosunku łączącego bycie i byt, tyle że pomyślanego od strony bycia i przyznającego byciu pewien priorytet. Z łatwością można przecież je odwrócić, by określić byt jako to, co określone przez bycie i co ze względu na nie rozumiane. By analiza mogła postąpić krok naprzód, konieczne jest postawienie pytania o to, co oznacza określanie i rozumienie. Z uwagi na fakt, że rozumienie stanowi centralny temat tej pracy, w tym miejscu będzie ono omawiane jedynie szczątkowo. Nie oznacza to jego marginalizacji, ale coś wręcz przeciwnego. Cała praca, podporządkowując swój wywód fenomenowi rozumienia, będzie *de facto* omawiała relację, która po raz pierwszy dochodzi w tym miejscu do głosu. Opisując ją tutaj możemy powiedzieć tylko tyle, że Heideggerowi wcale nie chodzi o akt rozumienia ujęty epistemologicznie. Bycie, którego rozumienie umożliwia dopiero rozumienie bytu, nie jest przedmiotem aktu, ale raczej dzięki rozumieniu zostaje rozpostarte jako tło czy horyzont, wewnątrz którego może się dopiero ujawnić byt. Z tego powodu możemy się wstępnie zgodzić z tezą Alberto Rosalesa, zgodnie z którą „*bycie ma podstawowy sens ujawniania i*

[230] Zob. np. GA 20, 195; KPM, 248 [GA 3, 222–223].

ujawnialności”[231]. Samo rozumienie zaś jest raczej otwieraniem i udostępnianiem przestrzeni jawności niż celowaniem charakteryzującym intencjonalny akt. Wydaje się też, że ten sam aspekt wyraża Heidegger przez słowo „określanie”. Nie chodzi tu o określanie słowne, ale o to, że bycie pozwala bytowi wyjść na jaw jako bytującemu. Akcent zostaje tutaj położony na słowie „jako”, odsyłającym do wykładni rozumienia, której podstawowym zadaniem jest uczynienie wyraźnym tego, co rozumiane[232]. Zatem bycie, określając byt, pozwala mu się ujawnić jako bytującemu, oddaje mu niejako siebie, by mógł bytować. Dlatego Heidegger w wykładzie z 1928 r., komentując nakreślony w *Metafizyce* Arystotelesa cel filozofii, pisze, że w jej ramach „ma zostać zbadane *tò òn hê ón* (τὸ ὂν ᾗ ὄν) – byt, o ile jest bytem, tzn. tylko ze względu na bycie: [czyli ze względu na – M.W.] to, co byt czyni bytem, którym on jest” (GA 26, 12). Fragment ten wydaje się w pierwszej chwili sugerować, że – w porównaniu z wcześniej przytaczanymi ustępami – byciu przyznano prerogatywy stwórcy bytu. Byłaby to jednak pochopna interpretacja. Autor *Bycia i czasu* wypowiada tu (posługując się nieco innymi słowami) tę samą myśl, którą omawialiśmy wcześniej. To bycie pozwala bytowi być tym, czym on jest, byt zdany jest na bycie i – co oscyluje na granicy tautologii – nie może być bez bycia. Pojawia się tu kilka wątpliwości związanych z tym, że zgodziliśmy się ujmować bycie jako ujawnialność – czy w takim razie nie należałoby pozwolić bytowi być niezależnie od tego, czy jest ujawniony czy nie? Ale – z drugiej strony – czy nie pociągałoby to za sobą twierdzenia, że byt może być bez bycia? Nie możemy sobie jeszcze pozwolić na to, by przyjrzeć się tym pytaniom z należytą starannością, ponieważ znacząco oddaliłoby to tok wywodu od bieżącego tematu. Na razie musi wystarczyć wspomnienie o tych trudnościach.

Zanim badanie podejmie się stematyzowania trzeciego momentu pytania, należy wykluczyć jeszcze jedno ograniczenie, które narzuca się niekiedy Heideggerowskiemu rozumieniu bycia. Chodzi o związek bycia ze słowem „jest”, które wydaje się przecież naturalnym wyrazem bycia. Wątpliwość nie dotyczy przy tym tego, czy słowo to rzeczywiście wyraża bycie, ale tego, czy jedynie jemu należy taką rolę przyznawać. Heidegger pisze, że „*zawsze żyjemy już w pewnym zrozumieniu «jest»*, nawet jeśli nie moglibyśmy dokładniej powiedzieć, co ono właściwie znaczy” (GA 20, 194). Czy można zatem, podejmując problem bycia u Heideggera, powiedzieć, że „termin «Bycie» odnosi się […] u niego wyłącznie do

[231] A. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970, s. 6, 48.
[232] Kwestia ta zostanie szerzej omówiona w § 10.

znanego czasownika”[233]? Sam Heidegger w wykładzie wygłoszonym na przełomie 1927/28 r. omawia kwestię wyrażania bycia przez „jest” w następujący sposób:

> Rozumiemy je niejako nie tylko wtedy, gdy mówimy i słyszymy „jest”, lecz we wszelkim mówieniu, wołaniu, proszeniu, zapytywaniu. Gdy słyszymy okrzyk „ogień”!, oznacza to, że wybuchł ogień, ale nie tylko w sensie jakiejś konstatacji, jak „tutaj jest ciepło”, lecz okrzyk jest zarazem wyrazem przestrachu, bycia-przestraszonym i wezwaniem: zadbaj o swoje bezpieczeństwo, wzgl. przyjdź z pomocą, a to znaczy: zachowaj się tak i tak, a tzn. bądź w swoim aktualnym byciu tak i tak. Gdy słyszymy ów okrzyk rozumiemy zatem: bycie ognia i powinność bycia (*Seinsollen*) samych siebie i rozumiemy bycie obecnym i bycie-tu-oto (*Da-sein*). Ale rozumiemy to też wtedy, gdy się nie wypowiadamy i milcząco odnosimy się do bytu (GA 27, 191).

Ten obszerny fragment mówi bardzo wiele o tym, jaki jest cel pytania o bycie. Sednem sprawy wcale nie jest zrozumienie słów „bycie” czy „jest”. Brak bycia nie spowodowałby tego, że zniknąłby tylko jeden czasownik, ale zniknąłby w ogóle język[234]. Bycie wyraża się w każdym słowie w zakresie, w jakim słowo to ma znaczenie. Każdy wyraz skrywa w sobie jakieś odnoszenie się do bytu i o tyle jest wyrazem bycia, które już rozumiemy. Język pozbawiony słówka „jest” nie będzie pozbawiony rozumienia bycia, ale język pozbawiony rozumienia przestanie być językiem, czyli przestanie być. Ten krótki komentarz, niewiele jeszcze mówiący o relacji języka i bycia[235]; ma tu pełnić tylko funkcję ostrzeżenia przed zbyt pochopnym wiązaniem pytania o bycie z kwestią znaczenia konkretnego słowa. Umieszczenie go w tym miejscu było o tyle istotne, że – jak zaraz zobaczymy – trzeci moment struktury pytania o bycie jest identyfikowany jako sens bycia i prowadzi do postawienia pytania o pojęciowość.

Dotychczasowe ustalenia pokazały, że pytanie o bycie odpytuje byt z uwagi na jego bycie. W strukturze pytania pojawia się jednak jeszcze jeden moment, chyba najtrudniejszy do pojęciowej eksplikacji, strukturalnie wyróżniony jako (3) to, o co pytanie dopytuje. To, o co pytanie pyta nie wyczerpuje „intencji” zapytywania, ponieważ jego celem jest nie tyle bycie, co sens bycia. Pytamy o bycie po to, by dostać się w obszar jego sensu. Pytanie o bycie, o ów sens „dopytuje” (*erfragt*). Moment ten zostaje w *Byciu i czasie* opisany w ten sposób:

> Bycie jako to, o co pytanie pyta, wymaga więc własnego sposobu okazywania, które w sposób istotny różni się od odkrywania bytu. W związku z tym to, o co pytanie się *dopytuje* – sens bycia – także będzie wymagać własnej pojęciowości, odróżniającej się znów w sposób istotny od pojęć, w których byt uzyskuje swoją znaczeniową określoność (BiC, 9; SuZ, 6)[236].

[233] E. Tugendhat, *Bycie i Nic*, przeł. J. Sidorek, w: E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 59–60.
[234] Zob. wykład Heideggera z 1935 r. *Wprowadzenie do metafizyki* (WDM, 79; GA 40, 87–88).
[235] Zob. § 11.
[236] Przekład nieznacznie zmieniony.

Prima facie może się wydawać, że sensowność, o którą tutaj chodzi to po prostu pojęciowość rozumiana jako struktura, za pomocą której możemy wyrazić i przyswoić bycie. Pogłębiać takie wrażenie może jeszcze fragment z wykładu z 1925 r., w którym Heidegger pisze: „w końcu w tym, o co pytamy leży po trzecie samo to, *o co dopytujemy* – bycie – którego sens jest poszukiwany, tzn. w pytaniu jest poszukiwane to, co *oznacza* bycie, to, jako co ma ono zostać pojęte. Za pomocą tego, o co dopytujemy poszukiwane jest jego *pojęcie*" (GA 20, 196). Czy Heideggerowi chodzi tu o słowa, które pozwolą na wyrażenie bycia, czy o coś innego? Zanim zagadka ta znajdzie swoje rozwiązanie, należy powiedzieć kilka słów o tym, co Heidegger rozumie poprzez sens[237].

Najkrócej rzecz ujmując, dla Heideggera sens jest tym, „w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś" (BiC, 194; SuZ, 151). Nie ma tu mowy po prostu o pojęciach. Struktura sensu rozbija się na trzy momenty: wstępny zasób (*Vorhabe*), wstępny ogląd (*Vorsicht*) oraz wstępne pojęcie (*Vorgriff*). Pierwszy z nich wskazuje na całokształt znaczeniowy, który zawsze jest podejmowany z odpowiedniej perspektywy, która stanowi moment drugi. Trzeci zaś zostaje utożsamiony z pojęciowością pozwalającą pojąć to, co rozumiane dzięki aktywności dwóch wcześniejszych momentów. W pierwszej chwili wydaje się, że pytanie o bycie ma bardzo zbliżoną strukturę. Odpytujemy przecież coś znaczącego z uwagi na jego bycie, zabiegając zarazem o możliwość jego pojęcia. Pojawia się tu jednak istotny problem. Wydaje się, że Heidegger, omawiając momenty pytania o bycie, z sensem utożsamia pojęciowość, która później zostanie uznana za jeden z trzech elementów sensu. W ten sposób można by postawić Heideggerowi zarzut ekwiwokacji, ponieważ wszystko wskazuje na to, że używa terminu „sens" w dwóch różnych znaczeniach. Do tego zarzutu należy dołączyć jeszcze inny: trzeci moment pytania o bycie ma odpowiadać sensowi bycia, a ostatecznie to czasowość ma zostać jako ów sens odsłonięta [238]. Jednak z całą pewnością nie może ona być rozumiana po prostu jako pojęciowość.

Stajemy wobec dylematu: czy za trzeci moment pytania ma zostać uznany sens, który Heidegger zdaje się identyfikować z pojęciem, czy raczej pewna sensowna całość, w skład której wchodzi też, jako jeden z jej momentów, pojęciowość, całość, którą Heidegger zidentyfikuje jako czasowość. By rozwiązać ten problem trzeba się dobrze przyjrzeć sensowi, o który Heideggerowi chodzi, gdy zadaje pytanie o bycie. Spójrzmy jeszcze raz na określenie trzeciego momentu pytania o bycie podane przez Heideggera w 1925 r.: „w pytaniu jest poszukiwane to, co *oznacza* bycie, to, jako co ma ono zostać pojęte. Za pomocą tego, o co

[237] Szerzej problematyka ta zostanie omówiona w 10 §.
[238] Czasowość jako sens bycia w kontekście pytania o bycie zob. BiC, 23; SuZ, 17.

dopytujemy poszukiwane jest jego *pojęcie*" (GA 20, 196). Choć słowa autora *Bycia i czasu* mogą być różnie interpretowane, wydaje się, że celem Heideggera jest wydobycie sensu, który pozwala dopiero pojąć to, co ma być rozumiane. Trzeci moment pytania o bycie stanowi raczej obszar, który wykształca pojęciowość i nią dysponuje. Pytanie dopytuje o sens bycia, ponieważ chce je pojąć, a może to zrobić tylko poprzez odsłonięcie jego struktury zrozumiałości. Pojęciowość nie może być przy tym ujmowana jako specyficzny, ukuty na potrzeby danej domeny słownik, ale jako struktura dopuszczająca powiązanie semantycznych wątków, które pozwalają to, co rozumiane wyartykułować i następnie wypowiedzieć. Sens pytania z konieczności obejmuje zatem pewną pojęciowość, która pozwala wyrazić bycie, ale nie ogranicza się do niej. Ze względu na to, że każdy sens ma już swoją pojęciowość, pytanie, które zamierza dotrzeć do czegoś w jego własnej zrozumiałości, musi to coś ująć w jego pojęciowości.

Jak widzieliśmy we fragmencie inicjującym rozważania nad trzecim momentem pytania, pojęciowość, w której wyraża się bycie, jest inna od tej, w której wyraża się byt. Jest to bardzo ważne wskazanie, ponieważ pozwala uznać, że (z uwagi na to, że pojęciowość jest momentem sensu) drugi moment pytania – to, o co pyta pytanie, czyli bycie – również jest sferą sensu, która zapewnia zrozumiałość i pojęciowość bytowi jako temu, co znaczące. Jest to możliwe ze względu na to, że sens jest strukturą formalną, która przynależy każdemu rozumieniu – czy będzie chodziło o rozumienie bytu czy bycia. Można teraz wywnioskować, że strukturalnie to, o co pytanie dopytuje, sens bycia, obejmuje sobą dwa poprzednie elementy, czyli byt w jego byciu. Tę interpretację potwierdza Heidegger, który powie, że „w sensie bycia leży to, *o co pytamy – bycie bytu*. [Zatem – M.W] w tym, o co dopytujemy leży to, o co pytamy […] [Z kolei – M.W] w tym, o co pytamy leży to, co odpytujemy, w sensie bycia bytu leży sam byt" (GA 20, 195). W ten sposób struktura pytania o bycie zakłada i zarazem odzwierciedla niemal hierarchiczny układ obszarów sensu, które są od siebie w jakimś stopniu zależne. Celem pytania jest odsłonięcie tych płaszczyzn i rozjaśnienie zachodzących pomiędzy nimi zależności. Taką strukturę będzie miało również *Bycie i czas*, rozpoczynające swoje poszukiwania od pytania o bycie bytu, które zostanie następnie powtórzone w perspektywie zrozumiałości, jaką zapewnia byciu czasowość. Należy przy tym mieć w pamięci, że sens bycia rozumiany jako trzeci moment pytania to nie złożenie z dwóch poprzednich momentów, do których dołącza się pojęciowość. To raczej nadrzędna sfera zrozumiałości, która dysponuje swoistą pojęciowością zapewniającą zrozumiałość bycia. Podobnie bycie jest nadrzędną wobec bytu sferą zrozumiałości, która również operuje właściwą dla siebie pojęciowością. Pytanie o bycie stawia

sobie za cel wyeksplikowanie powiązań, które zachodzą między tymi artykułowalnymi obszarami zrozumiałości.

Powyższe ustalenia pozwalają wysnuć wniosek, że badania przedstawione w *Byciu i czasie* mają charakter transcendentalny. Sfery sensu, do których odsyła pytanie o bycie, stanowią warunek możliwości zrozumiałości i dlatego kształtują aprioryczny obszar sensowności. Jak wskazywaliśmy już przy okazji omawiania odkryć fenomenologii Husserla, *apriori* Heideggera ma charakter dynamiczny dzięki temu, że jego istotę kształtuje czasowość. Teraz możemy powiedzieć, że tę dynamikę Heidegger zakłada już na samym początku swoich rozważań. Pokazuje to, że opracowanie pytania o bycie ma na celu jedynie odsłanianie czegoś, co wcześniej zostało już przyjęte, ale co wcale nie musi być przez stawiającego pytanie wyraźnie poznane. Włączanie pojęciowości do apriorycznego obszaru daje wstępną wskazówkę dla ujęcia bycia i czasowości jako z góry już dysponujących właściwą im pojęciowością. Badanie podejmujące pytanie o bycie powinno pozwalać wypowiadać się znaczeniowości kształtującej obszar, którego dotyczy pytanie i uniemożliwiać maskowanie jej przez znaczeniowość na niej ufundowaną i dlatego wobec niej wtórną. Innymi słowy, pytanie o bycie nie pyta o nic innego, jak o zrozumiałość, w której istotowo uczestniczy już byt rozumiejący i którą należy odsłonić w taki sposób, by nie utraciła swojego charakteru.

Zgodnie z dotychczasowymi wynikami (co pokazywały już ustalenia poprzedniego rozdziału) podstawową płaszczyzną filozofii Heideggera jest sensowność czy zrozumiałość. Może to zrodzić poważne wątpliwości w momencie, w którym postawimy sobie pytanie o to, jak w obliczu tych ustaleń należy rozumieć bycie i byt, które stanowią przecież nie tylko podstawową, ale wręcz jedyną oś rozważań Heideggera. Już przy okazji omawiania drugiego momentu pytania o bycie zwróciliśmy uwagę na niektóre problemy, które się z tym wiążą. Bycie jest powiązane z bytem w sposób, który może prowadzić do nieporozumień, a być może nawet do sprzeczności[239]. Z jednej strony bycie ma przecież odpowiadać za ujawnialność bytu, z drugiej jednak strony byt, który nie jest jawny, musiałby zostać uznany za pozbawiony bycia, a czy można mówić o bycie bez bycia? Zagadnienia te w pierwszym rzędzie wiążą się z kwestią fenomenalności bycia i bytu, z tego też powodu posłuży ona za punkt wyjścia badania stosunku, który między nimi zachodzi.

Już w § 1 tej pracy zostało pokazane, że wypracowanie naoczności kategorialnej jest prawdopodobnie najważniejszym spośród wymienionych przez Heideggera odkryć Husserlowskiej fenomenologii. Pozwoliło ono Heideggerowi dostrzec, że jawny jest nie tylko

[239] Z uwagi na ramy pracy musi tu zostać pominięte pytanie o stosunek tytułowego bycia i czasu, choć omówiona wcześniej struktura pytania o bycie na tę kwestię pośrednio również wskazuje.

byt, ale i bycie. Jedno i drugie dysponuje jednak zupełnie inną jawnością, o którą trzeba teraz zapytać. Do odpowiedzi można dotrzeć przez pojęcie fenomenu, do którego istoty należy właśnie jawność. W *Byciu i czasie* Heidegger w następujący sposób określa fenomen: „to, *co-się-w-nim-samym-ukazuje*, to, co jawne" (BiC, 36; SuZ, 28)[240]. Heidegger wyprowadza to określenie z greckiego imiesłowu *phainómenon* (φαινόμενον), który jako urzeczowiony może zostać oddany przez „to, co ujawniające się". Sam ten imiesłów utworzony jest od czasownika *phaínō* (φαίνω) oznaczającego „wyjawiam"[241]. Pochodzi on od formy medialnej wskazanego czasownika, dlatego aktywność czynności, którą wyraża jego znaczenie nakierowana jest na sam podmiot zdania[242]. W związku z tym można powiedzieć, że fenomen nie jest ani tym, co ujawnia coś innego, ani tym, co ujawniane przez coś innego, ale czymś, co samo siebie czyni jawnym. Dla podkreślenia istotowej dla pojęcia fenomenu jawności, łączy jeszcze Heidegger greckie *phaínō* z *phô* (φῶ) oznaczającym „światło". W ten sposób fenomen okazuje się czymś, co samo siebie niejako oświetla i przez to wydobywa się na jaw.

W 1923 r. Heidegger przyznaje, że „fenomenem jest […] to, co się ukazuje, jako ukazujące się. Oznacza to przede wszystkim: jest on tu-oto (*da*) jako on sam, nie jest jakkolwiek reprezentowany czy też rozpatrywany pośrednio, nie jest on też jakkolwiek rekonstruowany" (HF, 73–74; GA 63, 67). Jawność fenomenu nie polega na przedstawianiu czegoś za pomocą pośrednika. Jak niemiecki filozof wielokrotnie podkreśla, za fenomenem nic się nie skrywa, nie jest on zatem tylko „przejawem" czegoś, za czym stałaby jeszcze jakaś (by nawiązać do Kanta) rzecz w sobie. Fenomen to wspomniana już rzecz sama fenomenologii, jej specyficzny przedmiot, który jest badany tylko w tym stopniu, w jakim się jawi. Z fenomenu nic nie można dedukować, fenomen należy przyjąć w granicach jego ujawnialności. Gdy patrzę na czerwony stolik stojący na środku pokoju, to fenomenologicznie winien on być przyjmowany jako właśnie ten czerwony stolik w tym tylko znaczeniu, w jakim jest on przeze mnie rozumiany. A jawi się on właśnie jako stolik, coś, przy czym mogę napisać list do przyjaciela, ale też jako coś, na czym mogę przysiąść w trakcie rozmowy. Nie ma tu mowy o materiale obleczonym farbą, która dzięki swoim fizycznym właściwościom wywołuje w mózgu określone wrażenia. Czerwony stolik może być nowy czy lekko zdezelowany, może być niepotrzebny, może być urzekający, ale może też być pamiątką, która budzi wspomnienia, ilekroć zatrzymuje się na niej

[240] Przekład zmieniony. Bogdan Baran tłumaczy: „to, *co-się-samo-w-sobie-ukazuje*, to, co widoczne". Przesłanki przemawiająca za zmianą tego tłumaczenia zostaną omówione w tekście głównym. Takie samo określenie fenomenu pojawia się też w: GA 17, 9 oraz GA 20, 111–112.
[241] Etymologię słowa referuję za ustaleniami samego Heideggera, zob. BiC, 36; SuZ, 28.
[242] Co ciekawe, w języku greckim forma medialna w większości czasów ma ten sam kształt, co forma strony biernej – jednak Heidegger bezpośrednio wskazuje, że w tym wypadku chodzi o tę pierwszą.

wzrok. Nic nie stoi również na przeszkodzie temu, by stolik badać jako obiekt drewniany i posiadający określone właściwości. Każdy z tych przykładów prezentuje stolik w innym świetle. Jedyne, co się w nich zmienia to znaczenie. Fenomenologii chodzi bowiem o konkretny sens, który mamy przed oczami oraz o powstrzymanie badającego spojrzenia przed redukcją znaczącego przedmiotu do czegoś spoza tego znaczenia. Zabronione jest wyprowadzanie wniosków dotyczących tego, jaki jest stolik wtedy, gdy nie jest fenomenem, ponieważ nie może on nie być dla nas fenomenem, może mieć tylko inne znaczenie. Fenomenologia jako metoda badająca fenomeny oznacza badanie przedmiotu w sferze sensu.

Heidegger dookreśla pojęcie fenomenu w ten sposób: „*fenomen* (ukazywanie-się-w-nim-samym) oznacza wyróżniony sposób napotykania czegoś" (BiC, 39; SuZ, 31)[243]. Akcent zostaje w tym miejscu położony na pewien sposób dostępu do tego, co samo się zjawia, na co wskazuje również przesunięcie w rozwinięciu samego terminu. Heidegger przyznaje teraz, że fenomen to nie tyle coś, co się samo ukazuje, ale samo ukazywanie się. Tak odczytany fenomen to „*sposób napotykania bytu w nim samym,* [w którym – M.W.] *ma się ukazać on sam* (*sich selbst zu zeigen*)" (GA 20, 112). Dzięki temu również to, co się tak ukazuje zostaje określone mianem fenomenu: „fenomen oznacza: *w nim samym jawny byt sam*" (GA 20, 112). Przysługujący fenomenowi charakter określony jako „w nim samym" wskazuje tylko na opisane w poprzednim akapicie przyjmowanie jedynie tego, co się jawi w zakresie, w jakim się jawi. W tym miejscu bardziej interesuje nas gra ukazywania się i ujawniającego się w tym ukazywaniu bytu. Z jednej strony mamy bowiem pojęcie fenomenu jako ukazywania się, z drugiej strony jako tego, co się ukazuje. Jeśli wątek ten zostanie teraz powiązany z określeniem fenomenu jako sposobu napotykania, zasadnym wyda się wniosek, że z jednej strony fenomen odsłania się jako napotykanie, a z drugiej strony jako samo to, co napotykane. To, co napotykane odsyła oczywiście do bytu, z kolei napotykanie mogłoby wskazywać na bycie. Mielibyśmy wtedy dwa fenomeny: byt i bycie. Heidegger zdaje się zresztą sam te ustalenia potwierdzać i w wykładzie z przełomu 1923/24 r. pisze: „*phainómenon* jest bytem samym" (GA 17, 13), a kilka linijek dalej dodaje: „*phainómenon* jest byciem" (GA 17, 13).

Wniosek z poprzedniego akapitu nie może jednak zostać uznany za zadowalający. Heidegger w wykładzie z 1925 r. pisze, że „nazwa «fenomen» nie mówi nic o byciu odnośnych przedmiotów, lecz określa tylko ich sposób napotykania" (GA 20, 118). Sprawa zaczyna się komplikować i nie wydaje się, by można było tę komplikację policzyć na karb zmiany stanowiska Heideggera. Powyższy cytat przede wszystkim nie pozwala na utożsamienie

[243] Przekład nieznacznie zmieniony.

fenomenu ujmowanego jako sposób napotykania z byciem. Jeszcze dobitniej, choć tym razem bez użycia słowa „fenomen", wyrazi się autor *Bycia i czasu*, gdy powie wprost, że „bycie bytu nie polega na napotykaniu" (GA 20, 298). Wyprowadzony w poprzednim akapicie wniosek okazuje się pochopny i trzeba zrewidować leżące u jego podstaw założenia. Kluczowe wydaje się, że metodyczna funkcja, którą pełni fenomen, była do tej pory milcząco utożsamiana z tym, do czego on sam odsyła. To, że fenomen oznacza sposób napotykania czegoś, nie oznacza jeszcze, że bycie będzie oznaczało sposób napotykania czegoś. Fenomen to pojęcie metodyczne, które ma wskazywać na wyróżnione napotykanie tego, co samo się ujawnia. Staje się ono podłożem badania, które daje dostęp do tego, o co pyta pytanie. Dlatego też może Heidegger powiedzieć: „bycie bytu nie polega na napotykaniu, lecz napotkanie bytu jest fenomenalną podstawą i jedyną, na której bycie bytu staje się uchwytne. *Tylko interpretacja napotkania bytu może, jeśli w ogóle, zawładnąć byciem bytu*" (GA 20, 298). To wykładnia sposobu napotykania bytu decyduje o tym, co fenomenologia dostrzeże w fenomenie, czyli w tym, co się samo ujawnia. Stanie się to jeszcze wyraźniejsze, gdy kolejny raz przywołamy przykład z czerwonym stolikiem. Interpretacja tego, co się w tym przypadku samo ukazuje może prowadzić do bytu i badać sens stolika jako urzekającego. Przedmiotem badania jest wtedy byt, który napotykany jest jako powiązany ze mną w ten sposób, że jestem nim urzeczony. Mogę wtedy pytać o istotę przedmiotu, który dopuszcza wywołanie takiej reakcji, o istotę samego urzeczenia, o to, czy leży ono tylko po mojej stronie, czy też może sam stolik ma w tym swój udział. Pytanie może jednak zwrócić się również do napotykania w zupełnie innym celu, a mianowicie by zrozumieć samo bycie urzekającym stolika, by ująć stolik od strony tego, że on sam *jest* jako urzekający. Na pierwszy rzut oka może się wydać, że zmiana ta jest mało znacząca, ale gdy uzmysłowimy sobie, że zadając pytanie o bycie napotkanego w określony sposób stoliczka, rezygnujemy z odgórnego rozstrzygania o tym, co rozumiemy przez jego „istnienie", odsłania się przełomowość takiego przesunięcia akcentu. Samo „istnienie" zostaje tu bowiem przesunięte do sfery znaczenia.

Choć decydujący charakter fenomenu zostaje odnaleziony w napotykaniu, nie należy ograniczać go do napotykania bytu. Chodzi raczej o to, że napotykanie bytu pociąga za sobą zawsze napotykanie bycia. Jakkolwiek odnosimy się do bytu, zawsze odnosimy się zarazem do niego jako będącego w taki czy inny sposób. Napotykanie charakteryzujące fenomen wyróżnia to, że pozostaje ono ograniczone tylko do tego, co się w nim samo ujawnia. Jawność nie oznacza dostania się w obręb uwagi czy zainteresowania. To, co jawne jest raczej tym, co dla nas dostępne, ale co może pozostawać ukryte dla spojrzenia świadomości. Dlatego, jak jeszcze

zobaczymy[244], fenomenologia ma fenomeny wydobywać z mroku, w którym zwykle pozostają. Heideggera najbardziej będzie interesował właśnie ten paradoksalny charakter fenomenu, który pozwala go określić jako światło pozostające w mroku. W *Byciu i czasie* odróżnia on potoczne i fenomenologiczne pojęcie fenomenu, wskazując, że to drugie ukazuje to, co nietematycznie towarzyszy temu pierwszemu, ujmowanemu jako byt empiryczny[245]. Byt ujęty w swojej treści interesuje Heideggera tylko o tyle, o ile ta treść jest warunkowana przez sposób, w jaki się do niej odnosimy. Dlatego fenomen zostaje określony jako sposób napotykania, a dopiero wtórnie można nazwać fenomenem to, co napotkane. Z tego samego powodu fenomen rozumiany jako „to, co się w nim samym ukazuje" jest przez Heideggera ostatecznie ujęty jako „ukazywanie się w nim samym". To właśnie ta strona fenomenu, choć zawsze już jakoś „obecna" w napotykaniu bytu, zwykle pozostaje w mroku i pozwala się wydobyć tylko przenikliwemu spojrzeniu. Jest to oczywiście bycie, które Heidegger wydobywa z fenomenu i czyni fundamentem jego jawności. Pozwala mu to też nazwać samo bycie fenomenem z uwagi na jego jawność i nieusuwalną partycypację we wszelkim napotykaniu. Nieporozumienie pozwalające na proste zrównanie bycia z napotykaniem polega na tym, że określa się bycie od strony fenomenu, zamiast, odwrotnie, wyprowadzać możliwość fenomenu z bycia. Nie chodzi przy tym o to, że bycie może „być" poza fenomenem, ale o to, że jako źródło ujawnialności jest też źródłem wszelkiej fenomenalności. To bycie pozwala napotykać siebie i byt przez to, że funduje wszelką jawność. Dlatego wszelkie napotykanie jest zdane na bycie.

Zanim wyprowadzimy konsekwencje z takiego rozumienia bycia, pokażemy, w jaki sposób powyższe ustalenia odzwierciedla już samo Heideggerowskie określenie fenomenu. Carl Gethmann zwraca uwagę na to, że autor *Bycia i czasu*, określając fenomen, posługuje się wyrażeniem dla języka niemieckiego nienaturalnym. Fenomen jest bowiem tym, co ukazuje się (*resp*. ukazywaniem się) „w nim samym" (*an ihm selbst*), podczas gdy bardziej pasowałoby użycie w tym miejscu zwrotu „w sobie samym" (*an sich selbst*) [246]. W swoim wyjaśnieniu Gethmann powołuje się na napisany przez Heideggera w latach 40. tekst *Heglowskie pojęcie doświadczenia*. Niemiecki fenomenolog zwraca w nim uwagę na Heglowskie określenie świadomości. Będąc dla samej siebie pojęciem, ma ona bowiem posiadać swój miernik właśnie „w niej samej", a nie „w sobie samej", co Heidegger podkreśla, zapytując: „czemu mówi Hegel «w niej samej» zamiast «w sobie samej»?" (HPD, 140; GA 5, 169). Zgodnie z Heideggerowską

[244] Zob. § 6.
[245] Zob. BiC, 40; SuZ, 31. Heidegger odwołuje się w tym miejscu do Kanta i jako przykład fenomenu rozumianego fenomenologicznie podaje aprioryczne formy naoczności – czas i przestrzeń.
[246] C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 99.

interpretacją autor *Fenomenologii ducha* posługuje się tym zwrotem dlatego, że świadomość dokonuje zapośredniczania i dochodzi do siebie poprzez pojęcie, które sobie daje. Jak powie Heidegger, „sama świadomość jest już dla siebie samej swym pojęciem. Dlatego ma ona w nim swój miernik" (HPD, 140; GA 5, 170). Daje ona sobie swój miernik w postaci pojęcia, ale nie zatrzymuje go w sobie, lecz widzi w nim – choć wydała go z siebie – już coś „dla niej". W ten sposób świadomość poprzez własne pojęcie widzi „siebie samą" jako „nią samą". Gethmann uważa, że właśnie ten ruch zapośredniczenia obecny jest w Heideggerowskim określeniu fenomenu. Wskazuje on na to, że byt i bycie zapośredniczają bezpośredniość swojego ukazywania się przez siebie nawzajem[247]. Byt może bowiem ukazać się tylko wtedy, gdy „ukazywanie się *w nim* realizuje"[248], przy czym Gethmannowi chodzi tu o aktywność rozumienia bycia, która wyznacza horyzont dla jego jawności. Samo bycie z kolei nie ma ukazywać się w jakimś szerszym horyzoncie, ale jako to, co ugruntowujące ujawnia się w jawnym bycie jako jego warunek.

Choć ustalenia Gethmanna z pewnością są słuszne, ponieważ jawność bytu jest nierozerwalnie powiązana z jawnością bycia i odwrotnie, to wydaje się, że nazwa fenomenu wskazuje przede wszystkim na konieczność zapośredniczenia bycia i bytu poprzez tę jawność, czyli poprzez napotykanie jednego i drugiego we wzajemnym powiązaniu. Byt może zostać nazwany fenomenem wtórnie ze względu na to, że jawny jest *w nim* samym jako w napotykaniu go, które jednak nie jest pierwotne, bo ufundowane w zrozumiałości bycia. Oznacza to, że pod względem genetycznym napotykanie bytu zależne jest od napotykania bycia (dopiero w porządku poznawczym kolejność ta zostaje odwrócona). Z kolei bycie może zostać nazwane pierwotnym fenomenem, ponieważ ujawnia się *w nim* samym jako napotykaniu samego siebie, które zarazem z niego wypływa. Dlatego nie chodzi o stawianie znaku równości między byciem i fenomenem, ale raczej o pokazanie, że bycie funduje własną fenomenalność i w niej tylko może się ujawnić. Nie jest ona jednak czymś innym od niego, ale jego istotowym charakterem. Bycie dzieje się poprzez ujawnianie się, dociera do siebie, poprzez uczynienie się fenomenem; a ponieważ może ono stawać się fenomenalne tylko poprzez fundowanie fenomenalności bytu, pytanie o napotykanie bycia zawsze będzie miało swój punkt wyjścia w napotykaniu bytu i prowadzić będzie do odczytania struktur bycia ze sposobu, w jaki jest ono napotykane w samym tym napotykaniu bytu, czyli ze sposobu, w jaki ujawnia się temu, kto może je zrozumieć.

Powyższe ustalenia mają kluczowe znaczenie dla podjęcia pytania o relację zachodzącą między byciem i bytem. Obie strony są nam dane jedynie w sferze fenomenalnej, czyli w

[247] *Ibidem*, s. 101.
[248] *Ibidem*.

obszarze sensu, przy czym ciężar fundamentu ujawnialności spoczywa bezwzględnie po stronie bycia. Mamy tu do czynienia z dwoma ściśle ze sobą związanymi – choć niesprowadzalnymi do siebie – płaszczyznami, które fundują sensowność rzeczywistości. Można się przychylić do sformułowania Thomasa Sheehana, który twierdzi, że bycie i byt są u Heideggera fenomenologicznie zredukowane do obszaru znaczenia[249], jednak zarazem zasadne jest postawienie pytania, czy mamy tu do czynienia z redukcją. Choć obecność redukcji jest u Heideggera niepodważalna, wydaje się, że należy jej szukać w innym miejscu. Przede wszystkim można w przypadku jego wczesnej filozofii mówić o redukcji treści przedmiotu („co") do sposobu jego bycia („jak"). Fenomenologiczne zapytywanie nie zatrzymuje się więc na treści, a jeśli już to robi, to tylko po to, by dotrzeć do pierwotniejszego obszaru. W ten sposób sama treść winna raczej być interpretowana jako bycie tak a tak niż jako niezależna od bycia istotowa zawartość. Poza tym można też odnaleźć w myśli Heideggera pewną redukcję do fenomenu. Nie polega ona na sprowadzeniu jakiegoś „realnego przedmiotu" do znaczenia i przyznaniu priorytetu temu drugiemu. Musimy pamiętać, że z perspektywy metodologicznej fenomen to nie tyle napotykanie, co wyróżniony sposób napotykania, który wymusza na badaniu, które bierze go za swój przedmiot, takie ograniczenie do ukazującego się sensu, które zarazem wiąże się ze zdemaskowaniem założeń, które przeszkadzają w odsłonięciu konkretnego fenomenu. Redukcja do fenomenu polegałaby na ograniczeniu pola badawczego fenomenologii jedynie do tego, co w fenomenie dane. Mamy tu w rzeczywistości dwa różne znaczenia redukcji: w pierwszym wypadku sprowadzenie jednego elementu do drugiego i przyznanie temu drugiemu priorytetu, w drugim wypadku zawężenie celu badawczego. Z kolei uznanie przez Heideggera rzeczywistości za istotowo sensownej i poddanie jej tematyzacji jako takiej nie oznacza, że jest ona redukowana do sensu tak, jakby poza tym sensem miało być jeszcze coś, co w toku redukcji jest sprowadzane do innego obszaru i za jego pomocą wyjaśniane. Nie chodzi tutaj też o zredukowanie pola tematycznego. Rzeczywistość nie zostaje poprzez uznanie jej za strefę sensu zawężona, ale poszerzona. Heidegger dostrzega w tym, co tradycja uznawała za jedyne, rzeczywiste i niezależne od znaczenia istnienie – a co on sam nazywa obecnością (*Vorhandenheit*) – tylko jeden ze sposobów bycia i to wcale nie sposób podstawowy. Działanie Heideggera ma charakter antyredukcjonistyczny, ponieważ przeciwdziała praktykowanemu do tej pory sprowadzaniu innych sposobów bycia do obecności. Ta ostatnia nie zostaje przy tym wykluczona, ponieważ to, co wcześniej było uznawane za obecne nadal tę możliwość zachowuje, ale od tej pory widoczne się staje, że może

[249] T. Sheehan, *Dasein*, w: H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall (ed.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden 2005, s. 197.

ono też być inaczej. Filozofia poprzedzająca odkrycie Heideggera patrzyła na czerwony stolik i widziała w nim obecny przedmiot, którego fizykalna struktura determinowała jego czerwień. Przedmiot ten mógł zostać przez człowieka do czegoś wykorzystany, ale nie zmieniało to niczego w jego sposobie bycia, co najwyżej dodawało mu praktyczną wartość, bez której mógł on się obyć. Z kolei Heidegger powie, że samo bycie stolika jest rozmaicie rozumiane i dlatego możemy się do niego odnosić na różne sposoby. W tym modelu postępowania nasze rozumienie rzeczywistości zostaje wzbogacone przez uznanie bycia tych obszarów, które do tej pory były uznawane za wtórne wobec tego, co rzeczywiste. Wciągając „istnienie" w obręb znaczenia, Heidegger przezwycięża redukcję bycia do obecności. Fakt, że ta myśl wciąż może budzić opór i skłaniać do ujmowania dokonanego przez Heideggera zabiegu jako redukcji, poświadcza tylko to, jak głęboko nasze myślenie zakorzenione jest w kategoriach obecności.

Omówione przesunięcie w ramach paradygmatu rozumienia bycia niesie ze sobą bardzo rozległe konsekwencje dla pojmowania bytu. Tak bycie, jak byt stają się bowiem elementami gry ukazywania się sensu, przy czym za podstawę tej gry ma odpowiadać bycie. Choć rozważania Heideggera skupiają się zasadniczo na byciu i można odnieść wrażenie, że marginalizują byt, to – z uwagi na zmianę pojmowania bycia – jego status również musi ulec przeobrażeniu. Jak czytamy w wykładzie z 1925 r., „bytujące jest w pewnym sensie wszystko, o czym mówimy, co myślimy, wobec czego jakoś się zachowujemy, i nawet jeśli tylko jako coś niedostępnego, wszystko, wobec czego jesteśmy ustosunkowani i wszystko to, czym i jak sami jesteśmy" (GA 20, 195)[250]. Pojęcie bytu odsyła do tego, do czego możemy się intencjonalnie odnieść, do każdej rzeczy, wobec której zajmujemy jakąś postawę. W różnych tekstach autora *Bycia i czasu* można natrafić na miejsca, w których wylicza on różne przedmioty jako przykłady tego, co rozumie przez byt. W wykładzie z przełomu 1929/30 r. wymienia morza, lądy, lasy, góry, żyjące tam zwierzęta i rośliny oraz człowieka i jego dzieła (GA 29/30, 399). Na przełomie 1928/29 r. mówi o różnych bytach w odniesieniu do ich sposobów bycia. W ten sposób zostaje wyróżnione „to, co egzystujące: człowiek; to, co żyjące: rośliny i zwierzęta; to, co obecne: rzeczy materialne; to, co poręczne: rzeczy użytkowe w najszerszym sensie; to, co trwające (*das Bestehende*): liczba i przestrzeń" (GA 27, 71–72)[251]. Na jedno z najciekawszych określeń tego, co bytujące natrafiamy w *Przyczynkach do filozofii*, gdzie czytamy: „«byt» – słowem tym nazywamy *nie* tylko to, co rzeczywiste, to zaś tylko jako obecne, to zaś już tylko jako przedmiot poznania, nie tylko wszelkiego rodzaju coś rzeczywistego, lecz zarazem również to, co możliwe, konieczne, przypadkowe […]" (PF, 76; GA 65, 74). „Jest" nie dotyczy tylko tego, co

[250] Bardzo zbliżony fragment zob. też w: BiC, 9; SuZ, 6–7.
[251] Zob. też: GA 26, 191–192.

trwale obecne, ale wszystkiego, do czego człowiek może się odnieść, czyli wszystkiego, co ma dla niego znaczenie.

Choć wskazuje się czasami na to, że w *Byciu i czasie* Heidegger tematyzuje zasadniczo trzy obszary bytu (to, co poręczne, obecne i egzystujące) w celu wyodrębnienia różnych znaczeń bycia[252], co może się przyczyniać do zawężonego odczytania jego filozofii przez pryzmat poręczności (której przyznaje on w tym okresie pewien priorytet), to już tu można wskazać byty o innym sposobie bycia. Należeć do nich będą na przykład: możliwość, odsłaniana w 1927 r. zarówno z perspektywy bycia i bytu, to, co przeszłe czy martwe ciało, odróżniające się tak od żywego człowieka, jak od kawałka mięsa. Odsłania się tu rewolucyjność myśli Heideggera, dzięki której rzeczywistość zostaje uwolniona z redukującego namysłu tradycji. Jest, czyli ma swoje bycie, nie tylko to, co trwale obecne, co stanowi przedmiot badań nauki, ale również: tablica jako rzecz użytkowa, bitwa pod Waterloo, możliwość pójścia na spacer, liczba 5, moje ciało, kot, jabłoń, piękny krajobraz, *Słoneczniki* van Gogha, Grecja, naród polski, pluszowy miś, centaur, kwadratowe koło, Napoleon, Harry Potter, dana partia polityczna, Bóg, konkretny portal internetowy, obowiązek odebrania dziecka ze szkoły, prawo do wolności wypowiedzi i wiele innych rzeczy, do których na co dzień się odnosimy[253]. Bycia żadnego z tych bytów nie da się zredukować do tego, co obecne, nie pozbawiając go tym samym jego specyficznego znaczenia. Jako radykalnie antyredukcjonistyczna, fenomenologia Heideggera otwiera ontologicznie niedyskryminujący dostęp do obszaru bycia i bytu.

Heideggerowi nie chodzi przy o tym o wydzielenie różnych regionów bytu, jak podkreśla, ów „aspekt obszarów nie jest ani istotny, ani pierwotny" (GA 27, 72). Z perspektywy badania fenomenologicznego istotniejsza jest raczej dbałość o nieredukowanie różnorodności sposobów bycia do jednego, z góry założonego sposobu niż wydzielenie domen i ustalanie zależności między nimi. Byt odsłania się w tej perspektywie jako jednostka znaczeniowa, która zawsze jawi się w horyzoncie rozumienia jego znaczenia. Ów horyzont jest wyznaczany przez zrozumiałość bycia. To ona decyduje o tym, w jaki sposób jest byt i czym jest. Konieczne jest uprzednie zrozumienie bycia-takim-a-takim bytu, zanim będzie możliwe zrozumienie samego

[252] Zob. O. Pöggeler, *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, „Phänomenologische Forschungen", 1980, Vol. 9 (1980), s. 144.

[253] Nie chcę tutaj podejmować problematyki sporu o uniwersalia, ponieważ z jednej strony można wskazać na fragmenty, które da się zinterpretować tak, jakby Heidegger przyznawał uniwersaliom bycie (np. GA 20, 90 czy GA 21, 62–63), z drugiej jednak interpretuje on istotę jako bycie-czym, co podważałoby wykładnię przedmiotową. Sprawa ta wymaga dalszych badań, jednak w tym miejscu musimy z nich zrezygnować. Zarazem nie zgadzam się tutaj z Gethmannem, twierdzącym, że w związku z tym, że pytanie o bycie poprzedza pytanie teorii uniwersaliów, nie pociąga ono za sobą żadnego stanowiska w tej sprawie (Zob. C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 57). Jest właśnie odwrotnie – dlatego, że pytanie to ma swoje miejsce przed problematyką sporu o uniwersalia, może ono dostarczyć pewnych rozstrzygnięć dla samego tego sporu.

bytu. Posługując się przykładem, można powiedzieć, że musi być zrozumiane bycie-czarnym, jeśli w ogóle ma zachodzić możliwość odniesienia się do czarnego bytu. Heidegger odróżnia takie charaktery jak: bycie-czym – w ramach którego wyodrębnia istotę i bycie-tak-a-tak (GA 29/30, 476) – oraz bycie-że i bycie-jak. Gdy niemiecki fenomenolog w *Byciu i czasie* pisze: „bycie tkwi w «że-jest» i w «tak-a-tak-jest», w realności, obecności (*Vorhandenheit*), trwaniu (*Bestand*), obowiązywaniu (*Geltung*), istnieniu (*Dasein*), w «jest dane» (*«es gibt»*)" (BiC, 9; SuZ, 7)[254], nie chodzi mu o podanie kompletnej listy charakterów bycia, ale o wykazanie ontologicznej różnorodności, która odciska się również na bycie.

Osią relacji między byciem i bytem jest stosunek tego, co znaczące i rozumiane znaczenie. Oddzielone w ten sposób sfery są bezwzględnie na siebie zdane, ale zarazem do siebie niesprowadzalne i nieporównywalne. Heidegger określa różnicę dzielącą byt i bycie jako ontologiczną. Byt nie jest bowiem byciem, a bycie – bytem. Ten rozdział przenika również na płaszczyznę terminologiczną. Stosunek do bytu jest przez Heideggera nazwany „ontycznym", a do obszaru bycia – „ontologicznym" albo „przedontologicznym". Przy czym o rozumieniu przedontologicznym (*resp.* preontologicznym) mówimy wtedy, gdy bycie jest rozumiane nietematycznie, gdy nie zostało uczynione przedmiotem wyraźnego pytania, z kolei odniesienie ontologiczne dotyczy postawionego *explicite* pytania o bycie, które ma na celu jego pojęciowe uchwycenie[255].

Przesunięcie problematyki ontologicznej i ontycznej do obszaru sensowności nie stanowi jeszcze rozwiązania problemu relacji między byciem i bytem, lecz niesie ze sobą dalsze wątpliwości, którymi teraz się zajmiemy. Kilkukrotnie podkreślaliśmy już, że bycie musi być rozumiane, by mógł być zrozumiany byt. Poprzez ruch rozumienia bycie daje siebie do zrozumienia, czyli ujawnia się. Pamiętamy zarazem, że bycie, będąc zawsze byciem bytu, ujawnia nie tylko siebie, ale otwiera też sferę jawności bytu. Jednak wypowiedzi Heideggera sugerują, że tylko bycie jest istotowo powiązane z rozumieniem, a sam byt może się bez niego

[254] Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Oddaję *Bestand* przez „trwanie" zamiast, jak to czyni tłumacz, przez „ciągłość". Przytaczając ten fragment warto wyróżnić jeden z wymienionych tu charakterów bycia, który wyraża *es gibt*. Określenie to tematyzuje Heidegger już w wykładzie z 1919 r. (GA 56/57), ale stanie się ono też osią rozważań seminarium *Czas i bycie* (CiB) z 1962 r. Zwrot ten, zwykle tłumaczony na język polski jako „jest" albo „znajduje się", oznacza dosłownie „to daje". W trakcie wspomnianego seminarium Heidegger będzie pytał o owo *es*, „to", które *gibt*, czyli „daje". Rzadko kiedy zwraca się uwagę na to, że autor *Bycia i czasu* rozważał pytanie o sens tego „to" również w latach 20. W wykładzie z przełomu 1925/26 r. udziela nawet takiej odpowiedzi: „«Teraz» jest tym, kto daje, kto jest owym «to», które daje" (GA 21, 385). W późniejszych latach perspektywa ulega oczywiście zmianie – „to", które daje nie będzie mogło być czasem, ponieważ będzie udzielało bycia i czasu. Słynne *es gibt* staje się również jedną z kluczowych inspiracji współczesnej fenomenologii – na przykład dla odkrycia wymiaru donacji przez Jean-Luca Mariona (zob. np. J.L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2007, s. 40–49).

[255] Zob. BiC, 15–16; SuZ, 11–12 oraz wyjątkowo klarowne opisanie tego terminologicznego rozróżnienia w: GA 27, 200–201.

obejść: „byt *jest* niezależnie od doświadczenia, wiedzy i ujmowania, dzięki którym zostaje otwarty, odkryty i określony. Bycie jednakże «jest» tylko w rozumieniu tego bytu, którego byciu przysługuje rozumienie bycia" (BiC, 234–235; SuZ, 183). Bycie zatem nie tylko zdane jest na rozumienie bycia, ale również na pewien byt, którego bycie jest określone przez samo to rozumienie. Na razie pozostawimy na boku relację bycia z tym specyficznym bytem, który – jak zobaczymy w następnym paragrafie – nazywa Heidegger *Dasein* i uwagę poświecimy stosunkowi łączącemu bycie z pozostałymi bytami. Jest ono przez autora *Bycia i czasu* istotowo wiązane z rozumieniem, z czego wynika, że może się dziać tylko wtedy, gdy zachodzi jego rozumienie. Pozostaje jednak byt, który – co sam Heidegger zapisze kursywą – *jest* niezależny od rozumienia bycia. Nasuwa się jednak pytanie o to, jak winniśmy ujmować taki byt, skoro wcześniejsze ustalenia pokazały, że jest on dany tylko jako znaczący, czyli rozumiany w swoim byciu. Jeszcze dobitniej mówi o tym Heidegger w *Podstawowych problemach fenomenologii*, gdy pisze: „sposób, w jaki bycie jest i wyłącznie może być dane, nie przesądza w niczym o tym, czy i jak jest byt jako byt (PPF, 239; GA 24, 317). Fragment ten wydaje się nie tylko przeczyć temu, co do tej pory powiedzieliśmy, ale pozwala postawić Heideggerowi zarzut niekonsekwencji. Ów zarzut najkrócej wyraża takie rozumowanie: skoro bycie dzieje się tylko w rozumieniu bycia, a byt jest tym, co „jest", to jak może on być niezależny od rozumienia bycia? Czy Heidegger sugeruje, że byt może być bez swojego bycia?

Zagadnienie to przysparza wielu trudów interpretatorom i daje sposobność do postawienia pytania o specyficznie rozumiany realizm lub idealizm filozofii Heideggera[256]. Zwykle stanowiska te łączy się z teoriopoznawczym pytaniem o istnienie świata zewnętrznego, niezależnego od poznającego podmiotu. W przypadku filozofii autora *Bycia i czasu* takie postawienie problemu jest niemożliwe z uwagi na pojmowanie świata i podmiotowości, ale nic nie stoi na przeszkodzie temu, by zapytać o to, czy byt może zostać uznany za będący niezależnie od rozumienia jego bycia. Odpowiedź twierdząca opowiadałaby się za możliwością odszukania w filozofii Heideggera aspektów realistycznych, zaś przecząca wyznaczałaby jej miejsce po stronie idealizmu. Czy autor *Bycia i czasu* nie zdawał sobie sprawy z pułapek czających się za przytoczonymi wyżej sformułowaniami? Czy nie dostrzegał, że sprzeczność, do której wiedzie mówienie o bycie niezależnym od bycia, wiedzie z powrotem do tradycyjnego, choć nieco przeformułowanego sporu?

[256] Zob. przegląd stanowisk (wraz z krytyką i próbą rozwiązania) w: D.R. Cerbone, *World, World-entry, and Realism in Early Heidegger*, w: H. Dreyfus, M. Wrathall (ed.), *Heidegger Reexemined*, vol. 2, Routledge, New York 2002, s. 279–299.

W wykładzie z 1928 r. Heidegger jeszcze raz podejmuje omawianą tu problematykę, stawiając trzy tezy. Pierwsza z nich głosi, że „byt jest w nim samym bytem, którym jest i tak, jak jest, nawet jeśli np. *Dasein* nie egzystuje" (GA 26, 194). Choć mówi tu Heidegger o *Dasein*, ponieważ jego nadrzędnym celem jest odparcie oskarżenia o subiektywizm, nie zmienia to nic w istocie stawianego przez nas pytania, ponieważ (zgodnie z przytoczonym wyżej fragmentem) bycie jest tylko wtedy, gdy jest rozumiejący je byt, czyli *Dasein*. Teza ta potwierdza więc tylko to, o czym już wiemy: byt jest bytem niezależnie od rozumienia jego bycia. Z kolei druga teza mówi, że „bycie nie «jest» (*«ist»*), lecz zachodzi (*es gibt*) tylko, o ile egzystuje *Dasein*" (GA 26, 194). Bycie, ponieważ nie jest bytem, nie „jest", nie „istnieje", ale *es gibt*, zachodzi, ma miejsce tylko wtedy, gdy jest *Dasein*, byt mogący je zrozumieć. Krótko mówiąc, bez rozumienia nie ma bycia. Obie tezy są nam już znane i wydaje się, że prowadzą do sprzeczności. Spójrzmy teraz na trzecią i ostatnią z nich: „tylko o ile egzystujące *Dasein* samo sobie daje coś takiego jak bycie, może się byt uwidocznić w swoim «w-sobie», tzn. może zarazem i w ogóle pierwsza teza być rozumiana i poznana" (GA 26, 195). Czy nie wynika stąd, że dopiero rozumienie bycia pozwala się ujawnić bytowi jako będącemu w sobie i niezależnie od rozumienia? Być może za błędny należałoby teraz uznać wcześniejszy wywód uzasadniający nietrafność określenia zabiegów Heideggera jako redukcji, ponieważ wszystko wskazuje na to, że Heidegger rzeczywiście przez cały czas redukował „istnienie" do warstwy sensu, a teraz twierdzi, że coś „naprawdę jest" niezależnie od tego sensu. Ta interpretacja przyznawałaby rację realizmowi. Jednak takiemu odczytaniu nieuchronnie towarzyszy powrót do myślenia, które Heidegger odrzuca.

Spróbujmy podejść do tych fragmentów od innej strony, zgodnej z logiką myśli niemieckiego fenomenologa. Wydaje się, że Heidegger wcale nie czyni kroku wstecz od wytyczenia granic sensowności jako granic ludzkiej rzeczywistości do uznania istnienia bytu niezależnego od jego sensu. Niezależność bytu i jego charakter w-sobie są zapośredniczone przez rozumienie bycia i bez niego nie mają sensu. Chodzi o to, że rozumienie pozwala się tej sensowności realizować. Gdyby byt nie został określony jako niezależny od rozumienia, byłby to krok niefenomenologiczny, ponieważ przeczyłby temu, jak on się ujawnia. Nie musimy jednak interpretować jego niezależności jako „istnienia" spoza rozumienia bycia. Byt stale myślany jest tu w perspektywie konstytucji sensowności. Dlatego, by być-w-sobie musi on jako taki być najpierw zrozumiany. Podkreślmy, że znaczenia, z którymi się spotykamy wcale nie pozwalają się myśleć jako zależne od nas, to raczej my jesteśmy na nie zdani. Nieporozumienia, które pojawiają się przy odczytywaniu wskazanych fragmentów pism Heideggera, pochodzą stąd, że uznajemy rozumienie bycia za wytwarzanie bycia czy też za dysponowanie nim.

Próbujemy wtedy wpisać Heideggera w nurt myślenia idealistycznego. Gdy Heidegger zaczyna mówić o niezależności bytu, nagle dostrzegamy w nim realistę i oskarżamy go o sprzeczność. Zaś perspektywa Heideggera z góry przekracza tak tradycyjnie, jak specyficznie rozumiany spór realizmu i idealizmu. Choć bycie daje się tylko w rozumieniu, cały czas chodzi tu o ruch zapośredniczania, który ujawnił się już przy omawianiu pojęcia fenomenu. Samo bycie daje się niejako do rozumienia i od niego pochodzi ruch inicjujący. *Dasein* jako byt rozumiejący bycie może (i musi!) je przyswajać, ujawniając w ten sposób byt w nim samym. Sfera rzeczywistości to sfera sensowności i jesteśmy na nią bezwarunkowo zdani. To jedna z fundamentalnych tez, która regularnie będzie się na kartach tej pracy pojawić.

Jeśli teraz zapytalibyśmy, czy w takim razie przed odkryciem bakterii nie było bakterii, moglibyśmy udzielić tylko jednej odpowiedzi: oczywiście, że były. Skąd to wiemy? Stąd, że właśnie jako takie zrozumieliśmy ich bycie. To przyswojenie bycia pozwoliło na ujawnienie bytu będącego w ten sposób. A czy są teraz jakieś nieodkryte byty? Czy były przed istnieniem bytu rozumiejącego? Czy nieodkryte gatunki mogą zamieszkiwać nieodkryte wyspy? Wydaje się, że na wszystkie te pytania należy odpowiedzieć twierdząco, ale nie dlatego, że poza naszym rozumieniem „istnieje" nagi byt, który tylko czeka aż zostanie obleczony w szatę „bycia", lecz dlatego, że w ten sposób rozumiemy bycie. Heideggerowi nie chodzi o to, by oddzielić bycie niezależne od rozumienia i bycie od niego zależne[257] czy też o to, by mówić o wielu interpretacjach jednej rzeczywistości[258]. Granice rzeczywistości zbiegają się z granicami znaczeniowości, w której żyjemy, ale nie w sensie wielości interpretacji, lecz w tym sensie, że rzeczywistość może być tylko jako rozumiana. Byt jest dany tylko w rozumieniu jego bycia, a poza nim nie możemy nic o nim powiedzieć:

> Gdy nie egzystuje *Dasein*, to «nie ma» także «niezależności» ani «w sobie». Nie są one wówczas ani zrozumiałe, ani niezrozumiałe. Także wewnątrzświatowy byt ani nie jest wówczas odkrywalny, ani nie może pozostawać w skryciu. *Wówczas* ani nie można powiedzieć, że byt jest, ani że nie jest. Można tylko *teraz* – dopóki trwa rozumienie bycia, a przez to i rozumienie obecności – rzec, że *wówczas* byt nadal jeszcze będzie (BiC, 269; SuZ, 212).

[257] Taką interpretację proponuje Alberto Rosales, który wyraźnie się przy tym waha w swojej interpretacji. Z jednej strony chce wskazać charakter bycia zależny od rozumienia, z drugiej taki, który zależny nie jest. W ten sposób rozdziela on niezależne bycie-że od zależnego bycia-czym. Ponieważ jednak zdaje on sobie sprawę z tego, że bycie-że także jako bycie musi być rozumiane, pojawia się problem, który najwyraźniej uwidacznia się we fragmencie, w którym pisze: „*bycie*-że jest jak każde bycie sposobem jawności […]. Oczywiście nie może bycie w każdym względzie być podstawą dla bytu w jego «że»" (A. Rosales, *Transzendenz…*, *op. cit.*, s. 274–275, przypis 18). W ten sposób bycie staje się tylko jawną stroną jakiegoś innego, niejawnego i niezależnego „bycia". To samo rozdwojenie staje się też udziałem bytu.

[258] Wydaje się, że takie stanowisko zajmuje Cristina Lafont, która wprawdzie słusznie przypisuje Heideggerowi pluralizm interpretacyjny i tendencje nieredukcjonistyczne, ale uznaje ów pluralizm za pojęciowy, a nie ontologiczny, pozostawiając poza nim jakąś „obecność" (C. Lafont, *Hermeneutics*, H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall (ed.), *A Companion…*, *op. cit.*, s. 280–281).

Niemożliwość wyjścia poza perspektywę rozumienia bycia nie może dziwić, ponieważ twierdzenie przeciwne pociąga za sobą możliwość wyjścia poza *Dasein*. Nie chodzi tu o wyjście poza świadomość, ale o opuszczenie sfery sensu. Sam taki postulat jest nie do pomyślenia z perspektywy istoty, która może żyć tylko w znaczeniowości. Byt zawsze jest rozumiany jako bytujący – czy jako bytujący niezależnie od nas, czy jako bytujący, zanim pojawiliśmy się na świecie, czy też jako bytujący nawet wtedy, gdy nas na nim już nie będzie. Ale to właśnie zrozumienie bycia pozwala w ten sposób zrozumieć byt, nie zaś jego wewnętrzna, niezależna od bycia struktura. Byt nie jest jedynie pustym, „istniejącym" w sobie szkieletem, na którym może się nadbudować rozumienie bycia, by w ten sposób wypełnić jego niewidzialne ramy, ale jest raczej miejscem, w którym bycie się skrywa, pozwalając na odczytanie utrwalonego sensu, miejscem, które nie „oczekuje" na wypełnienie byciem, ale wyrasta wraz z rozumieniem bycia.

Rozważania tego paragrafu, rozpoczynając swój bieg od analizy postawionego przez Heideggera pytania o sens bycia, cały czas wiodły wzdłuż różnych aspektów problematyki, która wyłoniła się ze struktury samego tego pytania. Już ta struktura pokazała, że bycie jest zawsze byciem bytu, ale w ten wyjątkowy sposób, że określa byt jako będący, pozwalając mu się zarazem w swoim byciu ujawnić. Analiza pytania o bycie doprowadziła do wniosku, że badania Heideggera poruszają się na płaszczyźnie sensu i jego konstytucji, co wywołało cały szereg problemów dotyczących relacji zachodzącej między byciem i bytem, na czele z pytaniem o ich zapośredniczenie przez ujawnialność. W ich następstwie zwróciliśmy się ku zagadnieniu fenomenalności bycia i bytu. Okazało się, że Heidegger pojmuje fenomen jako napotykanie czegoś, ale że zarazem nie chodzi mu o utożsamienie bytu z tym, co napotykane, a bycia z samym napotykaniem. Fenomen, bez względu na to, co się w nim ukazuje, jest napotykaniem, którego interpretacja daje możliwość wydobycia tego, co się w nim samo ukazuje. Pytanie o fenomen pokazało, że sama fenomenalność opiera się na rozumieniu, które pierwotnie odnosi się do bycia, a wtórnie do bytu. Jawność bycia czyni dopiero możliwą jawność bytu, choć tę pierwszą można poznać tylko dzięki tej drugiej. Te ustalenia nadal nie pozwalały na odpowiedź na pytanie o stosunek bycia i bytu. Z jednej bowiem strony byt okazał się elementem gry konstytuowania sensu, z drugiej widzieliśmy, jak Heidegger przyznaje mu bezwzględną niezależność od procesu konstytucji sensu, czyli od rozumienia jego bycia. Analiza pokazała, że o niezależności bytu możemy mówić tylko wtedy, gdy rozumiane jest jego bycie. Oznacza to, że nie ma sensu stawianie pytania o „istnienie" bytu poza rozumieniem jego bycia, ponieważ nie dysponujemy żadną perspektywą, która pozwalałaby je pojąć, uprzednio

go nie zrozumiawszy. Heidegger, mówiąc o niezależności bytu, nie wychodzi poza sferę sensowności, ale pokazuje, że niezależność już do niej przynależy i jest przez nią wyznaczana.

W następnym paragrafie pozostaniemy w horyzoncie zakreślonej tu problematyki, jednak zostanie ona podjęta od strony, która, choć zaznaczyła w tej części swoją obecność, pozostawała dotąd raczej na peryferiach zainteresowania przewodniego zapytywania. Ponieważ bycie tak silnie związane jest z rozumieniem bycia, że jego aktywność zachodzi tylko wtedy, gdy jest byt rozumiejący bycie, konieczne jest zapytanie o sam ten byt i jego związek z byciem.

§ 5 Dasein

Rozważania niniejszego paragrafu, stawiając pytanie o byt rozumiejący, nadal pozostawać będą w obrębie scharakteryzowanego już pytania o bycie. Choć pytanie to może zostać skierowane w stronę każdego bytu, by podjąć próbę tematyzacji jego bycia, Heideggerowi wcale nie chodzi o bycie dowolnego bytu. Chcąc postawić pytanie o bycie w ogóle, należy najpierw zapytać o to, co oznacza rozumienie, skoro bycie „jest" tylko w rozumieniu. Z tego powodu punkt wyjścia pytania o bycie nie jest dowolny, lecz wyznaczony przez byt, który rozumie bycie. Ponieważ jednak to my sami jesteśmy tym bytem, badanie kieruje się w stronę naszego własnego bycia. „Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt – pytającego – w jego byciu" (BiC, 10; SuZ, 7). Heidegger nie nazywa jednak tego bytu człowiekiem, ale mówi o *Dasein*, które polski przekład oddaje przez „jestestwo"[259]. Poniższe rozważania stawiają pytanie o *Dasein*, które to pytanie zorientowane będzie na dwa założone w nim już zagadnienia. Przede wszystkim zostanie

[259] Jak dotąd żadnemu polskiemu tłumaczeniu nie udało się oddać semantycznego ciężaru, który niesie ze sobą niemieckie *Dasein*. Tradycyjny słownik przekłada ów termin po prostu jako „istnienie", jednak Heidegger posługuje się nim z uwagi na brzmiące w nim *sein* („bycie") oraz *da* („tu") i od tej strony projektuje jego znaczenie. Polskie „jestestwo" ma tę zaletę, że zawiera w sobie „jest", ale zupełnie brak mu wszelkich konotacji krzyżujących się w słowie „tu". Niewiele w tej sprawie zmieniają takie propozycje jak „bytowanie" czy „przebywanie". Problemom tym próbuje zaradzić propozycja Krzysztofa Michalskiego, oddająca *Dasein* jako „byt przytomny", niestety owa „przytomność" wymaga interpretacyjnych zabiegów, by oddzielić ją od „świadomości" i leksykalnie zdaje się bardziej odpowiadać temu, co niesie w sobie niemieckie *Bewusstsein*, które Heidegger odrzuca właśnie na rzecz *Dasein*. Możliwe byłoby oczywiście mówienie o „byciu-tu" czy – podążając za lekcją Bogdana Barana, oddającego *da* przez „tu oto" – „byciu-tu-oto", ale Heidegger używa też słowa *Da-sein*, które oznacza sposób bycia *Dasein* i właśnie w ten sposób jest tłumaczone. Zachowanie tej różnicy wymaga użycia odmiennych słów, a polski przekład nie jest w stanie oddać tego rozróżnienia, przy jednoczesnym zachowaniu takiej bliskości terminów, jakie zostały użyte w oryginale. W dotychczasowych analizach słowo *Dasein* (pierwszy raz użyte już w § 1) przytaczane było jedynie w brzmieniu oryginalnym. Po tym interpretującym przypisie tendencja ta zostanie utrzymana, jednak będzie się ono odtąd – najczęściej dla uniknięcia powtórzeń oraz w cytatach czerpanych z przekładów – pojawiało również w wersji spolszczonej – oddane przez „jestestwo", propozycję najbardziej zakorzenioną w polskiej tradycji.

przeanalizowana relacja zachodząca między *Dasein* i byciem, która w tym wyjątkowym przypadku wydaje się w niektórych miejscach prowadzić do zatarcia dzielącej oba człony różnicy ontologicznej. Punktem wyznaczającym drugi biegun analizy będzie związek zachodzący między *Dasein* i człowiekiem. Obie kwestie pozwolą jeszcze lepiej przyswoić strategię myślową Heideggera i – uzupełniając ustalenia poprzedniego paragrafu – dostarczą oparcia dla dalszych kroków badania.

Heidegger przyznaje *Dasein* trojaki prymat, który ma je wyróżniać spośród pozostałych bytów. Pierwszy charakter tego prymatu, określony jako ontyczny, wskazuje na to, że *Dasein* jest jedynym bytem, który odnosi się do bycia. Nie jest to teoretyczne odnoszenie, ale raczej żywe zatroskanie o bycie. Ta troska nie jest cechą przygodną, ale stanowi o istocie jestestwa. Dlatego, choćby nawet w sposób ukryty, zawsze dąży ono do bycia, troszcząc się tym samym o określanie bytu w jego byciu. Drugi charakter prymatu, nazywany ontologicznym, pokazuje, że *Dasein* wyróżnia się pod względem bycia, ponieważ jego własne bycie istotowo polega na trosce o bycie. Jak widać, oba charaktery prymatu są do siebie bardzo zbliżone i w zasadzie wskazują na to samo. Sam Heidegger powie zresztą, że „ontyczna swoistość jestestwa polega na tym, że *jest* ono ontologiczne" (BiC, 16; SuZ, 12). Ponieważ samo bycie *Dasein* istotowo jest określone przez odniesienie do bycia, również jego bytowej stronie chodzić musi o bycie. Trzeci sens prymatu jestestwa – ontyczno-ontologiczny – oznacza, że ponieważ rozumie ono bycie wszelkiego bytu, ma zarazem możliwość badania bycia tego bytu, stanowiąc w ten sposób warunek możliwości dla każdej ontologii (BiC, 18; SuZ, 13). To trojakie wyróżnienie jestestwa spośród bytu nie ma na celu przyznania mu jakiejś godności wynoszącej go ponad całą resztę. Nie należy tych fragmentów odczytywać w perspektywie antropocentrycznej. To, że *Dasein* jako jedyny byt odnosi się do bytu nie wynosi go ponad byt, ale – jak jeszcze zobaczymy – wkłada na jego barki ciężar odpowiedzialności za bycie i za to, co bytujące.

Ten wyróżniony sposób bycia jestestwa Heidegger nazywa egzystencją. Dla nas kluczowe jest to, że jej istotowe odniesienie do bycia ma charakter rozumienia. Jak mówi niemiecki filozof, „egzystencja jest z gruntu możliwa tylko w i poprzez zrozumienie bycia. Bowiem tylko ono umożliwia *Dasein* odnoszenie się do bytu i w odnoszeniu do bytu, którym samo nie jest, odnoszenie się do samego siebie jako bytu" (GA 27, 204). Egzystowanie polega na tym, że jestestwo, rozumiejąc bycie, zyskuje możliwość odnoszenia się do bytu. Heidegger wskazuje, że to odnoszenie ma charakter zwrotny. Innymi słowy, każde ustosunkowanie się do napotykanego w świecie bytu jest zarazem ustosunkowaniem się jestestwa wobec niego samego. Dzieje się tak dlatego, że rozumienie bycia innego bytu z konieczności zakłada również rozumienie bycia bytu rozumiejącego. W pierwszej chwili może się to wydawać co

najmniej dziwne – czy rzeczywiście rozumiemy bycie kubka, który stoi na stole tylko wtedy, jeśli rozumiemy własne bycie? Pamiętajmy jednak, że rozumienie nie jest aktem epistemologicznym. Wspomniana zwrotność wskazuje na konieczność zapośredniczenia każdego odniesienia do bycia bytu przez odniesienie do własnego bycia. By móc przyswoić bycie bytu, który nie jest mną, muszę przyswoić własne bycie. Podążając za etymologią niemieckiego *verstehen* („rozumieć"), można też powiedzieć, że muszę już w jakiś sposób przystawać czy przestawać przy swoim byciu, by móc przestawać przy byciu innego bytu[260]. W ten sposób wyłania się pytanie o osobliwą relację łączącą bycie jestestwa z byciem w ogóle.

By rozwikłać tę zagadkę, musimy przyjrzeć się dokładnie samemu terminowi *Dasein*. Składa się on z dwóch członów *Da-* oraz *-sein*. Podczas gdy drugi z nich oznacza „bycie", ten pierwszy, choć słownikowo oddawany zwykle po prostu jako „tu" albo „tam", wcale nie odsyła do przestrzennego ulokowania bycia. Heidegger pisze, że jestestwo samo „*jest* zawsze swoim «tu oto»" (BiC, 170; SuZ, 132). Zwróćmy uwagę na to, że w zdaniu tym punkt ciężkości całego *Dasein* jest przesunięty z bycia na „tu oto". Okazuje się, że bycie jestestwa ma zostać ujęte przez pryzmat „tu oto". Heidegger wcale nie zamierza konstatować oczywistego faktu, że byt ten zajmuje jakieś miejsce w przestrzeni, które z jego własnej perspektywy zawsze będzie określane przez „tutaj". Autor *Bycia i czasu* pisze o jestestwie: „ten byt w swym najbardziej własnym byciu niesie charakter niezamkniętości. Wyrażenie «tu oto» oznacza tę istotową otwartość" (BiC, 170; SuZ, 132). *Dasein* istotowo określone jest przez otwartość, jest bytem, który dlatego zawsze jest już przy byciu, że jest na to bycie otwarty, pozwalając mu się ujawnić. „Tu oto", którym jest *Dasein*, oznacza miejsce, w którym ujawnia się bycie. To miejsce nie stoi jednak poza rozumieniem, ale zawsze jest jako takie już przez rozumienie przyswajane. Zarazem rozumienie nie może odmówić „tu oto", ale całą swoją moc czerpie właśnie z niego. To, co znamy jako przestrzeń fizykalną („tutaj" i „tam" dają się w niej opisać jako układ odniesień) i to, co nazywamy przestrzenią naszego życia („tutaj" i „tam" wyrażają w niej dostępność tego, do czego się w chwili mówienia odnosimy) da się w ogóle pomyśleć tylko dzięki owemu „tu oto" jestestwa. Poprzez przyswojenie „tu oto" ufundowana zostaje egzystencjalna przestrzenność rozumienia bycia. W *Byciu i czasie* czytamy: „«tutaj» i «tam» są możliwe tylko w pewnym «tu oto», tzn. gdy jest byt, który jako bycie tego «tu oto» otworzył przestrzenność" (BiC, 170; SuZ, 132)[261]. Wszelkie przestrzenne odnoszenie jest możliwe

[260] W słowie *verstehen* słychać czasownik *stehen* („stać") i prefiks *ver-*, który często wskazuje na wzmocnienie czasownika, przybliżenie działającego podmiotu do tego, na co oddziałuje (zob. uwagi na ten temat w: B. Baran, *Saga Heideggera*, Inter Esse, Kraków 1990, s. 50).

[261] Przekład nieznacznie zmieniony, przekładam *hier* jako „tutaj", a nie jako „tu", żeby uniknąć brzmieniowego powiązania z „tu oto", którego w oryginale nie ma.

dopiero wtedy, gdy pewien byt zagospodaruje owo „tu oto", innymi słowy, gdy jest byt, którego sposób bycia polega na byciu otwartością. Te dwa elementy łączy w sobie termin *Dasein*, wskazując na specyficzne bycie, które polega na realizacji samej otwartości bycia.

Konieczna jest dokładniejsza analiza związku bycia jestestwa z owym „tu oto". Z jednej strony jest to bowiem charakter bycia *Dasein*, z drugiej jednak strony jestestwo jest na tę otwartość zdane. Problematyka ta wiąże się z przewodnim celem *Bycia i czasu*. Fakt, że Heidegger obrał drogę do bycia poprzez analitykę jestestwa nie oznacza, że jego zamiarem jest eksplikacja bycia samego jestestwa, ale że tylko ona może doprowadzić do eksplikacji bycia w ogóle[262]. Heidegger mówi wprost: „*poszukujemy* odpowiedzi na pytanie o sens bycia w ogóle" (BiC, 292; SuZ, 231)[263]. Otwartość na bycie jest zawsze otwartością na bycie jako takie – bycie mojego bytu i każdego innego, który może zostać zrozumiany. Przekonującą w pewnych granicach interpretację proponuje uczeń i wybitny znawca myśli Heideggera, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, który postuluje wyróżnienie w ramach otwartości (moment *Da-* z *Dasein*) dwóch wymiarów: horyzontalnego i sobościowego (*selbsthaft*). Z kolei egzystencję postrzega on jako bycie (moment *-sein* z *Dasein*) tej otwartości[264]. Von Herrmann wskazuje na to, że poprzez „tu oto" z jednej strony otwierane jest bycie bytu odmiennego od jestestwa, z drugiej otwierana jest również sama egzystencja, która przyswaja całą otwartość „tu oto". Ponieważ dynamika samej egzystencji polega na rozumiejącym przyswajaniu „tu oto", egzystencja otwiera w ten sposób swoje własne bycie, jak i bycie każdego innego bytu.

Odsłania się tutaj kluczowy aspekt relacji łączącej *Dasein* z jego otwartością. Sposób bycia jestestwa okazuje się przecież z jednej strony zależny od otwartości, z drugiej jednak sam

---

[262] Zwraca na to uwagę kilku komentatorów, zob. np. R. Schürmann, *Heidegger's Being and Time*, w: S. Levine (ed.), S. Critchley, R. Schürmann, *On Heidegger's Being and Time*, Routledge, New York 2008, s. 57–58 czy F.W. v. Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2004, s. 72, 75. Von Herrmann jednocześnie podkreśla, że argumentacja niektórych komentatorów, wskazująca na to, że Heidegger bycie jako takie miał wypracować dopiero w 3. dziale, nigdy nieopublikowanym, jest tylko częściowo słuszna, ponieważ tylko o tyle, o ile byłoby ono już założone w dwóch poprzednich działach, mogłoby zostać na koniec uczynione tematem przewodnim (*Ibidem*, s. 72).

[263] Zob. też tytuł § 5 *Bycia i czasu*: „Ontologiczna analityka jestestwa jako odsłonięcie horyzontu interpretacji sensu bycia w ogóle".

[264] Ponieważ wykładnia ta stanowi wręcz kanoniczną interpretację von Herrmanna, podkreśla on ją niemal przy każdej okazji, w której mówi o *Dasein*, zob. *ibidem*, s. 1, 20–21, 31–32, *idem*, *Hermeneutik…*, *op. cit.*, s. 141–142, *idem*, *Dasein and Da-sein in* Being and Time *and in* Contributions to Philosophy (From Enowing), trans. R. Radloff, w: F. Schalow (ed.), *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*, Springer, New York 2011, s. 215. Mimo dużego wkładu, który ma ona dla niniejszego odczytania filozofii Heideggera, należy podkreślić, że von Herrmann doprowadza ją do skrajności, która grozi uwikłaniem otwartości w dualizm. Bardzo mocno daje to o sobie znać np. przy interpretacji fenomenu mowy, gdy sugeruje on, że znaczenia konkretnych wyrazów mają swoje źródło w konkretnym wymiarze otwartości, np. znaczenie „stołu" pochodziłoby z otwartości horyzontalnej, a „jeść" z sobościowej (zob. *idem*, *Subjekt…*, *op. cit.*, s. 128). Znaczenia (choć niektóre ontycznie bliższą są człowiekowi działającemu, a niektóre bliższe światu), wypływając z dwuwymiarowej otwartości, same mają dwa wymiary. Powołanie się na autorytet samego Heideggera, który miał uznać tę wykładnię otwartości za adekwatną (*ibidem*, s. 119), należy chyba uznać za zbyt mało przekonujące.

tą otwartością ma być. Bardzo dobrze kwestię tę ontologicznie opisuje charakter bycia, który określa Heidegger jako rzucenie. „Ów zasłonięty w swym «skąd» i «dokąd», lecz w nim samym tym bardziej w niezasłonięty sposób otwarty charakter bycia jestestwa, owo «że ono jest» nazywamy *rzuceniem* tego bytu w jego «tu oto», tak mianowicie, że jako bycie-w-świecie jest on «tu oto»" (BiC, 173; SuZ, 135)[265]. Na gruncie filozofii Heideggera można wyróżnić przynajmniej trojakie rozumienie rzucenia, wyrażające wydanie (*Überantwortung*) jestestwa na „tu oto", na świat i na byt[266]. Powyższy fragment wskazuje na pierwszy z trzech sposobów pojmowania rzucenia, przy czym dochodzi on do głosu w krótkim i początkowo niewiele mówiącym określeniu jestestwa – w „że ono jest". Fraza ta wcale nie oznacza „nagiego" istnienia czy „czystej" obecności, ale charakter *Dasein*, który Heidegger nazywa faktycznością. Charakteryzuje on przynależne do jestestwa *factum* niejasnego i typowego rozumienia bycia[267], czyli przedontologicznego przyswajania własnego „jest", na które jestestwo jest zdane. „Tu oto" zawsze jest już bowiem przyswojone i zrozumiane, a na sposób tego przyswojenia wskazuje sama końcówka przytoczonego fragmentu – *Dasein* jest swoim „tu oto" zawsze jako bycie-w-świecie. Nie podejmując w tym miejscu szczegółowej analizy fenomenu świata[268], zaznaczmy, że *Dasein* staje się otwartością bycia tylko w ten sposób, że wprowadza ją do sfery zrozumiałości pojmowanej jako świat. Nie polega to jednak na włączaniu do tej sfery czegoś, co byłoby dane wcześniej, a teraz pozwalałoby się tylko umieścić w nowym obszarze. „Tu oto" jest samo otwarte na rozumienie i dlatego umożliwia otwarcie przestrzeni zrozumiałości i ujawnialności wszelkiego bytu (w tym i samego *Dasein*). Jest ono w ten sposób warunkiem możliwości otwartości świata i jestestwa. W swoim najbardziej źródłowym znaczeniu, rzucenie wskazuje na to, że jestestwo nie decyduje o tym, że jest, ale że pozostaje na to „jest" zdane i że musi to „jest" podejmować w sposób, o którym decyduje samo to „jest". Jak pyta retorycznie Heidegger: „*czy Dasein jako ono samo kiedykolwiek swobodnie rozstrzygnęło i czy kiedykolwiek będzie mogło rozstrzygnąć o tym, czy chce ono, czy nie chce wejść w «Dasein»*?" (BiC, 289; SuZ, 228)[269]. Odpowiedź może być tylko jedna: *Dasein* nie ma i nie może mieć nic

[265] Przekład nieznacznie zmieniony.
[266] Tematyzację rzucenia w perspektywie wydania na trzy wskazane obszary przedstawiłem szczegółowo w: M. Waśko, *Fenomen rzucenia we wczesnej filozofii Martina Heideggera*, „ARGUMENT: Biannual Philosophical Journal", 2021, vol. 11/1.
[267] Zob BiC, 7, 72; SuZ, 5, 55–56.
[268] Zostanie on omówiony w § 7.
[269] Przekład zmieniony. Wyjątkowo zostawiam *Dasein* nieprzetłumaczone. Bogdan Baran w pierwszym przypadku przekłada *Dasein* jako „jestestwo", w drugim, być może ze względu na to, że jest ono opatrzone cudzysłowem, jako „bycie-tu-oto".

do powiedzenia w kwestii tego, czy jest i czy będzie zdane na bycie jako *Dasein*[270]. Jest ono z konieczności zdane na otwartość bycia i to zdane w określony sposób: musi tę otwartość podejmować rozumiejąco i w ten sposób zarazem otwierać świat, w którym żyje, bowiem „jestestwo jako rozumienie jest swym «to oto»" (BiC, 189; SuZ, 147).

Słusznie zauważa Paweł Dybel, gdy pisze, że

> *Dasein* jest od otwierającej się otwartości bycia całkowicie „zależne": jest ono otwarciem jedynie o tyle, o ile jest na nią już „z góry" otwarte. W rzeczy samej otwieranie się *Dasein* i bycia to nie dwa korelatywne procesy, ale jeden i ten sam proces „otwierania się", tyle że ujęty jakby z dwóch niewspółmiernych perspektyw: perspektywy otwarcia i tego, na co jest ono otwarte[271].

Choć możliwa jest polemika z językiem, za pomocą którego wyrażone są zawarte w tych zdaniach myśli[272], to Dybel słusznie wskazuje w nich na dwoistość dającą się odczytać z charakteru otwartości. Nie chodzi tu jednak – jak u von Herrmanna – o dwa wymiary, które odróżniają się otwieraniem dostępu do dwóch, radykalnie odmiennych sposobów bycia – z jednej strony bycia jestestwa, a z drugiej bycia reszty bytu. Tym razem w ramach otwartości *Dasein* zostaje wykazana, jako jej druga strona, otwartość bycia w ogóle, która stanowi zarazem jej źródło. Pozwala to odróżnić terminologicznie istotową dla struktury jestestwa otwartość na bycie od otwartości samego bycia. Jestestwo może otwierać „tu oto" tylko dlatego, że ono mu na to pozwala. Innymi słowy, *Dasein* realizuje otwartość na warunkach samej otwartości[273]. Jestestwo może otwierać się na bycie tylko dlatego, że bycie jest dlań otwarte, ale otwarte nie tyle „przed" (w sensie czasowym) powołaniem jestestwa do bycia, lecz poprzez samo jestestwo. W ten sposób *Dasein* jest otwartości potrzebne, by mogła ona być otwartością. Ten aspekt pozwala uzmysłowić sobie, dlaczego Heidegger mówi o byciu, które „jest" tylko w rozumieniu. Bycie bowiem otwiera się tylko „poprzez" rozumienie *Dasein*, ale nie w ten sposób, że szuka sobie jakiegoś „wolnego" jestestwa by je przejąć. Raczej w miejscu, gdzie wypływa bycie, „wyrasta" dla niego również *Dasein*. Ten metaforyczny język jest bardzo pomocny w

---

[270] Możliwość samobójstwa nic w tym względzie nie zmienia. Heidegger nie rozstrzyga o pośmiertnych losach człowieka i z tego względu również w tym miejscu nie możemy powiedzieć, że *Dasein* mogłoby poprzez samobójstwo „zaprotestować" przeciw rzuceniu w otwartość bycia.

[271] P. Dybel, *Idea fenomenologii jako opisu „samych rzeczy" u Husserla i Heideggera*, „FENOMENOLGIA", Nr 3, 2005, s. 71–72.

[272] Chodzi o określenie otwartości jako „procesu" (co może wprowadzać do myśli Heideggera ontologiczne założenia, których ona wcale nie potrzebuje) i rozróżnienie otwarcia i jego „na co" (co z kolei może wprowadzać pewną substancjalizację otwartości, bo mówimy tu o otwarciu na otwartość).

[273] Nawiązuję w tym miejscu do terminologii zaproponowanej przez C. Gethmanna, który wskazuje na to, że w odróżnieniu od Husserlowskiego podmiotu konstytuującego, Heideggerowskie *Dasein* tylko realizuje konstytucję. Tym, co konstytuujące ma być Gethmanna sens bycia, realizującym ją – *Dasein*, a ukonstytuowanym – byt, który nie jest *Dasein* (zob. C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 50, 72, 123–124). Ten trojaki podział nie jest już tak przekonujący jak opis relacji zachodzącej między *Dasein* a jego *Da*, ponieważ sugeruje, że samo jestestwo nie jest ani tym, co ukonstytuowane, ani tym, co konstytuujące. W prezentowanej interpretacji nacisk jest położony nie na wykluczenie *Dasein* z obu tych sfer, ale na pokazanie, że jedna i druga jest w nim już obecna.

zobrazowaniu tego skomplikowanego, *quasi*-dialektycznego ruchu bycia. *Dasein*, podejmując stale „tu oto", czerpie zeń swoje własne bycie i zarazem otwiera bycie wszelkiego bytu. Owo -*sein* współkonstytuujące *Dasein* jest byciem, które nieustannie musi zwracać się ku *Da-*, otwartości będącej otwartością zarazem jego własnego bycia jak i całej reszty bytu. Otwartość, w której wyróżniliśmy dwa wymiary musiała zapewnić sobie obszar, który będzie przyswajał to, co ona daje. Ten obszar nie jest niczym innym jak egzystencją, czyli sposobem bycia *Dasein*. A ponieważ temu wyjątkowemu byciu chodzi o samo jego bycie, troszcząc się o własne bycie, z konieczności troszczy się ono też o bycie innego bytu. Otwartość bycia poprzez egzystencję otwiera siebie i właśnie dlatego Heidegger może powiedzieć, że „*jestestwo jest swą otwartością*" (BiC, 171; SuZ, 133).

W ten sposób *Dasein* staje się miejscem, w którym ujawnia się bycie[274]. Celem tego sformułowania nie jest wskazanie na autonomiczną aktywność jestestwa, ponieważ wszelka taka aktywność zostaje mu udzielona przez otwartość. Gdy mówimy o jestestwie jako o miejscu bycia, zwrot ten powinien być interpretowany jako *genetivus possessivus* lub *genetivus subiectivus*. *Dasein* to miejsce należące do bycia, w którym samo to bycie oddaje się rozumieniu i tym samym dochodzi do głosu. Jako miejsce ujawniania bycia kształtuje się ono przez to, że wypływa przez nie bycie. Słowo „wypływać" wyjątkowo pasuje do tego kontekstu. Świadczy o tym choćby to, że Heidegger nazywa niekiedy *Dasein* źródłem[275]. Źródłowość *Dasein* daje o sobie znać zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o jego relację z bytem. Wynika to z faktu, że bycie każdego bytu (nawet samego jestestwa) z konieczności płynie przez jestestwo. Nie jest ono jednak ani twórcą tego, czemu pozwala się ujawnić, ani nawet nie ma nad tym władzy. Źródłowość jestestwa pochodzi ze źródłowości bycia.

By uzmysłowić sobie tę sytuację, można przywołać na pamięć obraz źródła, które wybija w jakimś miejscu i pozwala wypłynąć wodzie. Już na płaszczyźnie semantycznej pojawia się problem z określeniem tego, co mamy na myśli, gdy mówimy o źródle: wypływającą wodę czy miejsce, w którym ona wypływa (wraz z nią samą). Oba znaczenia wiążą się w tym słowie nierozdzielnie i możemy je wyodrębnić tylko sztucznie. Ani wody głębinowej, która nie wypłynęła na wierzch nie nazwiemy źródłem, ani miejsca, w którym tak rozumiane źródło „nie wybiło". Zależność jest obustronna, choć jednoznacznie moc źródła leży po stronie wody – gdy

[274] Wielu komentatorów określa *Dasein* przy pomocy słowa „miejsce", zob. np. D.O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept…*, *op. cit.*, s. 229, S. Overgaard, *Husserl and…*, *op. cit.*, s. 93, C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994, s. 292, K. Sipowicz, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Aletheia, Warszawa 2005, s. 39. W literaturze poświęconej myśli Heideggera od dawna zresztą mówi się o topologii bycia, wskazując przy tym na związki różnych charakterów bycia jestestwa ze swoistym rozumieniem przestrzenności i umiejscawiania.
[275] Zob. np. GA 26, 172.

się wyczerpie, zniknie również źródło rozumiane jako miejsce. Jednocześnie nie można czynić z samego miejsca jedynie biernego dodatku do wybijającej wody, ponieważ dzięki temu, że zostaje ono niejako obdarzone przez wodę, zyskuje również pewną moc. Od momentu swoich narodzin źródło-miejsce może oddziaływać na źródło-wodę – może ją blokować, ułatwiać jej przepływ czy zabezpieczać przez ocembrowanie. Spada na nie konieczność skanalizowania źródła-wody, przekierowania jej mocy, przepuszczenia jej przez swoje bramy. Możemy powiedzieć, że źródło-miejsce realizuje moc, którą otrzymuje od źródła-wody, ale nigdy nie jest jej właścicielem, zawsze tylko biorcą, który ujawnia się tam, gdzie woda potrzebuje ujścia. Gdy źródło-woda odmawia się, źródło-miejsce okazuje się bezradne, ponieważ ma ono pewien wpływ tylko na to, co otrzymuje, choć nie może samego daru odrzucić. Nawet gdy źródło-woda zostanie zablokowane, gdy woda zostanie pozornie okiełznana przez kran, te blokady czerpią swoją istotę z napierającej wody. Gdy woda odmówi swojego daru, kran nie jest już tym, czym był, gdy miał „władzę" nad przepływem – staje się reliktem.

Wydaje się, że strukturalnie taka sama relacja zachodzi pomiędzy *Dasein* i jego *Da-*. Jestestwo nie włada swoją otwartością, ale musi ją jakoś ukształtować, przyswoić, wydać na świat. Nie może jej odmówić, nie może chcieć więcej, ale może jej sprzyjać lub próbować ją blokować. Sprzyjanie i blokowanie są tu tak silnie ze sobą związane, że jedno nigdy nie może wyeliminować drugiego. Formowanie zawsze bowiem wiąże się z koniecznością ograniczenia, ale i każda, najbardziej nawet zamykająca forma, ma sens tylko jako pewna postać sprzyjania, której jestestwo nie może się wyrzec. Niczego innego nie oznaczają słowa, które wypowiada Heidegger w wykładzie z przełomu z 1928/29 r.: „ów byt, który niebezpodstawnie nazywamy *Da-sein*, o ile egzystuje, pozwala, tzn. pozwala w i poprzez swoje bycie, dopiero być czemuś takiemu jak «tu oto»" (GA 27, 136)[276]. To jeden z tych fragmentów, które najlepiej pokazują ów wyjątkowy związek łączący jestestwo z jego otwartością, czyniący zarazem zrozumiałym, dlaczego Heidegger samo jestestwo nazywa otwartością. Bycie udziela siebie bowiem w tym miejscu w ten sposób, że miejsce to staje się jawnością bycia, ale jako miejsce, które owo bycie przepuszcza, staje się ono zarazem miejscem ograniczania tej jawności. „Tu oto" jako otwartość łączy w sobie dwie strony: po pierwsze jest otwartością zawsze już zrozumianą, jest jestestwem, otwartością na bycie, po drugie otwartością, na którą tamta jest zdana, która zarazem nie znajduje się gdzieś poza nią, ale zawsze stanowi tylko jej genetycznie pierwotną stronę.

Otwartość jest też przez Heideggera określana jako *lumen naturale*. Autor *Bycia i czasu* wiąże w ten sposób „tu oto" ze światłem i ujawnialnością, co zostało już szeroko omówione w

[276] W wykładach następujących po *Byciu i czasie* Heidegger coraz częściej będzie mówił o *Da-sein* zapisanym z dywizem jako o bycie, choć w swoim *opus magnum* termin ten rezerwuje dla jednego z jego sposobów bycia.

poprzednim paragrafie pod nazwą fenomenu. Pozwala mu to ująć byt *Dasein* w ten sposób: „że jest on «oświecony», oznacza: oświetlony w nim samym *jako* byciu-w-świecie, i to nie przez inny byt, lecz tak, iż on sam *jest* prześwitem" (BiC, 171; SuZ, 133)[277]. Samo jestestwo jako byt staje w świetle bycia, ale w ten sposób, że owo bycie prześwieca przez nie, pozwalając mu rzucać światło na siebie i na inny byt. Światło, o którym tu mowa, nie ma charakteru bytowego, ale jest samym ujawnianiem, samą fenomenalnością, która może *być* jako taka tylko poprzez jestestwo. Właśnie dlatego to ostatnie może zostać nazwane prześwitem. Niemieckie *Lichtung* przywołuje obraz leśnej dróżki, która, zacieniona koronami drzew, przepuszcza jednak trochę światła. Sama ścieżka powstaje tylko dlatego, że podąża nią człowiek, który toruje sobie przejście przez leśne chaszcze. Nawiązując do tego obrazu, można uznać, że *Dasein* jest bytem, który w taki sposób przekazuje światło, że pozwala wyłonić się z mroku samej ścieżce i temu, co na niej spotykane[278]. Na marginesie swojego podręcznego egzemplarza, przy zapisanym w powyższym cytacie kursywą „jest", identyfikującym *Dasein* z prześwitem, Heidegger dodaje: „ale nie produkuje" (GA 2, 177)[279]. Podkreśla on w ten sposób, że jestestwo przepuszcza przez siebie światło, którego samo nie wytwarza, wydaje jedynie coś, co zostaje mu powierzone, jest więc światłem, którego, jak powie Daniel Sobota, „samo nie rozniecilo"[280]. Dlatego może Heidegger określić „tu oto" jako „krąg jawności" (GA 27, 136), który musi objąć swoim zasięgiem wszystko, co staje się jawne. Każdy byt może bowiem być jawny tylko wtedy, gdy przez jestestwo przepływa światło roztaczające *widnokrąg* dla spojrzenia. W ten sposób wyznaczony dla jestestwa zostaje horyzont rozumienia, granica wszelkiego widoku, poza którą nie może ono sięgnąć.

W tym miejscu można już pokusić się o kilka wstępnych wniosków, które posłużą za punkt wyjścia dla dalszego badania. Określając charakter otwartości *Dasein*, powiemy, że jest

[277] Przekład nieznacznie zmieniony.
[278] Na marginesie tych rozważań należy przynajmniej krótko odnieść się do kwestii tzw. późnego Heideggera i zwrotu, który dokonał się w jego myśli prawdopodobnie na początku lat 30. Jednym z ważniejszych pojęć tego okresu staje się właśnie „prześwit", który w *Byciu i czasie* pojawia się zaledwie w dwóch miejscach (jeszcze w: BiC, 218; SuZ, 170) i nie odgrywa pierwszoplanowej roli. Intencją tych rozważań nie jest rozstrzyganie o charakterze wspomnianego zwrotu, należy jednak zaznaczyć, że prezentowana interpretacja nie zgadza się ani z wykładniami utrzymującymi, że Heidegger po zwrocie całkowicie porzucił wcześniejszą drogę, ani z tymi, które różnice między tymi okresami bagatelizują. Pewne wątki, które w późniejszym okresie stały się motywami przewodnimi namysłu w tym wcześniejszym są obecne, choć czasami dają się dostrzec dopiero przez pryzmat myślenia późnego. Taki los stał się udziałem omawianego w tym miejscu prześwitu. Również problematyka otwartości wpisuje się w kreśloną tu strategię interpretacyjną. Wiele wykładni nie zważa na to, że bycie nie jest stwarzane przez jestestwo i nie można z niego czynić ani wytworu, ani zakładnika *Dasein*. Trzeba jednak pamiętać o tym, że otwartość jest w tym okresie odpytywana jedynie od strony otwartości *Dasein* na bycie, co rzutuje na jej wykładnię.
[279] Zwykle odnoszę się do *Sein und Zeit* w edycji Niemeyera, którego rozkład stron jest podstawą dla paginacji przekładów i *Gesamtausgabe*. Niekiedy jednak odstępuję od tej zasady, by móc przywołać opublikowane w ramach edycji *Gesamtausgabe* komentarze Heideggera do własnego dzieła.
[280] D.R. Sobota, *Źródła…*, T. 2, *op. cit.*, s. 452.

ona istotową niezamkniętością jestestwa. To określenie jest tylko z pozoru tautologiczne. Chodzi bowiem o to, że otwartość *Dasein* na bycie jest dynamiczna i być może trafniejsze byłoby mówienie o stałym otwieraniu, a więc odmykaniu tego, co zamknięte. Nie oznacza to, że jestestwo może dostać od samego bycia więcej, niż bycie mu udzieliło, ale że zawsze niedostatecznie przyswoiło ono daną mu otwartość. Ten ruch jest też przez Heideggera opisywany jako dynamika skrytości i odkrytości, która leży u podstaw fenomenu prawdy. W tym miejscu chodzi jednak tylko o wskazanie, że *Dasein* nie jest miejscem trwałym i stabilnym, lecz raczej chwiejnym i stale gubiącym się przy formowaniu przepływu światła bycia. Ta „niestabilność" opiera się tak na dynamicznym charakterze otwartości bycia, jak i na płynącym z tej otwartości zadaniu ciągłego podejmowania jej na nowo.

Gdy Heidegger wspomina o monadach Leibniza, które nie potrzebują okien, bo nie muszą wychodzić na zewnątrz, nie sprzeciwia się samej tezie, ale jej uzasadnieniu. Ludzie jako monady nie mają okien i nie potrzebują ich, „ponieważ są już istotowo na zewnątrz" (GA 27, 144–145). Nie chodzi tu o wykraczanie poza bycie (jeśli bowiem możemy mówić o pewnym zamknięciu, to granice jestestwa są bezwzględnie ustanowione przez dar bycia), ale o wykraczaniu poza siebie i poza to, co już zostało zrozumiane. Na tym, jak jeszcze zobaczymy, będzie polegała dynamika rozumienia jestestwa i jego otwartości na bycie, która tutaj może zostać tylko szkicowo wprowadzona. Wprost do tego charakteru jestestwa prowadzi już wybór „egzystencji" jako słowa, które ma określać bycie *Dasein*. Łacińskie *existo* zbudowane jest z *ex* („z", „od") i *sisto* („stoję", „ustawiam" „zatrzymuję", „umieszczam"). Oba elementy wywodzą się greckiego *ek* (ἐκ) i *hístemi* (ἵστημι), które złożone razem, pozwalają powstać rzeczownikowi *ékstasis* (ἔκστασις). To, co w języku polskim nazywamy „ekstazą" etymologicznie oznacza „stanie poza". Z tego powodu Heidegger mówi o ekstazach czasowości, która jako sens egzystencji stanowi istotę wychodzenia poza siebie *Dasein*. Egzystując, jestestwo jest stale w ruchu ku czemuś, nigdy się nie zatrzymuje, a dzieje się tak dlatego, że bycie ciągle mu się udziela i zmusza je, by nie ustawało w przekraczaniu horyzontu własnej zrozumiałości. Sens całej rzeczywistości jest dzięki temu dynamiczny, dzieje się i nigdy nie stoi w miejscu. Dotyczy to również samego *Dasein* – ono ową dynamikę sensu wprawia w ruch, ale zarazem bierze w niej udział[281]. Ciągłe niedomknięcie i ruchliwość sprawiają, że jestestwo jako podstawa i grunt otwartości bycia wszelkiego bytu jest gruntem „*egzystencjalnym*, tzn. gruntem otwartym – a mianowicie *bezgruntem* (*Abgrund*)" (GA 20, 402). *Dasein* jest podstawą nie tyle w znaczeniu braku podstawy, co raczej w sensie ciągłego

[281] Zob. F. Schalow, *At the Crossroads of Freedom: Ethics Without Values*, w: R. Polt, G. Fried (ed.), *A Companion to Heidegger's* Introduction to Metaphysics, Yale University Press, New Haven and London 2001, s. 253.

kładzenia podstawy, które wymusza dezaktualizację dotychczasowej podstawy, jest gruntem, który stale usuwa się spod nóg i nigdy nie daje ostatecznego oparcia. Dlatego jestestwo jest stale poza sobą, w drodze ku sobie, co wynika z ciągłego podejmowanie otwartości bycia.

Konsekwencją tak radykalnego określenia jestestwa przez otwartość jest problematyczność z jednoznacznym ustaleniem jego ontologicznego statusu. Czy w ogóle o takim bycie możemy jeszcze mówić jako o bycie? Na czym miałaby polegać jego bytowość, skoro byt określiliśmy już jako tę trwałą stronę dynamiki sensu, stronę, która się wprawdzie zmienia i bierze w tym ruchu udział, ale sama nie jest światłem, lecz tym, co oświetlone, momentem, który sam ma się ujawniać, by skrywać w sobie ujawnianie. Heidegger sam nie oszczędzał swoim czytelnikom komplikacji i już pierwsze nawiązania do *Dasein* w *Byciu i czasie* uwypuklają ten problem. Mówiąc o człowieku pisze Heidegger: „byt ten ujmujemy terminologicznie jako *jestestwo*" (BiC, 16; SuZ, 11), ale zaledwie kilka linijek dalej dodaje: „ponieważ nie można określić istoty tego bytu przez podanie jakiejś materialnej «treści», jego istota zaś wyraża się raczej w tym, że ma być swoim byciem jako własnym, dlatego też na oznaczenie tego bytu został wybrany termin «jestestwo» jako czysty wyraz bycia" (BiC, 16; SuZ, 12)[282]. Pojawia się w tym miejscu pytanie o to, jak ujmować *Dasein*. Z jednej strony Heidegger mówi, że termin ten ma być nazwą dla bytu ludzkiego, jednak z drugiej strony podkreśla, że ów byt zostanie określony przy pomocy terminu, który wyraża bycie. Dlaczego jakiś byt (abstrahując w tym miejscu od tego, że chodzi o człowieka) ma być nazywany słowem tak bezpośrednio wyrażającym bycie, że uzasadnione staje się wskazanie na niego i powiedzenie, że ten byt jest byciem[283]?

Zupełnie nieprzekonująca wydaje się tym razem argumentacja von Herrmanna, który pisze: „«*Dasein*» jest nazwą dla bytu «człowiek». Ale to, co w nim jest wypowiadane, to właśnie nie byt «człowiek» *jako* byt, lecz *ukonstytuowanie bycia* (*Seinsverfassung*) tego bytu"[284]. Na pierwszy rzut oka interpretacja może wydawać się słuszna: Heidegger używa słowa wyrażającego bycie po to, by mówić o sposobach bycia określonego bytu. Zupełnie bez odpowiedzi pozostaje jednak pytanie, dlaczego nazywa on w ten sposób byt. Po co upiera się, że *Dasein* jest bytem, skoro chodzi mu o ukonstytuowanie bycia bytu? Wystarczyłoby po prostu powiedzieć, że badanie podejmie jako swój temat bycie człowieka, nie narażając się na komplikacje związane z rozpoznaniem w *Dasein* bytu. Heidegger jednak tego nie czyni. W

[282] Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Przestawiam w tym wypadku jedynie kilka słów, by uniknąć nieporozumienia, które może powodować polski przekład.
[283] Pamiętajmy, że w terminie *Dasein* tkwi *Sein* („bycie") i że to sam Heidegger, wypracowując to pojęcie w określony sposób wskazuje na kryjące się w nim i dyktujące zarazem ton znaczeniu bycie.
[284] F.W. v. Herrmann, *Dasein…*, *op. cit.*, s. 22.

żadnym innym przypadku nie wybiera on dla bytu nazwy oznaczającej wprost jego bycie. Owszem, określa konkretne byty i ich istotę w perspektywie bycia, ponieważ to jest jego klucz do zrozumienia ich znaczenia, ale nie mówi, że tablica w sali wykładowej jest byciem poręcznym, ale że jest bytem poręcznym. W przypadku *Dasein* sytuacja jest diametralnie inna, ponieważ słowa Heideggera sprowadzają się w zasadzie do tezy: człowiek nie jest tym, co bytuje tu oto, ale jest „byciem tu oto" (*Dasein*). Nieuzasadnione byłoby również mówienie o nieścisłości językowej, ponieważ autor *Bycia i czasu* w samym swoim *opus magnum* i w innych tekstach, w których używa tego terminu, konsekwentnie utrzymuje, że *Dasein* jest bytem. Trzeba spróbować znaleźć rozwiązanie dla pytania o zasadność jego postępowania na innej drodze.

Rozważania Heideggera nastawione są na wydobycie istoty, dlatego próbuje on „wyeksponować struktury, nie dowolne i przypadkowe, lecz istotowe, które w każdym sposobie bycia faktycznego jestestwa trwają jako określniki bycia" (BiC, 22; SuZ, 16–17). Wspomniane struktury same nie są bytami, a sposób językowego ujęcia problemu może zawodzić i prowadzić na manowce[285]. Pytanie istotowe pyta raczej o te momenty bycia bytu, który stał się przedmiotem badania, które fundują rdzeń jego bycia. Pytanie o istotę *Dasein* przybiera jednak nieoczekiwaną formę. Heidegger uznaje bowiem, że „«istota» tego bytu tkwi w jego «by-być»" (BiC, 53; SuZ, 42)[286]. Zdanie to mówi nam, że to, co zwykle nazywamy istotą (słowo nieprzypadkowo opatrzone tu cudzysłowem), może zostać określone tylko przez wyjątkowy sposób bycia bytu, o którego istotę pytamy. W zgodzie z tym określeniem, Heidegger nieco dalej stwierdza, że w przypadku jestestwa „to, czym jest (*Was-sein*) (*essentia*), jeśli w ogóle można o tym mówić, musi zostać pojęte na podstawie jego bycia (*existentia*)" (BiC, 53; SuZ, 42). W filozofii autora *Bycia i czasu* dokonuje się radykalne przeinterpretowanie jednego z kluczowych słów tradycji. Umieszczając słowo „istota" w cudzysłowie, Heidegger bezpośrednio wskazuje na to, że nie chodzi mu już o trwały, zawsze obecny zestaw właściwości zawartych w danym bycie i wyznaczających, czym on jest[287]. Akcent zostaje przeniesiony z *czym*-jest na czym-*jest*. Przy czym przesunięcie to nie dokonuje się jedynie w obrębie pytania

[285] Wszystkie takie określenia jak: charakter, moment, aspekt, kierunek, sposób itp. są narażone na urzeczowienie i zasłonięcie. Tego niebezpieczeństwa nie da się uniknąć i pozostaje ostrzeganie przed pułapkami, które kryją się w ludzkim języku i myśleniu. W następnym paragrafie zostaną szczegółowo omówione problemy metodologiczne filozofii Heideggera.

[286] Przekład zmodyfikowany. Bogdan Baran oddaje *Zu-sein* jako „być-ku", ja zaś decyduję się na przekład „by-być". Choć bycie jestestwa rzeczywiście zawsze jest pewnym byciem-ku i to tłumaczenie z pewnością ma swoje racje, to jednak Heidegger wielokrotnie podkreśla, że do istoty *Dasein* należy to, że ma ono być własnym byciem (zob. choćby przywoływany już cytat z BiC, 16; SuZ, 12).

[287] Zob. uwagi dotyczące pojęcia istoty u Heideggera w: W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 77, C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 125, przypis 277, A. Rosales, *Transzendenz…*, *op. cit.*, s. 13.

o istotę *Dasein,* ale dotyczy wykładni całej rzeczywistości. Przy pomocy tej samej procedury będą określone byty poręczne, obecne i inne. Różnica jaka zachodzi między istotą jestestwa a istotą bytu, który nim nie jest polega na tym, że w przypadku *Dasein* wszelkie bycie-czym zostanie przesunięte w obszar bycia-że i bycia-jak, przez co niemożliwe staje się treściowe określenie tego bytu[288].

W obliczu badanej problematyki znaczenia nabiera kwestia rozdziału w łonie samego bycia na bycie-czym i bycie-że. Zdaniem Heideggera oba te aspekty złączone były w greckim *ousía* (οὐσία), co pozwoliło tradycji wyodrębnić *modus existendi,* bycie obecnym (wspomniane bycie-że) oraz *modus essendi*, istotę: „bycie-czym, treść-Co, istotę, to, co czyni coś tym, czym ono jest" (GA 26, 183). Oba charaktery Heidegger interpretuje jako momenty dziania się sensu. Bycie-że nie jest według niego ograniczone tylko do bycia obecnym, ale rozciąga się na wszelkie bycie-jak bytu. Tym samym horyzontem rozumienia bycia-że nie jest bycie obecnym, a bycie-jak. Z kolei bycie-czym nie jest bytem czy jego częścią, ale raczej tym aspektem bycia, który umożliwia bytowi ukazanie się w treściowym określeniu. Istota to „dające moc źródło"[289], które pozwala bytowi być tym, czym jest[290]. Dlatego Heidegger w wykładzie z przełomu 1929/30 r., nawiązując do przeprowadzonego w *Byciu i czasie* określenia istoty przez egzystencję, powie, że „[to, – M.W.] czym jest *Dasein*, leży w tym, *jak* ono jest, tzn. egzystuje" (GA 29/30, 433). Jestestwo nie ma bowiem żadnego określenia, które mogłoby być zaczerpnięte ze świata rozumianego jako przestrzeń znaczeń. Weźmy na przykład lampę, która stoi w rogu pokoju – jej istota tkwi w tym, że jest ona bytem służącym do oświetlania przedmiotów, które znajdują się pod nią. Lampę zapalamy wtedy, gdy robi się ciemno i potrzebujemy rozproszyć ciemność, by coś zobaczyć. Określenie to pozwala na wskazanie bycia-że lampy, które spełnia się w jej poręczności, czyli użyteczności (jej byciu-jak), oraz jej

[288] Zwróćmy tu uwagę na to, że istota bytu poręcznego czy obecnego jest oddawana również poprzez określenie jego sposobu bycia. Gdy Heidegger mówi o tym – jak jeszcze zobaczymy w paragrafie podejmującym problematykę świata (§ 7) – że istotą bytu poręcznego jest odniesienie do innego bytu, to czy zasadne jest mówienie jeszcze o „co" tego bytu? Pytanie to jest jednak odzwierciedleniem problemu, który łatwo tu przeoczyć, a który uwidacznia pytanie: czy w sali wykładowej *jest* tablica czy też wisi w niej byt poręczny jako taki? To właśnie istota bytu poręcznego jako takiego pozbawiona jest wszelkiego odniesienia do „co", z kolei istota tablicy z konieczności musi już odsyłać do pewnej rzeczowej treści. Problematyka ta prowadzi do pytania o to, w jaki sposób myślimy o wyższych pojęciach rodzajowych i jakie może to mieć konsekwencje dla ujęcia bytu i bycia. Nie będziemy bliżej tej kwestii rozważać, wskażemy tylko, że nie zmienia to niczego w tym, co do tej pory już powiedzieliśmy, ponieważ *Dasein*, które Heidegger będzie określał również jako zawsze moje, nie jest pojęciem rodzajowo wyższym niż człowiek czy tablica, ale odsyła bezpośrednio do mojego własnego *Dasein*. Dlatego podobnie jak o bytach poręcznych i obecnych może mówić Heidegger o bytach o charakterze *Dasein*, tworząc w ten sposób pojęcia ogólne zbudowane na podstawie wykładni sposobów bycia bytów, które pod nie podpadają (być może właśnie tę ogólność ma na myśli późny Heidegger, gdy wprowadza pojęcie „bytości" (*Seiendheit*)).

[289] T. Sheehan, *Dasein, op. cit.*, s. 197, przypis 20.

[290] Jak jeszcze zobaczymy, funkcję sfery konstytuującej istotę przejmuje u Heideggera prawdopodobnie świat (zob. § 7).

bycia-czym, odsyłającego do treściowego określenia, w tym wypadku do wyznaczenia jej zastosowania. Zupełnie inaczej określilibyśmy byt obecny, choćby szklany klosz lampy, który możemy poddać naukowemu badaniu. Klosz nie będzie wtedy brany pod uwagę w odniesieniu do swojego zastosowania, czyli bycia kloszem (osłoną na żarówkę, której rolą ograniczenie i przyciemnienie emitowanego światła), ale na przykład w odniesieniu do materiałów, z których został zbudowany, związków chemicznych, zapewniających mu określoną twardość, wagę, przepuszczalność światła itp. Obie perspektywy istotowego badania, choć znacząco się różnią, odsyłają do bytowych i treściowych elementów, które są w stanie uczynić zrozumiałymi badany byt. Innymi słowy, osadzają one dany przedmiot w konkretnym kontekście ontycznym, który pozwala zrozumieć, czym on jest.

Takiego kontekstu nie da się wskazać w przypadku *Dasein*, co podkreśla Heidegger, mówiąc: „wszelkie bycie-tak-a-tak (*Sosein*) tego bytu jest w pierwszym rzędzie byciem. Dlatego termin «jestestwo», którym ów byt oznaczamy, nie wyraża «co» tego bytu (jak w przypadku stołu, domu, drzewa), lecz bycie" (BiC, 53; SuZ, 42)[291]. Jestestwu nie przypada żadne określenie bytowe: nie jest wysokie, szybkie, ciężkie, do niczego nie można się nim posłużyć, nie jest też zielone, czerwone, żółte ani w ogóle nie ma żadnego koloru, nie da się go zobaczyć, nie da się nim rzucić, ani go złapać. Dlatego słusznie – choć w nieco innym kontekście – mówi Lévinas, że Heideggerowskie „*Dasein* nigdy nie jest głodne"[292]. Nie ma też ono pragnień, niczego się nie boi, za nikim nie goni, ale przecież jest. Jak rozumieć taki byt? Czy to w ogóle możliwe? Jedyna, i wielokrotnie zresztą powtarzana, wskazówka Heideggera brzmi: „*«istota» jestestwa tkwi w jego egzystencji*" (BiC, 54; SuZ, 42). Jak można zrozumieć bycie-czym jako bycie-jak, w jaki sposób pojmować „co" jako „jak"? Tradycja znała do tej pory tylko jeden byt, w którym istota zrównana była z egzystencją, Boga, a w wypadku *Dasein* chodzi o byt skończony i wydany na własne bycie, nie mający żadnych roszczeń do tego, by być Bogiem. Problem z pojmowaniem bycia-czym przez pryzmat bycia-jak daje się rozwiązać dopiero wtedy, gdy przypomnimy sobie, że cały czas znajdujemy się na płaszczyźnie konstytucji sensu. Jeśli weźmiemy pod uwagę to, że decydująca dla ukonstytuowania istoty, czyli przyznania znaczenia jakiemuś bytowi jest przestrzeń zrozumiałości, którą Heidegger nazwie światem, to konieczne okaże się wskazanie bytu, który będzie tę przestrzeń organizował i wewnętrznie skupiał. Jak zobaczymy w dalszych rozważaniach, ta rola przypada właśnie

[291] Przekład zmodyfikowany. Do polskiego przekład wdarł się prawdopodobnie błąd, ponieważ podaje on: „wszelkie bycie-tak-a-tak (*Sosein*) tego bytu jest w pierwszym rzędzie bytem", choć w oryginale (co jest w pełni zgodne z logiką wywodu) czytamy: *Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein*.
[292] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2014, s. 151.

byciu jestestwa, które w ten sposób otrzyma swoje znaczenie w kontekście zrozumiałości, choć będzie ono miało zupełnie inny charakter od tego, które przypada pozostałym bytom. Sens, który zostaje przyznany *Dasein* pozwala bowiem zrozumieć je nie na podstawie kontekstu ontycznego, ale wpisuje je w kontekst ontologiczny. Nie może się ono określić w odniesieniu do żadnego bytu, ale jedynie wobec otwartości bycia, o którą ciągle mu chodzi. Pozostaje ono istotowo związane z dzianiem się bycia jako jego fundamentalny moment i dlatego jego bycie-czym daje się zauważyć tylko w byciu-jak.

Nadal może jednak niepokoić, dlaczego Heidegger nie pozwala jestestwu przenieść się do sfery bycia, dlaczego z takim uporem utrzymuje, że jest ono bytem. Powyższe ustalenia ukazują przecież, że jego konstytutywne charaktery to sposoby bycia, które nie odsyłają do ontycznej treści, jak to ma miejsce w przypadku innych bytów. Wydaje się, że kwestia ta związana jest z koniecznością ustalenia połączenia sfery ontycznej z ontologiczną. Jestestwo jest bowiem ulokowane na styku obu płaszczyzn, które mogą się zetknąć tylko dzięki niemu. By byt mógł być, jego bycie musi zostać zrozumiane i jako takie *Dasein* staje się bytowym warunkiem rozumienia bycia, warunkiem, którego „treść" stanowi jednak tylko to rozumienie. W tym ontycznym miejscu spełnia się ontologiczna konstytucja sensu, dzięki czemu byt może zostać zrozumiany w swoim byciu. Tę dwuznaczność doskonale oddaje metafora źródła, które z jednej strony wskazuje w głąb, na to, co z niego wypływa, z drugiej jest tylko miejscem, w którym *źródło* wybiło. *Dasein* jest miejscem, w którym bycie wydostaje się na świat i jako takie jestestwo bierze udział w dzianiu się samego sensu, ale zarazem samo otrzymuje swój sens w horyzoncie znaczeń, które zostają przezeń ujawnione. Jak zobaczymy jeszcze w dalszej części tego paragrafu, ta osobliwa lokalizacja jestestwa, fakt, że nie tyle znajduje się ono pomiędzy byciem i bytem, ale samo jest tym „pomiędzy", sprawia, że pozostając blisko bycia, jest ono zarazem blisko bytu, przez co partycypując w konstytucji znaczenia, samo się temu znaczeniu oddaje.

W związku z tym, że jestestwo zajmuje wyjątkowe miejsce wobec płaszczyzny ontycznej i ontologicznej, musi również w szczególny sposób wpisywać się w samą różnicę ontologiczną. Nierzadko zwraca się zresztą uwagę na to, że *Dasein* jest tak osobliwym bytem, że różnica ta w jego obrębie w jakiś sposób załamuje się czy zaciera[293]. Stanie się to zrozumiałe, gdy spojrzymy na to, że *Dasein* nie lokuje się tylko po jednej ze stron różnicy, ale niejako partycypuje w obu. W wykładzie z przełomu 1928/29 r. czytamy:

[293] Zob. np. K. Sipowicz, *Heidegger: degeneracja…*, *op. cit.*, s. 39, D.R. Sobota, *Kim jest* Dasein*?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, R. 20: 2011, Nr 3 (79), s. 259.

> Decydujący fenomen, na który się tutaj natknęliśmy to [tkwiące – M.W.] w istocie samego *Dasein* prafaktum (*Urfaktum*) rozumienia czegoś takiego jak bycie albo, mówiąc precyzyjniej, realizowania rozróżnienia (*Unterschied*) bytu i bycia bytu. Zrozumienie bycia to nic innego jak możliwość realizacji owego rozróżnienia bytu i bycia albo, mówiąc krótko, możliwość różnicy (*Differenz*) ontologicznej (GA 27, 223)[294].

Skoro jestestwo istotowo jest rozumieniem bycia, realizuje ono samą różnicę ontologiczną i pozwala dopiero wyjść na jaw ontycznej i ontologicznej sferze. Tylko poprzez rozumienie bycia byt może zostać odróżniony od bycia, a *Dasein*, które rozumie bycie, realizuje to odróżnienie i zarazem zostaje istotowo związane z obiema wyłaniającymi się płaszczyznami. Jestestwo jako dzianie się różnicy ontologicznej samo jest połączeniem obu sfer, które wiąże ze sobą ściśle, nie naruszając zarazem ich absolutnej odrębności. Realizacja różnicy przez *Dasein* nie oznacza jednak tego, że ono tę różnicę wytwarza, a raczej, że jest ono powołane istotowo do tego, by różnica mogła się dziać w jego obrębie. W wykładzie z przełomu 1929/30 r., który lokuje się na styku wczesnego i późnego namysłu Heideggera, autor *Bycia i czasu* pisze: „poruszamy się zawsze już *w dziejącym się rozróżnieniu*. Nie *my* je realizujemy, lecz *ono* dzieje się *przy pomocy nas* (*mit uns*) jako podstawowe dzianie się naszego *Dasein*" (GA 29/30, 519). Choć fragment ten można odczytać jako odrzucenie wcześniejszego stanowiska, wydaje się, że podkreślenia w tekście wskazują na przesunięcie akcentu z realizacji dokonywanej przez *Dasein* na aktywność samej różnicy. Można powiedzieć, że odróżnianie bycia i bytu realizujemy wtórnie, realizujemy, ponieważ ono się dzieje poprzez *Dasein*. Wraz ze zbliżaniem się do zwrotu, Heideggerowi coraz mniej będzie zależało na wyjściu od tego, co *my* spełniamy, ale zintensyfikuje wysiłki, by przeniknąć myślowo do sfery, która wymusza na nas to spełnianie. Charakterystyczne dla późniejszego okresu jego namysłu będą próby dotarcia do tej sfery niejako bez pośrednictwa naszego spełniania i realizowania (niemniej jednak przy zachowaniu w pamięci dróg wcześniejszych). Dla niniejszych ustaleń najważniejsze jest specyficzne umiejscowienie *Dasein* jako bytu, którego bycie, stanowiąc „pomiędzy" płaszczyzny ontologicznej i ontycznej, jest warunkiem dokonania się różnicy ontologicznej. W zasadzie jest to tylko potwierdzenie i dookreślenie opisanego na początku tej części ontycznego i ontologicznego prymatu jestestwa, który teraz zostaje odsłonięty jako fundament kształtowania się całej rzeczywistości jako sfery sensowności.

Badanie tak wyjątkowego bytu jakim jest *Dasein* od samego początku może być nastawione tylko na odczytanie jego sposobów bycia. Same te sposoby leżą u podstaw zrozumienia wszelkiego bycia i dlatego dla autora *Bycia i czasu* droga do bycia jako takiego

[294] Podobny fragment, wyrażony w krótszej formie, znajduje się też już w: GA 26, 193.

musi prowadzić przez eksplikację struktur bycia jestestwa. Ponieważ to bycie, które Heidegger określa jako egzystencja, radykalnie odznacza się od innych sposobów bycia (przez to, że chodzi w nim o bycie), jego istotowe struktury zostają nazwane „egzystencjałami" (*Existenzialien*), co ma je odróżniać od struktur bycia bytu odmiennego od jestestwa, które Heidegger utożsamia z kategoriami (BiC, 56–57; SuZ, 44). Termin „kategoria", jak zauważa w *Byciu i czasie*, etymologicznie wywodzi się od sądowego oskarżenia, a po przeniesieniu na teren filozofii oznacza: „zarzucać niejako bytowi to, czym on już zawsze jest jako byt, tzn. umożliwiać wszystkim widzenie go w jego byciu" (BiC, 57; SuZ, 44). Kategoria stanowi „publiczne zarzucenie" bytowi bycia takim czy innym. Dokładnie tę samą funkcję pełnią egzystencjały, ale tylko w odniesieniu do bytu jestestwa. Kategorie pozwalają określić byt w jego byciu, opisać go np. pod względem jego ilości (gdy mówimy, że coś mierzy dwa metry), stosunku (że jest większe od czegoś innego), miejsca (że jest na biurku) itp.[295]. To, co zostało wcześniej powiedziane o *Dasein* daje wystarczające uzasadnienie dla tezy, że jestestwa nie można określić kategorialnie. „Egzystencjały" mają umożliwić opisanie go w odniesieniu nie do innych bytów, ale samego bycia. Jako takie, wyrażają one istotowe powiązanie z byciem i tylko w tej perspektywie mogą być interpretowane jako kształtujące zarazem drogę do bytu. Tym samym ontologiczne badania Heideggera stają się analityką egzystencjalną, dążącą do eksplikacji struktur bycia jestestwa, czyli egzystencjałów. Heideggerowi nie chodzi o stworzenie zamkniętego i pełnego systemu takich egzystencjałów (które raczej „wykluczają systematykę" (GA 17, 116)), ale o wydobywanie kolejnych charakterów bycia, które uwypuklają tylko rozmaite aspekty dynamiki konstytucji sensu. Analogicznie do wprowadzonej już różnicy terminologicznej „ontologiczne – ontyczne" proponuje on też rozróżnienie „egzystencjalne (*existanzial*) – egzystencyjne (*existenziell*)". Egzystencjalnym jest nazywane badanie, które „ma na celu wydobycie tego, co konstytuuje egzystencję" (BiC, 17; SuZ, 12), z kolei egzystencyjnym nazywa Heidegger „przewodnie rozumienie siebie samego" (BiC, 17; SuZ, 12) przez jestestwo. To przewodnie rozumienie odsyła oczywiście do rozumienia własnego bycia, którym zawsze dysponujemy, ale o które wcale nie musimy wyraźnie pytać. Powie o nim Heidegger, że „jest ontyczną «sprawą» jestestwa" (BiC, 17; SuZ, 12), ponieważ tylko jestestwo jako bytujące (czyli będące bytem) może próbować się z tą sprawą „uporać". Konieczność podejmowania tych prób wynika z owego specyficznego zadania, jakie stoi przed jestestwem jako konkretnym bytem, zadania, które wypływa z

[295] Lista kategorii została skompletowana już przez Arystotelesa. Znajduje się na niej 10 kategorii: substancja, ilość, jakość, stosunek, miejsce, czas, położenie, stan, działanie i doznawanie (Arystoteles, *Kategorie*, w: *idem*, *Kategorie i hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975, s. 5–6 (1b25).

wyjątkowego ulokowania *Dasein* na styku bycia i bytu, a które najprościej może zostać wyrażone przez zwięzłe „by być".

Oczywiste wydaje się, że tak osobliwego bytu jak *Dasein* nie można już określać przez „co", jednak decyzji Heideggera, by mówić w tym wypadku o „kto" nie cechuje już podobna oczywistość. Autor *Bycia i czasu* nie zamierza w ten sposób podkreślać jakiejś oryginalnej substancjalności, ale raczej chce kolejny raz podkreślić wyjątkowość bytu, o którym mówi: „[…] właściwy byt *Dasein*, «kto» (*das Wer*), nie jest żadną rzeczą ani niczym światowym, lecz samym tylko sposobem bycia" (GA 20, 341). Choć zdanie to uwydatnia omówione już związanie sfer bycia i bytu w jestestwie, to czyni to odwołując się do słowa „kto". Nie możemy dłużej unikać pytania o związek jestestwa z bytem ludzkim, ponieważ przesunięcie akcentu z pytania o „co", na pytanie o „kto" od razu zwraca nasze myślenie ku człowiekowi. Na samym początku tego paragrafu zostało zresztą pokazane, że to właśnie z myślą o człowieku został utworzony termin „*Dasein*". Choć jestestwo to byt, który nie może być określony przez „treść" ontyczną, nic nie wskazuje na to, by takiej charakterystyce odpowiadał też byt ludzki. Człowiek bywa przecież głodny, spragniony, przerażony, ciągle pochłonięty jest sprawami tego świata, a na pytanie o to, kim jest najczęściej udziela odpowiedzi zaczerpniętej ze świata, w którym żyje. By wymienić tylko kilka możliwych odpowiedzi na to pytanie, możemy powiedzieć, że jest: mechanikiem, sprzedawcą, studentem czy politykiem, że może być: młody, dorosły, czarnoskóry, bogaty, wesoły, dobrze urodzony itp. Możliwe jest podanie niezliczonych określeń, które mniej lub bardziej istotowo określają jego osobę i wydają się doskonale pasować do odpowiedzi na pytanie o „kto", ale zarazem wszystkie one są ściśle powiązane ze sposobem, w jaki człowiek rozumie się w swoim otoczeniu. Z pewnością żadnego z tych określeń nie można przypisać jestestwu – coś zatem zgrzyta na linii zestawienia *Dasein* z człowiekiem. Z drugiej strony pojawia się jeszcze inna obiekcja, z którą muszą się zmierzyć najbliższe rozważania. Powyższa charakterystyka *Dasein* zaprezentowała ów byt jako oderwany od wszelkiego ontycznego zainteresowania poza „ślepym" oddaniem się zadaniu transmisji jawności ze sfery ontologicznej do ontycznej. Bardziej odpowiadającym słowem na opisanie bycia tego bytu wydaje się nie tyle proponowane wcześniej „zaangażowanie", ile „neutralność". Jeśli *Dasein* ma być terminem rzeczywiście odpowiadającym temu, co oznacza „człowiek", konieczne wydaje się gruntowne zrewidowanie dotychczasowych ustaleń.

Zanim zdecydujemy się na tak radykalny krok, spróbujemy zadać te same pytania Heideggerowi. Punktem wyjścia rozważań będzie tym razem wykład z 1928 r., w którym autor

Bycia i czasu podaje dwanaście tez charakteryzujących *Dasein*[296]. Już pierwsza z nich uwypukla wszystkie postawione wyżej obiekcje i dlatego zostanie przytoczona w całości: „dla bytu, który jest tematem analityki, nie została wybrana nazwa «człowiek», lecz neutralna nazwa «*Dasein*». Przy jej pomocy oznaczony jest byt, dla którego w pewnym określonym sensie nieobojętny (*ungleichgültig*) jest jego własny sposób bycia" (GA 26, 171). Mamy tu w dwóch stojących obok siebie zdaniach zarazem neutralność i nieobojętność, które – choć nie muszą się wykluczać – wprowadzają pewien niepokój. Mogłoby się wydawać, że Heideggerowi chodzi jedynie o nazwę „*Dasein*", która jest neutralna, bo nieobciążona metafizycznymi założeniami tradycji, z którymi musi się borykać termin „człowiek"[297]. Jednak autor *Bycia i czasu* szybko przestaje mówić o neutralności samej nazwy i powie, że „*neutralność* nazwy «*Dasein*» jest istotowa, ponieważ interpretacja owego bytu ma być przeprowadzona przed wszelką faktyczną konkretnością" (GA 26, 171–172). Nie chodzi tutaj o porządek czasowy, ale o ujęcie bytu, który ma być określony mianem „*Dasein*" w perspektywie jego aprioryczności, czyli warunku możliwości jego faktycznej konkretności. To przykład typowej redukcji fenomenologicznej, ruch badania zmierza bowiem od konkretu ku temu, co go umożliwia. Heidegger w następnym kroku posuwa się jeszcze dalej i mówi, że „ta neutralność oznacza też, że *Dasein* nie ma żadnej z obu płci" (GA 26, 172). Ponieważ bezpłciowość (*Geschlechtslosigkeit*) również w języku niemieckim wiąże się z nijakością, z brakiem potencji, a więc z pewną słabością i bezsilnością, niemiecki filozof dodaje od razu, że nie chodzi mu o „indyferencję pustej nieważności (*leeren Nichtigen*)" (GA 26, 172) czy o „słabą negatywność indyferentnego ontycznego Nic" (GA 26, 172). Przez bezpłciowość *Dasein* Heidegger wyraża coś całkowicie przeciwnego. Wskazuje przez to na neutralne jestestwo jako na „źródłową pozytywność i moc (*Mächtigkeit*) istoty" (GA 26, 172). *Dasein* okazuje się bezpłciowe, ponieważ jest samą płciowością i potencjalnością, jest tym, co udziela dopiero życiodajnych sił i dlatego nie może być przez nie określane w taki sposób, w jaki określane jest to, co zawdzięcza mu swe siły.

Heidegger wprowadza następnie kolejne określenia jestestwa, które ponownie wprawiają w zakłopotanie. Pisze, że „owo neutralne *Dasein* nie jest nigdy tym, co egzystujące; każdorazowo egzystuje *Dasein* tylko w swojej faktycznej konkretności" (GA 26, 172). Fragment ten może o tyle konfundować czytelników, że odmawia w zasadzie jestestwu

[296] Podobnego zabiegu, polegającego na wyliczeniu istotowych charakterów jestestwa dokonuje Heidegger też w wykładzie z 1924 r., choć tam ogranicza się do ośmiu punktów (zob. PC, 32–34; GA 64, 112–114). W omawianym wykładzie tezy mają stanowić skrótowe powtórzenie toku *Bycia i czasu*, choć znacząco – przynajmniej z uwagi na używaną terminologię – rozszerzają poczynione tam ustalenia.

[297] Już w *Byciu i czasie* Heidegger mówi, że unika takich terminów jak „człowiek", „życie", „podmiot", „dusza", „duch", „osoba", bo „stosowaniu ich towarzyszy zawsze swoiste poczucie braku potrzeby zapytania o bycie tak oznaczonego bytu" (BiC, 58–59; SuZ, 46).

egzystencji oraz daje się zinterpretować jako sugestia, że *Dasein* jest pewną abstrakcją. Jak bowiem inaczej wytłumaczyć to, że jestestwo nie egzystuje, a tylko jego „ukonkretnionej postaci" przypada udział w egzystencji? Czy autor *Bycia i czasu* nie rezygnuje z maksymy fenomenologii i zamiast rzeczy samych nie bierze na cel rzeczy wydedukowanych, skonstruowanych zgodnie z prawidłami postępowania teoretycznego? Jednak dopiero co przywołany fragment jest w tekście wykładu poprzedzony zdaniem, który taką możliwość z góry wyklucza: „neutralność nie jest nieważnością abstrakcji, ale właśnie mocą *źródła* (*Ursprung*), które niesie w sobie wewnętrzną możliwość każdego jednego konkretnego faktycznego człowieczeństwa (*Menschentum*)" (GA 26, 172). Nie chodzi zatem o abstrakcję, ale o to, do czego nasza analiza już się wcześniej odnosiła, o źródło. Jestestwo nie może być konkretne i ontycznie określone, ponieważ wtedy nie mogłoby być źródłem faktycznych możliwości pewnej konkretności. Przy czym należy tu od razu odrzucić nasuwającą się myśl jakoby chodziło o puste, logiczne możliwości, które *Dasein* miałoby podsuwać człowiekowi jak na tacy. Możliwość jest podstawowym egzystencjałem jestestwa, wyznacza ona bowiem to, co ono faktycznie i konkretnie może, niezależnie od tego, czy znajduje to odzwierciedlenie w ludzkiej świadomości[298]. Nie chodzi w tym miejscu również o grę między możliwościami i ich urzeczywistnieniem, ale o ontologiczny związek z napotykanym bytem. Przez źródło, które pulsuje możliwością, człowiek zostaje powiązany ze swoim otoczeniem, zyskuje możność, płeć, staję się bytem, który może. Dlatego pisze Heidegger: „neutralne *Dasein* jest praźródłem (*Urquell*) wewnętrznej możliwości, która tryska (*quillt*) w każdym egzystowaniu i wewnętrznie umożliwia egzystencję" (GA 27, 172). Jestestwo samo nie jest ani konkretną jednostką, ani osobą, ani abstrakcyjnym, wydedukowanym zaledwie podmiotem, a zarazem nie może ono egzystować ani bez bycia, które w nim wypływa, ani bez konkretnego bytu, któremu pozwala się pojawić. Zwróćmy też uwagę na to, jak znakomitej odpowiedzi dostarcza ono na pytanie „kim jestem?". Czyż może być lepsza odpowiedź niż wskazanie na możliwości? Czy nie dają one jedynej możliwej odpowiedzi na to pytanie i czy nie sprowadzają się do nich przywołane wcześniej propozycje?

Spróbujmy podążyć za dalszymi ustaleniami Heideggera, co być może pozwoli na nowe rozstrzygnięcia w kwestii relacji zachodzącej między *Dasein* a człowiekiem. Autor *Bycia i czasu* zwraca bowiem uwagę na to, że wraz ze zbliżaniem się do neutralności jestestwa zostaje przeprowadzona „*metafizyczna izolacja* człowieka" (GA 27, 172). Nie polega ona na faktycznym wyrwaniu człowieka z jego świata i otoczenia, odizolowaniu od sensu, w którym

[298] Kwestia możliwości zostanie szczegółowo omówiona w § 9.

na co dzień żyje. Dzięki tej metafizycznej izolacji dokonuje się raczej coś odwrotnego, wyizolowanie źródła, co pozwala wypytywać byt ludzki o pełnię jego możliwości. Jak możemy przeczytać, „metafizyczna neutralność najbardziej wewnętrznie wyizolowanego człowieka jako *Dasein* nie jest pustym abstraktem z tego, co ontyczne, jakimś «ani-ani», lecz właściwym konkretem źródła, «jeszcze-nie» faktycznego rozproszenia" (GA 26, 173). Byt ludzki można zinterpretować jako *Dasein* tylko wtedy, gdy zwrócimy się do niego w odpowiedni sposób, poddając go metafizycznej neutralizacji. Ponieważ takie określenie od razu wywołuje skojarzenia z teoretyzacją i abstrahowaniem, Heidegger kolejny raz podkreśla, że nie o to mu chodzi. Zabieg pozwalający na dotarcie do *Dasein* stoi na antypodach takich działań, ponieważ ma doprowadzić do miejsca, z którego wypływają faktyczne i konkretne możliwości. Celem nie jest uogólnienie człowieka do jestestwa, lecz raczej dotarcie do tego, kim jestem. Struktury jestestwa, które zostają odczytane z faktyczności i uwypuklone w swojej neutralności mają sens tylko w perspektywie tej faktyczności, którą w sobie zawsze już niosą. Dlatego badanie istotowe, mające na celu eksplikację neutralnych struktur, nie tworzy uogólnień, a otwiera sferę dziania się istoty człowieka. Ta istota, przynosząc faktyczne możliwości człowieka, nie jest czymś ogólnym i idealnym, ale źródłem konkretnym, biorącym udział w życiu ludzkiego bytu.

Wyodrębnienie struktur istotowych, czyli tych, które uznajemy za konstytutywne dla sensotwórczej aktywności istoty, jest możliwe tylko dzięki temu, że istota daje siebie w konkretności. Wszystkie struktury, które pozwala wyodrębnić aktywność istoty, muszą zachować ścisły związek z faktycznością, by nie stać się abstraktami. Neutralność *Dasein* z konieczności prowadzi do jego faktyczności. W wykładzie z 1928 r. zostaje to wyrażone w ten sposób: „byt, którym zawsze jesteśmy, człowiek, jest w swojej istocie neutrum. Nazywamy ów byt: *Dasein*. Ale do istoty tego neutrum należy, że o ile ono faktycznie egzystuje, koniecznie przełamało swoją neutralność" (GA 27, 146). Neutralność ujawnia się nie tyle jako myślowe „ograbienie" bogactwa rzeczywistości z jej faktycznej różnorodności, ale jako ruch bycia, który pozwalając ujawnić się bytowi, sam musi zostać wydany na pastwę tego, co umożliwia. Jako taki, zostaje on przesłonięty przez byt, zakryty w swojej neutralności, która żyje tylko w konkretności. Heidegger pisze dalej: „do istoty człowieka przynależy owa przełamana neutralność, to więc znaczy, owa istota może zostać uczyniona problemem tylko na podstawie neutralności i tylko w odniesieniu do tej neutralności jest możliwy rozłam samej tej neutralności" (GA 27, 147). Uczynić istotę problemem oznacza: zapytać o nią w sposób wyraźny. Właśnie dlatego badanie jestestwa musi się kierować w stronę neutralności jego istoty. Przytoczony fragment zwraca jednak uwagę na ważniejszą sprawę – nie tylko o stosunek badawczy tu chodzi, bowiem jego postać podyktowana jest samą neutralnością istoty. Rzetelne

pytanie o istotę jestestwa musi uwzględniać jej neutralność, bo to z niej wypływa każda faktyczna możliwość, również możliwość zapytania o nią. Ale ponieważ neutralność istoty jest zarazem warunkiem możliwości przełamania jej samej, w byciu tkwi już zawsze odesłanie do bytu, który jest w świetle bycia ujawniany. Każde znaczenie wyłania się zawsze w horyzoncie sensotwórczej aktywności, która nie jest teoretycznym uogólnieniem, ale konkretną dynamiką bycia. *Dasein* jest miejscem spotkania ruchu sensu z ukonstytuowanym sensem i dlatego z konieczności jego neutralność zakłada własne przełamanie. Badanie istotowe musi podążać ku neutralności jako przełamanej, w każdej chwili uwikłanej w życie.

Na koniec spróbujmy się jeszcze raz zmierzyć z pytaniem, czy *Dasein* może zostać uznane za człowieka. Wydaje się, że strategia odpowiedzi powinna wyjść od reorientacji tak zadanego pytania. Wszystko wskazuje bowiem na to, że człowiek powinien być ukazany jako własne *Dasein*, co jednak nie oznacza jeszcze postawienia znaku równości między jednym i drugim. Termin „*Dasein*" zostaje wybrany dla oznaczenia bytu ludzkiego, by móc ujawnić ten byt w perspektywie jego źródła. Nie chodzi przy tym o to, że jestestwo jest czymś innym niż byt ludzki. Heidegger wprawdzie używa określenia „ludzkie *Dasein*"[299] czy „*Dasein* w człowieku"[300], jakby chodziło mu o jakiś osobny byt, który da się znaleźć „w" człowieku, ale to raczej ten ostatni zawsze uczestniczy w *Dasein* jako swoim źródle. Dlatego mówi też autor *Bycia i czasu*, że „[…] człowiek jest człowiekiem tylko *na gruncie jestestwa* [będącego – M.W.] *w nim* […]" (KPM, 256; GA 3, 229)[301]. Nie ma człowieka bez *Dasein*, które stale zapewnia mu udział w otwartości bycia. Analityka egzystencjalna pyta o *Dasein* w człowieku albo o człowieka jako *Dasein*. Człowiek nie jest tu rozumiany w horyzoncie biologii czy tradycyjnej metafizyki. Pytanie Heideggera celuje w źródło tego, co myślimy przez „samych siebie", a co tak łatwo przychodzi nam redukować do „Ja", osoby, duszy, ducha, świadomości, podmiotu, umysłu, mózgu itp. Odpowiadając na postawione na początku akapitu pytanie, powiemy, że to nie od strony tego, co zwykle rozumiemy przez termin „człowiek" mamy pojmować termin „*Dasein*", ale odwrotnie, mamy określić byt ludzki, ujawniając tkwiące w nim *Dasein*[302].

[299] Zob. np. KPM, 7, 49; GA 3, 1, 41.
[300] Zob. np. KPM 256; GA 3, 230. Bogdan Baran oddaje w tym miejscu *Dasein im Menschen* po prostu jako „ludzkie jestestwo".
[301] Przekład zmieniony. Tłumacz oddaje ten fragment po prostu jako „*na podłożu swego jestestwa*", w oryginale czytamy: *auf dem Grunde des Daseins in ihm*.
[302] Można oczywiście zapytać, czy skoro Heidegger mówi o ludzkim jestestwie, to czy może być inne, nieludzkie. Niewiele da się na ten temat powiedzieć, gdyby jednak istniał inny niż *homo sapiens* gatunek, który potrafiłby ujawnić swoje *Dasein*, trudno wskazać przeciwwskazania do nazywania go jestestwem.

Jakim bytem jest *Dasein*? Wydaje się, że nie pasują do niego żadne przekazane przez tradycje określenia. Nie jest ani konkretnym faktycznym indywiduum, ani bytem ogólnym, ani teoretycznym, nie jest też jakąś ponadindywidualną sferą, która konkretyzuje się w człowieku czy po prostu ludzką sytuacją, w której na co dzień żyjemy[303]. W przypadku lektury pism Heideggera łatwo o utożsamianie różnych struktur i fenomenów, których opisy nieustannie do siebie odsyłają i wzajemnie się wręcz eksploatują. W pewnym momencie może nawet zaświtać myśl, że autor *Bycia i czasu* nie mówi wiele nowego, ale (angażując osobliwą terminologię) próbuje po prostu wyeksplikować istnienie człowieka. Jednym z metodologicznych założeń tej pracy jest jednak uznanie, że problematykę tę należy postrzegać zupełnie inaczej. Terminologia nigdy nie jest neutralna i dlatego każda struktura, która otrzymuje – czasami jedynie na marginesie jakiegoś wykładu – nowe dookreślenie, odsłania się w nowym świetle, nieco innym, niż to, które dotychczas na nią padało. Również każdy badany fenomen wyraża jakiś aspekt bycia, który zawarty był już w poprzednich ustaleniach, ale dopiero w trakcie badania pozwolił się wyartykułować. Dwa paragrafy tego rozdziału były świadectwem takiego myślenia. Z tego powodu na koniec tej części rozważań nie możemy się zgodzić ani na utożsamienie jestestwa z człowiekiem, ani na zrównanie go z byciem. Nie oznacza to też, że jestestwo ma być czymś innym od człowieka. Z całą pewnością bycie *Dasein* jest byciem człowieka i to właśnie do człowieka się zwracamy, gdy chcemy badać jestestwo. To jednak jeszcze za mało, by postawić między nimi znak równości. Byłoby to być może postępowanie słuszne, gdyby słowa dały się oderwać od bytu czy bycia i pozwoliły, byśmy zerknęli na to, co tkwi u ich podstaw, niewzruszone i neutralne. Tak jednak nie jest i dlatego filozofia zdana jest na ciągłe poszukiwanie słów. Neutralność istoty, jak pokazały powyższe rozważania, jest już zawsze przełamana i dlatego badanie musi prowadzić od faktyczności do neutralności, by znowu szukać drogi do faktyczności.

[303] Literatura przedmiotu najczęściej mówi o *Dasein* po prostu jak o konkretnym indywiduum, choć zdarzają się też interpretacje próbujące przenieść je poza indywidualność. Propozycję odczytania *Dasein* jako ponadindywidualnej sfery, którą wspólnie dzielimy znaleźć można w: C.J. White (edited by M. Ralkowski), *Time and Death. Heidegger's Analysis of Finitude*, Ashgate, Aldershot 2005, s. 37. Jeśli zaś chodzi o interpretację jestestwa jako ludzkiej sytuacji, to z wykładnią taką spotykamy się w: T. Kisiel, *The Genesis…*, *op. cit.*, s. 423, 427. Kisiel kładzie bardzo duży nacisk na ontyczny fundament, jakim ma być dla bycia jestestwo i ma w tym punkcie z pewnością dużo racji. Jego interpretacja *Bycia i czasu* wydaje się jednak wręcz redukować zawarte w Heideggerowskim *opus magnum* myśli do ustaleń z najwcześniejszych wykładów Heideggera. Takie podejście, choć częściowo słuszne z uwagi na cel Kisiela, którym jest ukazanie genezy *Bycia i czasu*, przeocza w pewnym stopniu wielki krok, jaki Heidegger poczynił, odkrywając bycie. Bez wątpienia ludzka sytuacja była punktem wyjścia Heideggerowskiego namysłu, ale jego pytanie stale zmierzało ku jej źródłom, próbując dotrzeć do najodleglejszych pokładów sensowności, które – choć cały czas „obecne" są w każdej sytuacji – nie powinny być z nią utożsamiane.

Celem tego paragrafu było omówienie specyficznego charakteru *Dasein*. Rozważania zapoczątkowało zapytanie o związek zachodzący między jestestwem a byciem, ponieważ wydawało się, że w tym szczególnym wypadku kapituluje nieprzekraczalny rozdział wprowadzony przez różnicę ontologiczną pomiędzy bycie i byt. Okazało się, że wyjątkowa funkcja, jaką pełni *Dasein* w przestrzeni konstytucji sensu, rzeczywiście zaciera w jego obrębie odrębność obu płaszczyzn. Jestestwo, choć nie włada otwartością bycia, to ją – poprzez rozumienie – realizuje, otwierając w ten sposób dostęp do bycia wszelkiego bytu (w tym i swojego własnego). Jako taki byt jest ono samym „pomiędzy" bycia i bytu, co odzwierciedla jego własna istota, w której bycie-czym sprowadza się do bycia-jak. Innymi słowy, bytu tego nie da się zrozumieć w kontekście gotowych znaczeń pochodzących ze świata, ale tylko w perspektywie samej sensotwórczej aktywności bycia. Jednocześnie nie może ono zostać zrównane z byciem, ponieważ jest tym wyjątkowym ontycznym miejscem, w którym bycie styka się z bytem. W powyższych rozważaniach obrazowego przedstawienia tej niejednoznaczności dostarczył obraz źródła. Nieprzypadkowo stało się też ono jedną z osi badania związku *Dasein* z bytem ludzkim. Ponieważ jestestwo stanowi o mocy istoty człowieka, jest źródłem jego faktycznych możliwości. Sama ta istota, choć neutralna, nosi w sobie zasadę przełamania własnej neutralności i tylko jako przełamana egzystuje. Nie oznacza to, że najpierw gdzieś „istnieje" neutralne źródło, które czeka tylko na okazję, by dostać się w sferę faktycznej egzystencji, ale że istota, rozumiana jako przyznawanie pewnego sensu, zawsze dzieje się jako uwikłana w faktyczność. Neutralność istoty nie jest pustką abstraktu i ontologiczną impotencją, lecz pełnią sensu i potencjalności. Jako źródło możliwości stanowi też ona jedyną odpowiedź na pytanie „kim jestem", stąd też pytanie o „kto" człowieka musi się zwrócić właśnie do niej. Na koniec niech zostanie jeszcze podkreślone, że jestestwo nie jest neutralną platformą unoszącą się na falach bycia i utrzymującą byt ludzki. Źródło własnych możliwości, którym człowiek nigdy nie może zawładnąć, a które ma przejąć nie jest czymś od niego różnym w sposób, który uprawniałby do powiedzenia, że mamy tu dwa odrębne byty. Do istoty jestestwa należy przełamanie w faktyczności pełni możliwości, przez co otwartość zostaje ograniczona, a wyłonić się może konkretny sens. Żeby taki ruch miał miejsce, jestestwo musi egzystować jako byt faktyczny, jako konkretny człowiek. Z tego samego powodu człowiek będzie zawsze bytem rozdartym, skazanym na otwartość i zarazem oddalanie się od niej. Ten mechanizm jeszcze dokładniej odsłoni się w podstawowym sposobie bycia jestestwa, który zostanie przez Heideggera nazwany byciem-w-świecie. Zanim jednak dopuścimy do głosu fenomen świata, oddalimy się nieco od tych zagadnień, by podjąć problematykę metody

w filozofii Heideggera. W dwóch poprzednich paragrafach kwestia ta dawała już o sobie kilkukrotnie znać, ale dopiero teraz zostanie szczegółowo omówiona.

§ 6 Formalne wskazanie – między fenomenologią i hermeneutyką

Celem poniższego paragrafu jest analiza zagadnień metodologicznych w filozofii Heideggera. Kwestia ta dochodzi do głosu niemal we wszystkich tekstach autora *Bycia i czasu* i równie często podejmowana jest przez komentatorów. Kwestie te są tak istotne, ponieważ spotykamy się tu ze specyficzną bliskością metody i rzeczy, która jest przedmiotem namysłu. Próby myślowego wyodrębnienia metody przyniosą początkowo więcej pytań niż odpowiedzi. Jak bowiem postępować w obliczu takiego przedmiotu badań jak bycie? Czy bycie w ogóle może być potraktowane jako przedmiot badań? Czy procedura nie spuszcza wtedy na bycie zasłony bytu? W jaki sposób tematyzować to, co nietematyczne? Czy nie straci ono swojego charakteru? Czy filozofia jest teorią? Czy jest nauką? O czym mówią jej pojęcia? Jaki mają status, jeśli założymy, że słowa petryfikują bycie, zatrzymując ruch sensotwórczej aktywności? Jak ma się fenomenologia do samej siebie jako pewnego sposobu bycia? To tylko niektóre z pytań, które pojawiają się, gdy przedmiotem namysłu staje się metoda filozofii Heideggera. Paragraf ten podzielony jest na trzy części. W pierwszej zostanie podjęty problem możliwości połączenia dwóch, pozornie wykluczających się charakterów namysłu Heidegger – jego fenomenologiczności i hermeneutyczności. Druga część obierze sobie za cel formalne wskazanie, które często bywa określane jako właściwa metoda wczesnej filozofii niemieckiego fenomenologa. Z kolei w trzeciej zostanie postawione pytanie o status filozofii autora *Bycia i czasu* oraz o jej związek z nauką, teorią i poznaniem.

A. Fenomenologia jako hermeneutyka

Analizując problematykę bycia[304], wskazaliśmy, że jest ona bardzo ściśle powiązana z pojęciem fenomenu, które Heidegger wyprowadza z greckiego *phainómenon* i dookreśla jako „to, *co-się-w-nim-samym-ukazuje*, to, co jawne" (BiC, 36; SuZ, 28)[305]. Okazało się, że bycie i byt zawsze uczestniczą już w grze jawności, która je niejako zapośrednicza i która fundowana jest przez bycie jako samą ujawnialność. Dlatego bycie staje się fenomenem w sensie fenomenologii, źródłem, które dopuszcza wszelką jawność i zarazem domaga się jej. Po

[304] Zob. § 4.
[305] Przekład zmieniony.

interpretacji greckiego pojęcia fenomenu, Heidegger przeprowadza analogiczny zabieg na słowie „logos", które stanowi drugi człon terminu „fenomeno*logia*". Grecki *lógos* (λόγος) jest rzeczownikiem wywodzącym się z czasownika *légein* (λέγειν), którego znaczenie odsłania Heidegger nie przez proste tłumaczenie (słownikowo: „mówić", „gromadzić"), ale przez odwołanie się do dwóch innych greckich słów: *dēloûn* (δηλοῦν) i *apophaínesthai* (ἀποφαίνεσθαι). Pierwsze z nich oddaje autor *Bycia i czasu* jako „czynić jawnym coś, o czym w mowie «mowa»" (BiC, 41; SuZ, 32)[306], co do drugiego zaś uznaje, że jest wybranym przez Arystotelesa dobitniejszym wyrazem tego, co oznacza pierwsze. Zwróćmy uwagę na to, że rdzeniem *apophaínesthai* jest to samo słowo, które wcześniej Heidegger wskazał jako centralne dla pojęcia fenomenu, czyli *phaínesthai* (φαίνεσθαι – „ujawniać się"), tym razem wzbogacone o przedrostek utworzony z przyimka *apó* (ἀπό), oznaczającego „od", „z" w odniesieniu do miejsca, czasu, ale i pochodzenia czy genezy. W ten sposób Heidegger pokazuje, że w *lógos* rozumianym jako mowa dochodzi do ujawnienia czegoś „od strony samego tego, o czym jest mowa" (BiC, 41; SuZ, 32)[307]. *Lógos* zostaje zatem przełożony przez Heideggera nie tyle jako „wypowiadać się na jakiś temat", ale jako „pozwolić coś widzieć" (*Sehenlassen*) (BiC, 41; SuZ, 32). Tym samym znaczenie terminu fenomenologia, jako wypływające ze złożenia słów *phainómenon* oraz *lógos* zostanie zinterpretowane jako *apophaínesthai tà phainómena*[308], czyli: „pozwolić, by to, co się ukazuje, widzieć z niego samego tak, jak się z niego samego ukazuje" (BiC, 44; SuZ, 34)[309]. Innymi słowy, fenomenologia ma uczynić widocznym fenomen.

W tym miejscu pojawia się jednak pytanie o zasadność takiej idei. Skoro bowiem do istoty fenomenu należy jego jawność, to po co jeszcze o nią zabiegać? Określenie fenomenologii jest przecież tautologiczne – jej zadaniem jest czynić jawnym (*phaínesthai*) to, co w nim samym jawne (*tà phainómena*) od strony (*apó*) jego samego. Ma ona zatem pozwalać zobaczyć coś, co jest widoczne. Skąd pomysł na takie odczytanie zadania fenomenologii? Stąd, że fenomeny, o które jej chodzi zwykle pozostają skryte dla spojrzenia jako to, co leży u podstaw wszystkiego, co jawne. Samo źródło jawności, choć zawsze już *jest* w tym, co się ujawnia, nie pozwala się łatwo dostrzec. „I właśnie dlatego, że fenomeny zrazu i zwykle *nie* są dane, potrzebna jest fenomenologia" (BiC, 45; SuZ, 36). Zasadność pracy fenomenologa tkwi

[306] Przekład nieznacznie zmieniony.
[307] Przekład nieznacznie zmieniony.
[308] *Tà phainómena* (τὰ φαινόμενα) to (postawiona z rodzajnikiem) liczba mnoga słowa *phainómenon*.
[309] Przekład zmieniony. Bogdan Baran nie oddaje tu *lassen* (tak jak wcześniej) jako „pozwolić", ale jako „sprawić", ja zaś pozostaję przy pierwszej propozycji, by zachować powiązanie z wcześniejszymi fragmentami. Konsekwentnie tłumaczę również *von ihm selbst* jako „z niego samego", a nie – jak to robi Baran – jako „samo z siebie".

w skrytości samej jawności, która zwykle pozostaje w mroku. W ten sposób rozważania fenomenologiczne, choć mają na celu wydobycie fenomenów, przede wszystkim orientują się na to, co je zakrywa. „*Bycie zakrytym* jest *pojęciem przeciwnym dla fenomenu* i zakrycia są właśnie tym, co stanowi najbliższy temat fenomenologicznego badania" (GA 20, 119). Kluczowe jest przy tym to, by nie rozumieć tu fenomenów jako czegoś, co pozostaje zakryte w taki sposób, w jaki zabrudzony stół jest przykrywany przez czysty obrus. Tutaj mamy raczej do czynienia z czymś, co stale jest spojrzeniu dostępne, ponieważ stanowi o możliwości jawności tego, w czym się skrywa, a jednak najczęściej bywa niedostrzegane.

Heidegger mówi w tym kontekście o dwóch rodzajach zakryć: z jednej strony coś może być zakryte, ponieważ jeszcze nie zostało odsłonięte, z drugiej dlatego, że – choć już kiedyś odkryte – ponownie dostało się w sferę zakrycia. Zwłaszcza ten ostatni typ zakrycia stanowi problem i jest właściwym przeciwieństwem fenomenu, ponieważ ukazuje go jako to, czym on nie jest. Autor *Bycia i czasu* określa takie zakrycie mianem pozoru (*Schein*), z którym fenomenologia ma walczyć. Warto też przytoczyć stawianą przez Heideggera tezę: „ile […] pozoru, tyle i «bycia»" (BiC, 48; SuZ, 36)[310]. Pozór jest możliwy tylko dlatego, że ukrywa to, co go umożliwia. Nie jest on czymś zewnętrznie byciu narzuconym, ale raczej samo bycie ma tendencję do wycofywania się i skrywania. Jak mówi Heidegger, „*pozór* jest modyfikacją tego, co jawne, choć nie jest tym, co jawne, za które chce uchodzić (*das es zu sein prätendiert*) […]; ma charakter ukazywania się, ale to, co się pokazuje, *nie* pokazuje się jako to, czym jest" (GA 20, 113). Pozór jest zmodyfikowanym fenomenem, który skrywa się za maską, którą fenomenologia ma zedrzeć. Tym samym praca fenomenologii ujawnia swój negatywny charakter, nastawiony raczej na burzenie niż konstruowanie. „*Fenomenologia jest właśnie jako badanie pracą uwalniającego dopuszczania widzenia* w sensie metodycznie prowadzonego rozmontowywania (*Abbau*) zakryć" (GA 20, 118). Jej celem jest takie usuwanie pozoru, które odsłania mistyfikacje i ukazuje to, co się kryje pod ich maską. Takie ujęcie pracy fenomenologii pozwala na dookreślenie pojęcia fenomenu, który teraz zaczyna funkcjonować jako to, co jawne, ale w swojej jawności niewyraźne i zarazem wyraźności domagające się[311].

Jeśli chodzi o zakrycia, które maskują fenomeny, Heidegger nie odsyła czytelników po prostu do skrywania się bycia za bytem, choć ono również stanowić może pewną przeszkodę. Zasadniczym problemem jest raczej niwelująca moc oczywistości, która pozwala z góry

[310] Podobne sformułowanie zob. w: GA 20, 119.

[311] Carl Gethmann ujmuje tę kwestię w kategoriach tematyzacji. Jego zdaniem w fenomenie zawarta jest już konieczność metodycznego zapośredniczenia, prowadząca do tematyzowania tego, co wstępnie niestematyzowane (Zob. C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 107). Wybieram w tym miejscu bardziej neutralne określenie (czynienie wyraźnym), by na tym etapie rozważań nie rozstrzygać jeszcze o zadaniu fenomenologii.

rozstrzygnąć, co oznacza bycie. Rozerwanie pierścienia oczywistości staje się jednym z priorytetów fenomenologii. Oczywistość musi zostać sproblematyzowana, ponieważ ukrywa się w niej to, czego fenomenologia poszukuje. Bowiem „[…] to, co oczywiste, co zawsze unosi już to, co najbliżej dane, co dla powszedniego spojrzenia, które jest zawsze spojrzeniem [nakierowanym – M.W.] na bliskość, jest nie tylko odległe, ale jest dla tego rodzaju spojrzenia w ogóle niedostępne, to właśnie skrywa zagadkę dla filozofii" (GA 21, 288). Znowu pojawia się tutaj gra odległości i bliskości. To, co oczywiste jest nam tak bliskie, że nie potrafimy tego dostrzec. Najczęściej objawia się to w zasłanianiu otwartości bycia przez jeden tylko dominujący sposób bycia, który Heidegger nazywa obecnością. Dotyczy to tak samo filozoficznego namysłu, jak codziennego funkcjonowania człowieka. Choć w *Byciu i czasie* Heidegger odsłania poręczność jako podstawowy i posiadający wobec obecności pierwszeństwo sposób bycia, nie zmienia to faktu, że poręczność zwykle ujawnia się pod *pozorem* obecności. Podobnie samych siebie ujmujemy najczęściej jako rzeczy obecne, których wyjątkowość polegać ma na posiadaniu określonych, obecnych w bycie cech. Tendencja do redukowania rozumienia bycia jest w bycie ludzkim zakorzeniona tak głęboko, że nawet człowiek niezwiązany z filozofią akademicką, postawiony przed pytaniem o bycie, bardzo szybko utożsami je z trwałą obecnością. Fenomenologia ma ten obraz zburzyć, ale zarazem jako dążenie do odkrywania fenomenów nie chce jedynie identyfikować określonego sposobu bycia, tworząc regionalne ontologie. Komentując zaproponowane przez Kanta określenie interesów filozofa, Heidegger pisze: „analityka oznacza tyle, co: wyprowadzić na światło dzienne genezę właściwego sensu jakiegoś fenomenu, przeniknąć do ostatecznych warunków możliwości czegoś wstępnie danego (*Vorgegeben*)" (GA 21, 198). Bycie ma zostać odsłonięte w perspektywie źródła, które umożliwia jego różnorodność. Chodzi tu o wspomnianą już wcześniej otwartość, „tu oto", które pozwala się ujawnić tak byciu, jak bytowi. Żaden sposób bycia nigdy nie jest autonomiczny i izolowany, ale zawsze pozostaje częścią kontekstu otwartości. Podejście fenomenologiczne nie może zawężać się do odsłonięcia jednego ze sposobów bycia jako oddzielonego od pozostałych, ale musi prowadzić stałą walką z niwelacją i absolutyzacją.

Heidegger dzieli jeszcze zakrycia na: „przypadkowe i konieczne, tzn. takie, które mają podstawę w sposobie trwania tego, co odkryte" (BiC, 46; SuZ, 36)[312]. Z jednej strony wyróżniamy więc zakrycia, które są świadectwem przypadkowych błędów, nieścisłości, przeoczeń, innymi słowy, niedoskonałości, które badanie może przezwyciężyć, z drugiej

[312] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

jednak możemy też mówić o takim skrywaniu się bycia, którego nie da się usunąć. Skazuje to w pewnym sensie pracę fenomenologii na porażkę. Jak przyznaje Heidegger, „ponieważ filozofia może tylko zawodzić (*mißlingen*), musi zostać podjęty wysiłek, by doprowadzić ją do powodzenia (*zum Gelingen bringen*)" (GA 26, 95). Zdanie to w pierwszej chwili może się wydać niedorzeczne. Skoro filozofia czy fenomenologia zawsze ponosi klęskę[313], w jaki sposób ma odnieść sukces? Wydaje się, że Heidegger *implicite* odnosi się w tym fragmencie do dwóch różnych kryteriów porażki. Pierwsze wynika ze specyfiki samego bycia – nigdy nie może się ono ujawnić całkowicie i zawsze pozostaje w jakimś stopniu zakryte, przez co z konieczności skazuje na porażkę badanie stawiające sobie za cel wydobycie go na jaw. Drugie odpowiada zadaniu filozofii, która jako dążenie do ujawnienia bycia sama jest jednym ze sposobów bycia i jej właściwa realizacja polega na ujawnianiu bycia, a nie jego ostatecznym ujawnieniu. Porażką filozofii byłoby zatrzymanie się w jakimś miejscu i uznanie, że jej praca została wykonana. Warunkiem jej sukcesu jest zaakceptowanie własnej ograniczoności. Takie uznanie swojej skończoności, czyli przyznanie się do porażki, jest o tyle rozumiane jako sukces, o ile nie prowadzi do rezygnacji, ale stanowi zachętę do dalszych wysiłków.

Z tego, co powiedzieliśmy wynika, że pierwszym wrogiem fenomenologii jest ona sama. Heidegger często podkreśla tymczasowość czy prowizoryczność własnych ustaleń[314] i ostrzega przed przywiązywaniem do nich zbyt wielkiej wagi. Jak pisze, „żadne badanie w tej sferze […] nie powinno przeceniać swych wyników" (BiC, 34; SuZ, 26). Nie może dziwić, że myśl obu sztandarowych postaci fenomenologii – Husserla i Heideggera – nigdy nie zaznała spokoju i cechowała się niezwykłą płodnością. Dzieła zebrane Husserla (nie licząc dodatkowych dokumentów i materiałów) liczą ponad 40 tomów, a edycja krytyczna dorobku Heideggera obejmuje ponad 100 wolumenów. Wydaje się wręcz nieprawdopodobne, by jedna osoba była w stanie zapisać w swoim życiu tyle stron, które, pozwalając na wyznaczenie spójnego kierunku drogi myślowej, świadczą też o jej nieustannej dynamice. Hannah Arendt słusznie zauważa, że „każde z pism Heideggera, chociaż niekiedy odwołuje się do rzeczy już opublikowanych, robi wrażenie, że zaczyna od początku i tylko od czasu do czasu posługuje się językiem już przez niego stworzonym"[315]. Ten charakter posiadają już najwcześniejsze wykłady Heideggera. Autor *Bycia i czasu* ciągle szuka słów, nieustannie wydobywa z terminów

[313] Oba pojęcia można stosować na gruncie wczesnej filozofii Heideggera praktycznie zamiennie: „[…] «fenomenologia» – będzie dla nas znaczyć to samo, co «filozofia»" (FŻR, 9; GA 60, 5). Choć później „fenomenologia" rzadko gości na kartach tekstów Heideggera, to w latach 20. jest uznawana za jedyną możliwość filozofowania.

[314] Zob. np. BiC, 22; SuZ, 17 w odniesieniu do analityki jestestwa, a HF, 26; GA 63, 20 w odniesieniu do hermeneutyki (odróżnionej tu od filozofii, która jest w tym kontekście wyrazem filozofii wykorzenionej).

[315] H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni…*, *op. cit.*, s. 696.

tradycji kolejne pokłady znaczenia, nadając im w ten sposób nowe życie. Ten fundamentalny niepokój cechuje również namysł Husserla, który słynął z tego, że szybko tracił zainteresowanie tym, co napisał i rzadko wracał do wcześniejszych tekstów, pozwalając myśli stale podążać dalej. Ta dynamika jest możliwa tylko dlatego, że myśl jest krytyczna wobec samej siebie, że nie pozwala swoim rezultatom zastygnąć w trwałej postaci i nieustannie próbuje tchnąć w nie życie. Właśnie dlatego może Heidegger powiedzieć, że „filozofia jest tylko tam, gdzie ma zostać przezwyciężona" (GA 29/30, 232). Bez immanentnego ruchu samokrytyki filozofia przestaje być filozofią i staje się pustosłowiem, deklamacją oderwaną od pełni życia.

Kluczową przesłanką przemawiającą za ostrożnością wobec własnych ustaleń jest język. Jak możemy przeczytać w *Byciu i czasie*, „każde źródłowo utworzone fenomenologiczne pojęcie i twierdzenie może jako zakomunikowana wypowiedź ulec wykorzenieniu" (BiC, 46; SuZ, 36). Pierwszy raz tak wyraźnie dochodzi do głosu w niniejszej pracy problem wyartykułowania wyników fenomenologicznych rozważań. A zauważmy, że językowa eksplikacja nie może być traktowana tylko jako dodatek. Tylko dzięki niej czytelnik, a nierzadko i sam autor, ma szansę na powtórzenie toku myśli. Poza tym, czasami tylko znalezienie właściwego słowa – choćby nigdy niewypowiedzianego i nigdzie niezapisanego – może pozwolić myśli na dalszy ruch. Niestety istotowa tendencja wypowiedzi prowadzi do wypaczenia badań filozoficznych. Z jednej strony bycie jako aktywność sensotwórcza zawsze jest już w słowach wyrażona i nadaje im sens, jednak z drugiej bycie jest w słowie izolowane i zatrzymywane. Z tego powodu język pełni w filozofii dwuznaczną rolę. Zapewniając dostęp do bycia, które funduje jego znaczenie, jednocześnie wygasza ruch bycia i dlatego pozostaje już w tyle za jego dynamiką. Jak pisze Heidegger, „możliwość skostnienia i nieuchwytności czegoś pierwotnie «uchwytnego» tkwi w konkretnej pracy samej fenomenologii. Trudność tego badania polega właśnie na tym, by w pozytywnym sensie uczynić je krytycznym wobec siebie samego" (BiC, 46; SuZ, 36)[316]. Skostnienie pojęcia powoduje, że to, co wcześniej dało się dzięki uważnemu użyciu słowa uchwycić wymyka się znowu spojrzeniu i zamiast przybliżać do źródła, od niego oddala.

Ryzyko pojęciowej petryfikacji należy do zakryć istotowych, ponieważ fenomenologia musi nie tylko angażować siłę destrukcji wobec skostniałych znaczeń, ale również się nimi posługiwać. Heidegger mówi nawet, że zadanie fenomenologii polega na tym, by „fenomenalną zawartość tego, co otwarte, egzystencjalnie podnieść do poziomu pojęcia" (BiC, 179; SuZ, 140)[317]. Badanie musi w pewnym sensie lawirować między dwiema sprzecznymi tendencjami:

[316] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.
[317] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

z jednej strony zmuszone jest oddalać się od słów, z drugiej jego zadaniem jest poszukiwanie słów w celu oddania tego, co odkryte dzięki temu oddaleniu. Rozumiejąca naoczność, za pomocą której jestestwo ma dostęp do swojego bycia nie wystarcza[318]. Niezbędna jest stabilna struktura, która pozwala wyodrębnić i utrwalić aspekty dynamiki bycia. Celem nie jest jednak ani zagwarantowanie adekwatnych pojęć, ani systematyczne odrzucanie wszelkiej terminologii, a raczej utrzymanie czujności w obliczu każdego pojęcia, które prowadzi do źródła. Komentując swoje badania nad czasowością, pisze Heidegger, że „nie chodzi o to, by rezultaty dostarczyć w twierdzeniach o czasie, ale o to, by otworzyć oczy na samo-sprawdzanie (*Selbst-nachsehen*) i samo-kontrolowanie (*Selbst-nachkontrollieren*) tego, co dotychczas wydobyte" (GA 20, 425). Wraz ze specyficznym i chwiejnym statusem pojęć filozoficznych, specyficzny charakter otrzymuje też to, co fenomenologia ze sobą przynosi. Nie ma ona po prostu zapoznawać czytelnika z tym, co autor pomyślał o czasie, byciu czy bycie, ale ma umożliwiać mu zobaczenie tego, co udało mu się dostrzec. W dalszym ciągu tego paragrafu trzeba będzie jeszcze postawić pytanie o to, co oznacza wspomniane w tym fragmencie otwieranie oczu i widzenie tego, o czym tekst mówi, ale w tym miejscu wystarczy podkreślenie, że rezultat fenomenologicznego badania nie jest czymś ostatecznym i oczywistym, lecz stale zmusza do opatrywania go znakiem zapytania. Teksty Heideggera nie mają przekazywać jakiejś „wiedzy", ale są raczej zaproszeniem do myślenia, które nie może spocząć przy tym, co już zobaczyło. Doskonale wyraża to fragment z książki *Kant a problem metafizyki*, gdzie czytamy, „że przecież we wszelkim poznaniu filozoficznym decydujące winno być nie to, co stwierdzone zostało w wypowiedzianych tezach, lecz to, co jako jeszcze nie wypowiedziane stawia ono przed nami poprzez to, co wypowiedziane" (KPM, 225; GA 3, 201). Pojęcia i zdania filozoficzne mają w tym sensie stanowić raczej pytania, które prowadzą do dalszego zapytywania i nie pozwalają się zatrzymać pracy filozofii. Fenomenologia musi, przezwyciężając kolejne pojęcia, wznosić się do pojęcia po to, by pozwolić je przezwyciężyć. Walka fenomenologii z sobą samą daje o sobie znać przede wszystkim właśnie w walce z tym, co sama fenomenologia już wypowiedziała i co musi na jej gruncie zostać przekroczone i w ten sposób ożywione.

Powraca w tym miejscu pytanie o zasadność nazywania fenomenologii badaniem istotowym. Istotowość badań oznacza wypracowywanie drogi do istoty, która jest samą dynamiką i aktywnością bycia. Pojęcia nie są tu niczym ogólnym i trwałym, ale w obliczu mocy istoty nieustannie kapitulują, choć zarazem tylko z niej czerpią siłę swojego znaczenia. Dlatego

[318] E.S. Nelson, *Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik*, übersetzt von Alfred Denker und Holger Zaborowski, w: A. Denker, H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Brill, Amsterdam 2006, s. 46.

właśnie Heidegger mówi, że „synkretyczna typizacja i porównywanie wszystkiego ze wszystkim nie dają same z siebie należytego poznania istoty" (BiC, 66; SuZ, 52). Gdy niemiecki fenomenolog omawia po kolei rozmaite istotowe egzystencjały *Dasein*, nie powinny one być sprowadzane do tabeli, w której wszystko jest elegancko posegregowane. Mają one raczej pozwolić zobaczyć dynamikę, która się za nimi skrywa. Nie powinny one też być pojmowane jako uogólnienia, jak chcieliby niektórzy badacze[319]. Fenomenologia, przez wznoszenie do pojęcia, nie zapośrednicza jednostkowości i niepowtarzalności aktywności bycia ogólnym pojęciem, ale wskazuje ramę interpretacyjną, niosącą ze sobą już utrwalone znaczenie, które jest krytycznie wykorzystywane w toku interpretacji. Tym samym znaczenie to zostaje radykalnie przeinterpretowane i na jaw wychodzą nowe pokłady sensu, które dotychczas pozostawały niezauważone. W wykładzie z przełomu 1929/30 r. Heidegger przyznaje, że wypowiedź istotowa „nie jest taka, ponieważ dla wszystkich i dla każdego z osobna […] obowiązuje, ale odwrotnie, obowiązuje dla wszystkich, ponieważ jest wypowiedzią istotową. Ogólna ważność może być tylko następstwem istotowości poznania, nie odwrotnie" (GA 29/30, 275). Tylko siła istoty może dostarczyć twierdzeniom tego, co nazywamy powszechną ważnością. Jak już widzieliśmy, znaczenie ujawnia się nam jako niezależne, a owej niezależności udziela samo bycie. Poznanie istotowe jest otwarciem na bycie przy istocie. „To jest charakterystyczne, że tych wszystkich istotowych związków nigdy nie można znać w taki sposób, w jaki dysponuje się jakąś znajomością [czegoś – M.W.], lecz muszę je ciągle przyswajać i przy każdym nowym przyswojeniu pokazuje mi się nowy bezgrunt" (GA 27, 50). Za każdym razem, gdy podążamy drogą, którą otwiera fenomenologia, konieczne jest ponowne podjęcie istoty, co rozsadza od środka ramy pojęcia, które do niej doprowadziło i stawia w obliczu konieczności poszukiwania nowej ramy pozwalającej na ponowną interpretację. Z tego powodu żadne pojęcie nie jest na gruncie fenomenologii ani ostateczne, ani bezpowrotnie odrzucone, ani nic nie mówiące. Wszystkie stoją w gotowości do poprowadzenia szlakiem myślenia.

Musimy teraz ukazać podstawę dla określenia fenomenologii jako hermeneutyki. Punktem zapalnym tego określenia jest podkreślana przez Husserla bezzałożeniowość badania fenomenologicznego, stojąca w otwartym konflikcie z kołem hermeneutycznym, wykluczającym podejście bezzałożeniowe. Z jednej strony mamy więc oglądanie czystych istot, z drugiej wiedzę, która rozwija się poprzez dopełnianie tego, co już sama posiada. Z tego, co zostało już powiedziane o filozofii Heideggera można wnioskować, że założeniowość nie

[319] Zob. np. R. Schürmann, *Heidegger's Being…*, *op. cit.*, s. 80.

tylko nie zostanie w niej odrzucona, ale stanie się jednym z filarów ruchu bycia, a przez to i namysłu filozoficznego, który przecież poza byciem nie stoi. To, co opisaliśmy we wcześniejszych akapitach tego paragrafu jako demaskowanie i walkę z pojęciową petryfikacją, to nic innego jak filozoficzna praca z ontologicznymi założeniami naszego rozumienia bycia. Spójrzmy na obszerny passus, w którym Heidegger odnosi się do tej problematyki:

> Nawet gdy badanie fenomenologiczne zabezpiecza się dzisiaj w pewnych granicach, nawet tam są jeszcze dogmaty, przekaz tradycji, to, co nierozjaśnione, niespełnione (*Unausgemünztes*); nie ma czystej fenomenologii; faktycznie, zgodnie ze swoją istotą jest ona obciążona założeniami jak każde ludzkie działanie, a filozoficznie nie chodzi o to, by założenia za wszelką cenę przez argumenty odsunąć, lecz by się do nich przyznać i nakierować na nie pozytywne rzeczowe badania. Oczywiście obok tych założeń są również takie, do których filozoficzne badanie nigdy nie dotrze. Każda filozoficzna problematyka ma coś za plecami, do czego ona sama nawet mimo swojej najwyższej przejrzystości nie sięgnie, bowiem przejrzystość ma właśnie stąd, że o owym założeniu nie wie. I to jest naiwna i wcale jeszcze nie filozoficzna podstawa, gdy filozoficzna analiza mniema, że ma dotrzeć do prawdy na całą wieczność, zamiast zrozumieć, że jest ona tu tylko dlatego, że staje się możliwa nowa bliskość nie dowolnego, ale rzeczowego dalszego toku (GA 21, 279–280).

We fragmencie tym można wskazać kilka istotnych punktów dotyczących założeniowości fenomenologii. Podkreślmy, że wspomniane tu założenia to nic innego jak opisane wyżej maski czy zakrycia, która zasłaniają przedmiot badań fenomenologii. Heidegger wymienia wśród nich dogmaty, tradycję, niejasności i to, co niepełne, niedokończone czy pozostawione na marginesie[320]. Nawet najbardziej przenikliwy i ostrożny namysł fenomenologiczny nigdy nie pozbędzie się tych założeń. Wszelkie myślenie zawsze niesie ze sobą zarazem coś, co z góry uznaje za pewnik (nawet jeśli nie zdaje sobie z tego sprawy), jak i wykształcone przez tradycję rozumienie bycia. Zarazem w każdym myśleniu zawsze muszą pozostać pewne niejasności, sprawy pozostawione w tle rozumienia, nie do końca wykształcone, ale uczestniczące w każdym ludzkim działaniu. Fenomenologia jest przecież tylko jedną z możliwości takiego działania i nie może ustawiać się ponad nim. Heidegger mówi wprost, że „wszelkie badanie – także to, które porusza się w kręgu centralnej kwestii bycia – jest pewną ontyczną możliwością jestestwa" (BiC, 25; SuZ, 19). To konkretny, faktyczny człowiek filozofuje, zatem wszystko, co przynależy do jego konkretności i faktyczności przenika do jego filozofowania. Każde filozoficzne pytanie musi mieć coś za plecami i nigdy nie będzie ono w stanie ani tego w pełni zrozumieć, ani myślowo wyprzedzić, może się jedynie próbować ku temu zwrócić, mając

[320] Wszystkie znaczenia wymienione na końcu łączą się w trudnym do przetłumaczenia słowie *Unausgemünztes*. Jego podstawę stanowi imiesłów czasu przeszłego utworzony od czasownika *ausmünzen*, oznaczającego „wybijać monetę", ale i „wykorzystać". Używając tego słowa, Heidegger wskazuje prawdopodobnie na coś, co nie zostało w pełni ukształtowane, spełnione, na coś, z czego nie zrobiono użytku, co pozostało na marginesie badania, bo nie wykorzystano jego potencjału.

jednak znowu coś za sobą[321]. To, co tak ulokowane jest konieczne dla każdego pojmowania (w tym filozoficznego), bo w innym wypadku nie byłoby ono w stanie zapewnić zrozumiałości temu, co bada. Sens i zrozumiałość płyną właśnie z założeń. W takiej sytuacji nie może być mowy o tym, by prawdy filozofii były wieczne i absolutne, ale stanowią one wyraz troski o to, co aktualnie pozwoliło się w określony sposób otworzyć na zapytywanie.

Założeniowość fenomenologii może być też odczytywana przez pryzmat tego, co Heidegger nazywa dziejowością. Krytykując w wykładach z Kassel namysł współczesnych sobie fenomenologów, niemiecki filozof twierdzi, że ich fenomenologia „wyróżnia się przez bezdziejowość i wrogość wobec dziejów, ponieważ wierzy, że mogłaby odepchnąć od siebie jako irrelewantne to, co byłe (*das Gewesene*) i na podstawie samej siebie (*von sich aus*) dotrzeć do rzeczy" (KV, 155). Taka fenomenologia jest niefenomenologiczna, ponieważ odrywa rzeczy od ich bycia, które ma charakter czasowy. Mniemanie, że „można by w pewien sposób zbudować filozofię w powietrzu" (GA 20, 187) uznaje Heidegger za fantastyczne. To, co dziejowe jako to, co byłe nie jest bowiem czymś, czego już nie ma, ale raczej czymś, co jako byłe „jest"[322]. Wszystko, co rozumiane jest zawsze rozumiane w odniesieniu do tego, co wcześniej zostało już zrozumiane i dlatego fenomenologia, próbując dotrzeć do sensu bycia, okazuje się radykalnie dziejowa. Bycie nie może zostać ograniczone jedynie do teraźniejszości, ale rozciąga się również na to, co zwykle nazywamy przeszłością. Jeśli weźmiemy teraz pod uwagę, że możliwości, których domeną jest przecież przyszłość pochodzą z powrotu do obszaru byłości, okaże się, że w obręb bycia włączona jest także przyszłość. Ma to znaczenie dla tego, w jaki sposób pojmowana jest filozofia. Dwojaki sens ma powtarzane przez Heideggera zdanie, że „zrozumienie fenomenologii polega wyłącznie na ujęciu jej jako możliwości" (BiC, 48; SuZ, 38). Po pierwsze fenomenologia pracuje na własnych, mających dziejowy charakter, założeniach, które badacz zawsze już zastaje i które zapewniają mu możliwości badania. Po drugie sama jako możliwość ludzkiego bytu jest pewnym sposobem bycia, które istotowo jest dziejowe. Fenomenologia, pojęta jako zdana na byłość i uwikłana w założenia, których nie może się wyzbyć, traci charakter czystego oglądu. Jej podstawową siłą przestaje być naoczność,

[321] Wyrażenie „mieć coś za plecami" można odczytać jako ukrytą aluzją do Hegla, który mówi: „*powstawanie* nowego przedmiotu, wobec którego staje się świadomość, nie wiedząc jak się to dzieje, jest czymś, co zachodzi dla nas niejako za plecami świadomości" (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, T.I, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 109). Wprawdzie w oryginale Hegel używa zwrotu *hinter seinem Rücken*, a Heidegger *im Rücken*, sens pozostaje *mutatis mutandis* ten sam. Po prostu sformułowanie tego drugiego odsyła do sytuacji, w której coś nas do czegoś popycha (np. *den Wind in Rücken haben*, co zwykle tłumaczy się jako „złapać wiatr w żagle", a dosłownie oznacza „mieć wiatr w plecach"), a tego pierwszego raczej do okoliczności, w których coś dzieje się w ukryciu przed czyjąś wiedzą. W cytowanym fragmencie dochodzą do głosu oba te znaczenia.

[322] Heidegger zwykle nie mówi o przeszłości (*Vergangenheit*), ale o byłości (*Gewesenheit*). W ten sposób już na poziomie leksykalnym wskazuje na związek tego wymiaru czasu z byciem (*gewesen* to imiesłów czasu przeszłego od czasownika *sein*).

a staje się nieustające w swym ruchu rozumienie. W ten sposób musi się ona stać hermeneutyką, która rezygnuje z odsłaniania prawd ostatecznych i podejmuje się nieskończonego zadania przyswajania tego, co leży u podstaw ludzkiego rozumienia.

Według Heideggera *lógos* fenomenologii jest określony przez *hermēneúein* (ἑρμηνεύειν), które oznacza „interpretować", „tłumaczyć". Poprzez owo *hermēneúein* „zrozumieniu bycia, które przysługuje samemu jestestwu jest *obwieszczany* właściwy sens bycia i podstawowe struktury jego własnego bycia. Fenomenologia jestestwa jest *hermeneutyką* w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wedle którego oznacza ono interes wykładni" (BiC, 47; SuZ, 37)[323]. *Lógos*, który Heidegger oddaje jako „dopuszczanie widzenia", teraz okazuje się tym, co obwieszcza bycie i zarazem ma charakter wykładania. Oznacza to, że hermeneutyczny język fenomenologii nie jest podaniem gotowych tez i twierdzeń, ale ma otworzyć na wymiar, w którym dzieje się rozumienie bycia. Fenomenologia ujawnia się tu w swoim radykalnie hermeneutycznym wymiarze. Ma ona dosłownie dawać do zrozumienia to, co sama zrozumiała. O hermeneutyce pisze Heidegger, że ma ona „za zadanie każdorazowo własne *Dasein* uczynić dostępnym samemu temu *Dasein* w jego charakterze bycia, zakomunikować mu je, wytropić samowyobcowanie (*Selbstentfremdung*), które je dopadło" (HF, 21; GA 63, 15)[324]. Cele, które stawia Heidegger przed hermeneutyką są dokładnie tymi samymi, które stawia przed fenomenologią. Ta ostatnia zostaje określona jako hermeneutyka, bo konieczne jest uwyraźnienie jej rozumiejącego i założeniowego charakteru. Samowyobcowanie, o którym mówi ostatni fragment to nic innego jak skrywanie się jestestwa przed samym sobą za istotowymi założeniami jego własnego rozumienia. Hermeneutyczna fenomenologia ma podjąć walkę z tym skrywaniem, by uczynić *Dasein* wyraźnym i dać mu do rozumienia jego własne bycie.

Choć Heidegger zapowiada istotową założeniowość fenomenologii niekiedy odwołuje się też do jej bezzałożeniowości, jednak interpretuje ją w sposób specyficzny, zgodny z nakreśloną wyżej optyką. Jak pisze w *Uwagach do „Psychologii światopoglądów" Karla Jaspersa*, „sens źródłowości nie jest poza- czy ponadhistoryczną ideą, ale pokazuje się w tym, że sama bezzałożeniowość może zostać uzyskana tylko w faktycznie historycznie zorientowanej samokrytyce (*Eigenkritik*)" (GA 9, 5). Hermeneutyczna fenomenologia ma wydobywać sens źródłowej otwartości, która nie stoi poza dziejami, ale sama ma charakter czasowy. Ponieważ otwartość ta jest przyswajana poprzez *Dasein*, które otrzymuje od niej

[323] Przekład zmodyfikowany. Tłumaczę *kundgeben* jako „obwieszczać", a nie jako „poznawać". Ponadto *Auslegung* oddaję jako „wykładnia", a nie jako „interpretacja".
[324] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

swoje bycie, jestestwo musi siebie uczynić tematem badania, by zdejmować zasłony, które oddzielają je od niej, a przez to i od niego samego. Bezzałożeniowość staje się postulatem – nigdy nie jest stanem faktycznym. Jest możliwa tylko dzięki założeniom i przez nie wymuszana, ponieważ to od nich pochodzi kierunek jej realizacji[325]. Spotykamy się tutaj z konstrukcją podobną do tej, która opisywała porażkę i sukces filozofii. Sukces i bezzałożeniowość cechują drogę fenomenologii o tyle, o ile mierzy się ona z własną porażką, czyli fundującymi ją założeniami. Bez porażki nie ma mowy o sukcesie, bowiem to ona stanowi o szansach na sukces. Ustęp z *Uwag…* wskazuje na jeszcze jedną istotną rzecz – krytyka, czyli opracowywanie założeń ma charakter historyczny[326] i faktyczny. Łączą się w tym miejscu dwa wątki – z jednej strony istotowa więź hermeneutyki z przekazanym przez tradycję rozumieniem bycia, z drugiej jej zależność od aktualnej sytuacji interpretatora.

Wspominając wcześniej o faktyczności, wskazaliśmy na to, że termin ten odsyła do wydania jestestwa na pewne *factum* rozumienia bycia. Chodzi o to, że *Dasein* zawsze jakoś rozumie już swoje bycie, choć najczęściej nie jest to rozumienie wyraźne. W wykładzie z przełomu 1925/26 r. mówi Heidegger, że „filozoficzny namysł ani nie spada z nieba, ani nie jest samowolnie wymyślonym przedsięwzięciem, wyrasta raczej jak wszelkie poznanie z faktycznego *Dasein* i jego powszedniości" (GA 21, 248). Filozofia nie jest sztucznym dodatkiem do życia, ale właśnie jego niejasne i niewyartykułowane rozumienie bycia (określane też jako przedontologiczne) domaga się wyraźności[327]. Z faktyczności wyrasta wszelkie filozofowanie i do niej powraca – „zarówno punktem wyjścia, jak i celem, do którego zmierza filozofia, jest faktyczne doświadczanie życiowe" (FŻR, 18; GA 60, 15)[328]. Badanie zatacza koło, wychodzi od faktyczności i do niej powraca. Z tego powodu swoim rozważaniom Heidegger przyznaje też miano hermeneutyki faktyczności, przy czym faktyczność nie jest

[325] O. Pöggeler, *Heideggers Neubestimmung…*, *op. cit.*, s. 132.

[326] Na początkowym etapie swojej drogi Heidegger często mówi o historyczności i dziejowości, nie rozróżniając ich *explicite*, jednak już w okresie powstawania *Bycia i czasu* terminy, które powiązane są ze słowem „historia" zostaną zarezerwowane dla historii jako nauki i w ten sposób wypadną z kręgu zainteresowania Heideggera.

[327] Włodzimierz Lorenc uważa, że mamy tu do czynienia z pewnym odgórnym założeniem, bo nie jest wiadome, dlaczego faktyczność miałaby się w ogóle domagać namysłu filozoficznego (zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, SCHOLAR, Warszawa 2003, s. 55). Kwestia ta będzie mogła zostać rozstrzygnięta dopiero wtedy, kiedy zostanie pokazane, jaki jest zasadniczy cel filozofii i do czego jest ona w ogóle przydatna faktyczności. Zgadzam się wprawdzie ze Scottem Campbellem, który twierdzi, że „faktyczne życie i filozoficzne badanie wzajemnie się implikują" (S.M. Campbell, *The Early Heidegger's Philosophy of Life*, Fordham University Press, New York 2012, s. 72), trzeba jednak wyjaśnić, dlaczego tak jest. Powiedzenie, że bycie domaga się rozumienia nie stanowi tutaj odpowiedzi, bowiem pytanie dotyczy tego, jaką dokładnie funkcję pełni filozoficzne rozumienie w strukturze życia. Jest to pytanie o sposób bycia filozofii. Zostanie ono podjęte w ostatniej części tego paragrafu.

[328] Por. z fragmentem *Bycia i czasu*, w którym Heidegger mówi: „filozofia jest wychodzącą od hermeneutyki jestestwa uniwersalną ontologią fenomenologiczną, która jako analityka *egzystencji* koniec nici przewodniej wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała tam, skąd ono *wychodzi* i dokąd *powraca*" (BiC, 546; SuZ, 436).

przez niego rozumiana po prostu jako przedmiot wykładni, ale przede wszystkim jako siła, która tą wykładnią dysponuje i którą do samej siebie stosuje[329]. Z drugiej strony faktyczne doświadczanie życiowe określa też Heidegger jako „zatroskanie o znaczeniowość" (FŻR, 19; GA 60, 16). Troska się ono bowiem jedynie o to, co znaczące, wyrażając tym samym nasze zaangażowanie w świat. Z tego powodu „faktyczne doświadczenie życiowe musi być nie tylko punktem wyjścia filozofowania, ale też właśnie czymś, co jest przeszkodą w samym filozofowaniu" (FŻR, 18; GA 60, 16). Można powiedzieć, że nasze codzienne funkcjonowanie, choć domaga się filozofowania i dzięki jego wykładni zwraca się ku samemu sobie, to zarazem temu filozofowaniu przeszkadza. Pierwszy raz mamy tu okazję zwrócić uwagę na złożone znaczenie faktyczności, która nie bez powodu stanie się jednym z egzystencjałów *Dasein*. Faktyczność należy do istoty jestestwa i wcale nie oznacza tego, że istotowe jest dla mnie na przykład to, że w tej chwili popijam wodę z zielono-żółtego kubka, ale tylko to, że zawsze jakoś jestem już w świat zaangażowany. Filozoficzne rozważanie nie narzuca punktu wyjścia dla swojego zapytania, ale zawsze nim już dysponuje – to człowiek, żyjący w jakimś świecie i zawsze już rozumiejący bycie tego, do czego się odnosi. Właśnie to bycie (jako faktyczne, czyli uwikłane w otaczającą rzeczywistość) ma być uczynione wyraźnym, choć liczyć się trzeba z tym, że nie wyda ono tak łatwo swoich tajemnic, ponieważ do jego istoty należy tak ruch przyciągania, jak odpychania od siebie[330].

Tak pojmowana faktyczność nie stoi poza dziejami, ale jest w nich głęboko osadzona. Sposób, w jaki konkretny byt ludzki rozumie bycie jest mu już z góry przekazany, człowiek wyrasta w nim i jest z nim oswojony, przez co nie może się od niego oderwać. Faktyczność jest

[329] Np. Hans-Georg Gadamer określa dopełniacz w zwrocie „hermeneutyka faktyczności" jako *genetivus possessivus* (H.G. Gadamer, *Martin Heidegger's One Path*, transl. by Ch.P. Smith, w: T. Kisiel, J. v. Buren (ed.), *Reading Heidegger from the Start*, State University of New York Press, Albany 1994, s. 25), wskazując tym samym, że słowo stojące tu w dopełniaczu („faktyczności") jest posiadaczem tego, co stoi w mianowniku („hermeneutyka").

[330] Pod adresem Heideggerowskiej koncepcji faktyczności John Caputo wysuwa poważny zarzut. Jego zdaniem pojęcie faktyczności jest „za mało faktyczne", ponieważ brakuje w nim miejsca dla żebraków, szpitali, chorób, cierpienia i tego wszystkiego, co w takiej obfitości znajduje się na kartach Ewangelii (które z pewnością miały wpływ na wypracowanie tego terminu), a co zostaje u Heideggera wypchnięte i całkowicie zastąpione heroicznością (zob. J.D. Caputo, Sorge *und* Kardia*: The Hermeneutics of Factical Life and the Categories of Heart*, w: T. Kisiel, J. v. Buren (ed.), *Reading Heidegger…*, *op. cit.*, s. 332–333). Wydaje się, że zarzut ten należy uznać, choć niekoniecznie już wniosek, jaki Caputo sobie przygotowuje – mianowicie, że Heidegger wypacza faktyczność i spycha ją w domenę teoretycznego istotowego myślenia (*Ibidem*, s. 342). Zasadność zarzutu Caputo nie wyklucza jeszcze możliwości dopełnienia pojęcia faktyczności o te wymiary, które wskazał. Nie należałoby się ograniczać tylko do nich, w Heideggerowskiej faktyczności brakuje też choćby dewiacji, obsesji, perwersji, seksualności, choroby psychicznej, obrzydliwości, wstydu, nieszczęścia, euforii, ambicji, dowcipu i tego wszystkiego, co w mniej lub bardziej ekstremalnych formach w codzienności (nawet jeśli nie w życiu każdej jednostki) w jakiś sposób się pojawia. Niestety nie możemy się tutaj zajmować pytaniem, czy poprzez rozbudowanie struktury faktyczności zmieniłaby się w sposób znaczący tkanka egzystencjałów jestestwa.

dziejowa i również na nią oddziałuje niwelująca siła tradycji[331]. Hermeneutyczne opracowywanie założeń, określone zarazem jako historyczne i faktyczne, nie tylko się nie wyklucza, ale wskazuje na różne aspekty tego samego badania. Nie jest tak, że hermeneutyka skupia się z jednej strony na przekazie tradycji jako czymś pochodzącym z zewnątrz, z drugiej bierze w rachubę aktualną sytuację. Ona pyta jestestwo o jego faktyczne rozumienie bycia, które zawsze naznaczone jest już – ze względu na swoją dziejowość – przekazem tradycji. Wykładnia wychodzi od faktycznie egzystującego jestestwa i pyta o jego bycie, próbując je pojąć właśnie w tej faktyczności i wydobywając je z zapomnienia, w którym się skryło. To wydobywanie nie polega na dążeniu do uzyskania oczywistych i absolutnych wyników, które mogłyby stać się podstawą dla dalszych wniosków, lecz samo ciągle musi być powtarzane. Hermeneutyka pyta o fenomeny jako to, co najbardziej skryte i co dopuszcza tylko ruch przybliżania się, który nieprzerwanie uczestniczy w grze zasłaniania i odsłaniania. Ponieważ to faktyczność stanowi przestrzeń, w której dokonuje się bycie, to właśnie ona staje się miejscem rozpoznania odsłoniętych fenomenów i jako taka jest zarazem celem i kresem badania. Każdy aspekt bycia musi bowiem zostać odczytany i zinterpretowany w swojej faktyczności, jeśli ma się odsłonić w nim samym.

To wszystko, co powiedzieliśmy wyżej o zadaniach i strukturze fenomenologicznej analizy pozwala Heideggerowi przyznać swojemu badaniu miano „*fenomenologicznej hermeneutyki faktyczności*" (GA 62, 364). Za kluczowy charakter owej fenomenologicznej hermeneutyki może zostać uznana jej specyficzna kolistość. Hermeneutyka ta nie nigdy prowadzi do ostatecznych i absolutnie pewnych rezultatów, jednak jej aktywność nie powinna być postrzegana po prostu jako gromadzenia danych na jeden, istotowo niewyczerpywalny temat. Hermeneutyczne zapytywanie wychodzi od bytu, który zawsze rozumie już jakoś swoje bycie. Celem zapytywania jest wyraźne zrozumienie tego faktycznie przyswojonego bycia i dlatego musi ono dać powszedniemu rozumieniu poprowadzić się do źródła, które w nim pobrzmiewa. Dąży ono zatem do wydobycia czegoś, co zawsze jest już w pewien sposób dane i co jest z konieczności zakładane przez wszelkie myślenie (w tym i przez samo badanie). W tym sensie można w pierwszej chwili uznać, że analiza opiera się na błędnym kole, ponieważ zakłada to, do czego chce dotrzeć. Jednak „«błędne koło w dowodzie» nie może w ogóle wystąpić przy stawianiu pytania o sens bycia, gdyż w odpowiedzi na to pytanie nie chodzi o uzasadnienie czegoś przez wywód, lecz o wykazujące odsłonięcie podstawy" (BiC, 11; SuZ,

[331] Tradycja nie oznacza po prostu dziejowości jestestwa, ale raczej dziejowość spetryfikowaną, która zastygła, lecz nadal pozwala dotrzeć do żywotności dziejowego sensu, z której wyrosła.

8)[332]. Hermeneutyczne badanie jest immanentnie trudne, ponieważ chce otworzyć dostęp do gruntu, na którym samo stoi. Ów grunt nie może być jednak ujmowany jako podstawa, z której można coś wywnioskować. Jest to raczej istotowe źródło, które nigdy nie jest w pełni odsłonięte, a badanie może tylko do niego docierać (nigdy ostatecznie dotrzeć), by dostrzegać, że zawsze coś jeszcze pozostało do odsłonięcia. Takie docieranie do podstawy ma jednak z konieczności również charakter powrotu do faktyczności, ponieważ to, co odkryte musi być zawsze w niej wykazane. Powtarza się tu figura, którą opisywaliśmy już przy omawianiu neutralności istoty, która „jest" tylko o tyle, o ile „jest" faktycznie egzystujące jestestwo, które tę neutralność przełamuje. Dlatego Heidegger przyznaje, że „pytanie o sens bycia nie zawiera «błędnego koła», lecz raczej godne uwagi «odniesienie wstecz i w przód» tego, o co pytanie pyta (bycia), do zapytywania jako *modus* bycia pewnego bytu" (BiC, 11; SuZ, 8). Ruch hermeneutycznej fenomenologii wychodzi od powszedniego rozumienia bycia i kieruje się ku jego źródłu, które zbliża się wtedy do *Dasein*. Będąc blisko niego, zapytywanie musi się jednak od niego odwrócić, by spojrzeć na rzeczywistość, która wyłania się dzięki przyswojeniu go[333]. Wtedy jednak bycie znowu ucieka i skrywa się za tym, co pozwoliło zrozumieć. Posługując się metaforą można rzec, że bycie niczym morskie fale przybija do brzegów rozumienia, od których zaraz odbija się z powrotem, pozostając nieuchwytne. Elementy tego ruchu ciągle się przy tym zmieniają. Istotowa otwartość nie jest czymś, co może zostać neutralnie zaobserwowane. Każde przyswojenie tej otwartości pozwala ujawnić się jej nieco inaczej, a ponieważ jest ona gruntem samego badania fenomenologicznego i faktyczności jestestwa, również one ulegają zmianie. Taka zależność jest konieczna, ponieważ wszelkie działanie jako określone ontycznie jest ufundowane ontologicznie, co oznacza, że odsłanianie bycia w jego źródłowości niesie ze sobą konsekwencje dla bytu, który zawdzięcza swój sens temu odsłanianiu[334].

[332] Przekład nieznacznie zmieniony.

[333] Przypomina to trochę „zygzakowaty" ruch badania, o którym mówi Husserl w *Badaniach logicznych* (zob. E. Husserl, *Badania…*, T. II/I, *op. cit.*, s. 24). Carl Gethmann określa tę aktywność jako proces „redukcji i repetycji" (C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 256).

[334] Günter Figal (G. Figal, *Phänomenologie…*, *op. cit.*, s. 19–20) uważa, że w fenomenologii Heideggera zachodzi problem z kolistością, wynikający z tego, że ontologiczne rozważanie ma być potwierdzane ontycznie. Wypowiedzi jestestwa o nim samym musiałyby być jego zdaniem ontologiczne, by móc uzasadniać ontologiczne ustalenia, ale wtedy miałoby dochodzić do podwojenia (byłoby to przecież też rozważanie ontologiczne). Nie oznacza to jednak jeszcze, jak chciałby Figal, że wypowiedzi *Dasein* o nim samym nie mają wartości dla ustaleń ontologicznych. Faktyczność jestestwa to nie po prostu byt odcięty od bycia, ale jego przedontologiczne rozumienie bycia, które wybrzmiewa w każdej wypowiedzi o bycie. Według Figala ontologia *Dasein* nie może być faktyczna i ma raczej odzwierciedlać relację spekulowania o czymś i działania. Wydaje się jednak, że interpretacja ta nie tylko z góry rozstrzyga o teoretycznym charakterze fenomenologii i czyni z niej coś zaledwie dodatkowego do normalnego funkcjonowania ludzkiego bytu, ale przede wszystkim niedostatecznie uwzględnia relację zachodzącą między sferą ontyczną i ontologiczną.

Tak pojmowane postępowanie hermeneutyki wydaje się przynosić w rezultacie jedynie zakłopotanie i potęgujące się wytrącenie z tej równowagi, którą udaje się zdobyć w codziennym życiu. Jednak tylko w ten sposób istotowa otwartość może utrzymać swój charakter źródłowości dla tego, co się z niego wyrodziło i o nim zapomniało. W wykładzie z przełomu 1929/30 r. Heidegger mówi:

> Chodzić w koło (*im Kreis gehen*) – to nie prowadzi do niczego. Przede wszystkim powoduje ono jednak zawroty głowy (*schwindlig macht*), a zawrót głowy jest niesamowity (*unheimlich*). Wydaje się, jakbyśmy byli zawieszeni pośród nicości (*zwischen dem Nichts*). […] Stąd pochodzi ambicja naukowej filozofii, by radzić sobie bez koła. Ale – kogo przy filozoficznym pytaniu nigdy nie złapał zawrót głowy, ten jeszcze nigdy filozofująco nie pytał, tzn. jeszcze nigdy nie chodził w koło. Przy tym kolistym ruchu decydujące nie jest to, co widzi jedynie potoczny rozum, przebieganie wzdłuż peryferii i przychodzenie z powrotem do tego samego miejsca na peryferiach, lecz możliwe przy chodzeniu w koło i tylko w nim spoglądanie na *centrum* jako takie. Ono jako takie ujawnia się tylko w krążeniu dookoła niego (GA 29/30, 266–267).

Heidegger opisuje w tym miejscu bardzo obrazowo kolisty ruch autentycznej filozofii, który prowadzi do zawrotów głowy, czyli zaburzenia porządku powszedniości. Filozoficzny namysł ma tym samym wybijać z każdego utrwalonego toru myślowego. Pojawia się tu słowo *unheimlich* (oznaczające zarazem „niesamowity" i „nieswojski"), za pomocą którego Heidegger charakteryzuje jedną ze struktur otwartości na bycie w modus właściwości[335]. Nie chcemy w tym miejscu utożsamiać filozofii z właściwym egzystowaniem, ale jedynie wskazać na to, że pojawia się tutaj pierwsza wskazówka dla zrozumienia ich wzajemnego związku[336]. Chodząc w koło, filozofia odsłania przed człowiekiem to, co leży u podstaw jego codziennego egzystowania – nieswojskość i niesamowitość źródła, które zawsze poza powszedniość już wykracza i nie pozwala się w niej zamknąć. Koło hermeneutyki w osobliwy sposób czyni dostępną istotową źródłowość – tutaj rozumianą jako centrum peryferii opisywanych ruchem samego tego koła. Przypomnijmy, że punktem wyjścia i dojścia hermeneutycznej fenomenologii jest faktyczność, która w perspektywie przywołanego fragmentu odsłania się jako peryferia źródłowości. Jest ona tym, co wyrodzone ze źródła, co leży poza nim, ale co zarazem pozostaje istotowo związane ze źródłem jako warunkiem swojej możliwości (nie ma peryferii bez centrum) i zapewnia mu wymagany przezeń obszar jego przyswajania (nie ma centrum bez peryferii). Właśnie dlatego Heidegger pisze, że wysiłek fenomenologii „musi się kierować raczej na źródłowe i całkowite wskoczenie w ten «krąg»" (BiC, 397; SuZ, 315). Otwartość jest udostępniana jedynie w kolistym ruchu przyswajania i dlatego fenomenologia ma podążać za tym ruchem, ma zradykalizować tendencję samego bycia, faktyczną aktywność

[335] Analizę tej struktury, nazywanej przez Heideggera trwogą, podejmiemy w § 14 A.
[336] Problematyka ta zostanie szczegółowo omówiona w § 18 B.

jego rozumienia (BiC, 19; SuZ, 15). Filozofia nigdy nie opuszcza sfery faktyczności, ale pracuje wewnątrz niej, wytrącając ją z równowagi i w ten sposób otwierając ją na źródło, z którego wypływa.

Zanim przejdziemy do następnej części tego paragrafu, wysuniemy jeszcze jedną wątpliwość. Skoro hermeneutyczna fenomenologia sama wyrasta z rozumienia bycia i winna być zapytana o swój sposób bycia, to należy rozstrzygnąć kwestię tego, czy można z niej „bezpiecznie korzystać". Czy nie uważa się ona za pewnik, który pozwala wykazać niepewność wszystkiego innego? Ten problem samoodniesienia daje się dość łatwo rozwiązać na gruncie tego, co zostało już powiedziane. Fenomenologia nie może być traktowana ani jako zestaw pewników ani zbiór procedur mających na celu doprowadzenie do absolutnie pewnych rezultatów. Jak utrzymuje Heidegger, „to, co w niej istotne, nie polega na dążeniu do *urzeczywistnienia się* w postaci jakiegoś «kierunku» filozoficznego" (BiC, 48; SuZ, 38), „nie ma żadnej fenomenologicznej szkoły" (KV, 133). Fenomenologia musi być ukazywana jako możliwość ludzkiego jestestwa, która jest możliwa tylko dzięki jego specyficznemu sposobowi bycia. Winna ona być zatem interpretowana jako aktywność samego tego bycia, a nie jako jedyna procedura, która ma doprowadzić do określonych rezultatów. Choć Heidegger określa ją jako metodę, jako sposób badania (HF, 77; GA 63, 71), jego określone „jak" (GA 20, 185), to nie chodzi tu o nic innego, jak o dostęp, który bycie uzyskuje do samego siebie. Stąd fenomenologia jako dążenie do rzeczy samych nie jest obca ani postępowaniu naukowemu ani codziennemu życiu, ale ulega w nich zatarciu oraz trywializacji. Jednocześnie z tego powodu, że samo ludzkie bycia zmierza nie tylko do zasłaniania siebie, ale i zdjęcia tych zasłon, realizuje się ona w faktycznej egzystencji. Jako taka, dziedziczy ona wszystkie konsekwencje, które płyną ze struktury ludzkiego bycia. Choć istotowo dąży do znoszenia masek, to mimo wszystko niesie je ze sobą i stale narażona jest na wykorzenienie. Nie stoi ani poza dziejami, ani poza założeniami, ani poza byciem, o które pyta, ale pozostaje na nie bezwzględnie wydana.

Podsumowując krótko tę część rozważań, można powiedzieć, że istotowa tendencja fenomenologii polega na otwarciu dostępu do źródłowości, która żyje w każdym obszarze faktycznej egzystencji. Ta źródłowość pozostaje zasłonięta istotowo, dlatego żadne fenomenologiczne postępowanie nie jest w stanie jej odsłonić ostatecznie i czysto, ale z konieczności pozostaje zdane na grę zasłaniania i odsłaniania. Same zakrycia nie są niczym innym, jak założeniami, które mimo blokowania drogi do źródłowości, zarazem czynią możliwym jej przyswojenie i interpretację. Dawanie dostępu do źródłowej otwartości, ów ruch demaskowania, ma charakter wykładni pozwalającej na odnalezienie źródła w tym, co z niego wypłynęło. Fenomenologia okazuje się tym samym hermeneutyką. Jej postępowanie nie ma

charakteru teoretycznego i abstrakcyjnego, ale ma umożliwiać przyswojenie tego, co w toku badania zostało uwidocznione. Cały czas należy jednak uznawać za otwartą kwestię tego, co Heidegger rozumiał przez fenomenologiczne dopuszczenie widzenia, uczynienie wyraźnym, czy radykalizację faktycznego rozumienia bycia. Pytania te będą nam towarzyszyły również w rozważaniach następnej sekcji, która skupi się na określeniu metodycznego charakteru fenomenologii.

B. W stronę metody – pytanie o formalne wskazanie

Według Stevena Crowella – jednego z badaczy filozofii Heideggera – *Bycie i czas* może zostać odczytane jako traktat o metodzie[337]. I choć Crowell podkreśla zarazem, że metoda nie jest tu rozumiana jako neutralna procedura, która daje się zastosować do każdego przedmiotu, to rozstrzyga przy tym od razu, że ma ona zapewniać naukowy dostęp do określonego pola przedmiotowego[338]. Najtrudniejsze – jak zobaczymy w następnej części tego paragrafu – jest udzielenie odpowiedzi właśnie na pytanie o ów naukowy charakter fenomenologii, co wiąże się przede wszystkim z niejasnym ujęciem jej metodycznego charakteru. Choć Heidegger podkreśla go od najwcześniejszych lat, nie zgadzając się zarazem na utożsamianie go z techniką czy procedurą odrębną od tego, co badane, metodyczność fenomenologii stanowi jedną z jej zagadek. W tej części rozważań zostanie podjęta próba wyartykułowania tego metodycznego charakteru poprzez omówienie momentów, które dają się wyodrębnić dzięki tej tendencji fenomenologicznej metodyczności, którą niemiecki fenomenolog nazywa formalnym wskazywaniem. Otworzy to drogę do tego, by w następnej sekcji tego paragrafu zapytać o jej naukowy charakter.

W wykładzie z przełomu 1929/30 r. Heidegger, komentując metodyczny charakter swojego postępowania, twierdzi, że nie jest „ono metodyczne w taki sposób, jakby chodziło o oderwaną od kwestii rzeczy technikę, lecz [jest – M.W.] metodą, która jest najściślej (*zuinnerst*) zrośnięta z rzeczą samą" (GA 29/30, 430). Fenomenologia nie może być uznawana za coś odrębnego od tego, o co pyta, a co jest niejako od zewnątrz dołączane do jakiegoś przedmiotu rozważań[339]. Heidegger nie wymyśla procedury, która ma badaczowi pozwolić dotrzeć do tego, co jest celem badania, ale pyta samą rzecz o to, jak musi być sam pytający, by rzecz dała do siebie dostęp. Dlatego właśnie może powiedzieć, że „w każdym problemie jest współdana jego metoda" (GA 17, 78). Rzeczy same, o które pyta badanie Heideggera, zawsze są już jawne,

[337] S.G. Crowell, *Husserl, Heidegger…*, *op. cit.*, s. 129.
[338] *Ibidem*.
[339] Tezy takiej broni: W. Lorenc, *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 63.

choć pozostają zamaskowane. Przeświecają zaledwie przez to, co najbardziej rzuca się w oczy, ale czynią to w taki sposób, że wysyłają zarazem zaproszenie do podążania w ich stronę. Gdy decydujemy się odpowiedzieć na to zaproszenie, musimy posłuchać ich samych, zawierzyć im, bo inaczej pozostaną poza naszym zasięgiem. Interpretacja może „jedynie niejako «przesłuchiwać» bycie już wcześniej otwartego bytu" (BiC, 179; SuZ, 139). Nie jest tak, że najpierw należy opracować jakąś procedurę, która zagwarantuje dostęp do bycia, ale raczej jest już pewna droga dostępu dana, choć pozostaje skryta przed codziennym spojrzeniem. Właściwy sens metody polega na otwarciu i zabezpieczeniu drogi do rzeczy samych (GA 17, 127). Innymi słowy, fenomenologia ujmowana jako metoda pyta rzeczy same o dostęp do nich i stawia sobie za cel trzymanie się drogi, która zostanie ujawniona. Jest ona właściwym przygotowaniem do podążania po danej już drodze. W tym duchu Heidegger interpretuje etymologię słowa „metoda": „*méthodos* (μέθοδος), metoda, tzn. droga, którą podążam za rzeczą" (GA 29/30, 58)[340]. W poprzedniej części wykazaliśmy już dostatecznie, że fenomenologia, pytając o źródłową otwartość, pyta zarazem o siebie. Metodyczna droga nie jest drogą zewnętrzną, ale traktem otwartym wraz z rzeczą, który, prowadząc do rzeczy, dba też o siebie. Biorąc to pod uwagę, można powiedzieć, że metoda fenomenologii nie jest niczym nadzwyczajnym, a jej wyjątkowość polega „jedynie" na konsekwentnej realizacji tego, co już w każdym doświadczeniu się oferuje.

Zajmiemy się teraz analizą formalnej wskazówki (*formale Anzeige*). W latach 20. termin ten regularnie pojawiał się w wykładach Heideggera, zawsze dochodząc do głosu w kontekście metodycznego postępowania fenomenologii, ale nigdy nie został przez autora *Bycia i czasu* wyczerpująco opracowany. Najbardziej systematyczna próba jego tematyzacji została podjęta na przełomie 1920/21 r. w wykładzie zatytułowanym *Wprowadzenie w fenomenologię religii*. Niestety próba ta nie osiągnęła swojego celu, ponieważ grupa niezadowolonych studentów, skarżąc się dziekanowi na niezgodność przekazywanych treści z tytułem wykładu, wymusiła na Heideggerze porzucenie tematu metody. Niestety niemiecki filozof nie powrócił już do tak systematycznego opracowania tej problematyki i dlatego jego czytelnicy zdani są na mnogość uwag rozsianych po różnych wykładach.

We wspomnianym wykładzie czytamy: „metodyczne wykorzystanie sensu, który staje się przewodni dla eksplikacji fenomenologicznej, nazywamy «formalną wskazówką»" (FŻR,

[340] Heidegger odwołuje się w tym fragmencie do znaczenia greckiego przyimka *metá* (μετά) „po", „za", „poza", „przy", „wśród", „wzdłuż", „razem z". Termin *méthodos* został utworzony z połączenia *metá* z *hodós* (ὁδός), słowem oznaczającym „drogę", „podróż". Można go zatem przełożyć dosłownie jako „droga za [czymś]".

52; GA 60, 55)[341]. W określeniu tym krzyżuje się kilka wątków, które wymagają dokładnej analizy. Do tej pory za Heideggerem konsekwentnie odrzucaliśmy wszelkie próby odwracania się filozofii od faktyczności, a formalizacja kojarzy się z procedurą świetnie wpisującą się w taki odwrót. By zmierzyć się z tym zarzutem, musimy zapytać przede wszystkim o znaczenie formalności i wskazywania, którym posługuje się tu Heidegger. Zagadnienia te wyznaczą kierunek naszych najbliższych badań i pozwolą pokazać, dlaczego fenomenologia nie odrywa się w formalnym wskazaniu od faktyczności i zarazem w jaki sposób „wykorzystuje" sens, który – jak widzieliśmy w poprzedniej części – w faktyczności ujawnia.

Odwołanie do formalności fenomenologicznego wskazania wyrasta z zaproponowanego przez Husserla rozróżnienia procedury formalizacji i generalizacji[342]. „«Generalizacja» oznacza uogólnienie gatunkowe" (FŻR, 54; GA 60, 58). Z takiego uogólnienia korzystamy na co dzień, np. gdy mówimy, że biurko jest meblem, czerń kolorem, a kot zwierzęciem. Jest to wskazywanie wyższych gatunków i rodzajów dla przedmiotów, wobec których decydujemy się tę procedurę zastosować. Postępowanie to związane jest „z określoną dziedziną rzeczową" (FŻR, 55; GA 60, 58), ponieważ nie ma możliwości przeprowadzenia go bez znajomości treści przedmiotu. Doskonałą egzemplifikacją jego skuteczności są rozmaite taksonomie biologiczne czy zoologiczne. Świadczą o tym, że procedura generalizacji pozwala nie tylko na podporządkowanie jednostkowego przedmiotu pod pojęcie ogólne, ale również na stworzenie całej hierarchii coraz ogólniejszych pojęć, wyodrębnionych w oparciu o treściowe rozróżnienia.

Podczas gdy dla generalizacji treść przedmiotowa ma kluczowe zdanie, formalizacja pozostaje od niej niezależna. Podstawą tej ostatniej jest bowiem odniesienie do danego przedmiotu. Formalizujące „określanie natychmiast *od*chodzi od zawartości rzeczowej przedmiotu, rozważa przedmiot zgodnie z *tą* stroną, że jest on dany; przedmiot zostaje określany *jako to, co ujęte*; jako to, *ku czemu* zmierza odniesienie poznawcze" (FŻR, 58; GA 60, 61)[343]. Podstawą uogólnienia formalnego staje się sposób dania przedmiotu, a w zasadzie relacja podmiotowo-przedmiotowa. Wyodrębniane jest to, co pełni określoną funkcję w perspektywie tej relacji, pozwalając na uzyskanie takich kategorii jak: „przedmiot", „rzecz w ogóle", „istota", „podmiot", „własność" itp. Uzyskujemy w ten sposób puste formy odniesieniowe, które pozwalają na opracowanie danego odniesienia przedmiotowego. Konkretne „co" nie ma tu żadnego znaczenia, liczy się jedynie określone „jak" odniesienia,

[341] Przekład nieznacznie zmieniony, tłumaczę *Gebrauch* jako „wykorzystanie", a nie „zastosowanie".
[342] Husserl opisuje to rozróżnienie w: E. Husserl, *Idee…*, *op. cit.*, s. 49–52. Sam Heidegger odsyła do tych fragmentów w toku wykładu, wskazując też na ostatni rozdział pierwszego tomu *Badań logicznych* Husserla.
[343] Przekład zmodyfikowany.

które Heidegger nieprzypadkowo określa w kontekście formalizacji jako teoretyczne czy poznawcze, ponieważ procedura ta pomija nie tylko treść, ale również inne sposoby realizacji odniesienia, z góry rozstrzygając o jego pojmowaniu. Otrzymane w ten sposób wydrążone formy, mogą następnie zostać wypełnione rozmaitą treścią. Pozwala to na wypracowanie ontologii formalnych i na operacje formalizacji matematycznej.

Punkty oparcia dla omówionych powyżej procedur uogólniania Heidegger uznaje za kierunki dynamiki sensu. Uważa, że w każdym doświadczeniu można wyróżnić: (1) „źródłowe «*co*», które jest w nim doświadczane (*treść*)" (FŻR, 59; GA 60, 63) oraz (2) „źródłowe «*jak*», w którym jest ono doświadczane (*odniesienie*)" (FŻR, 59; GA 60, 63)[344]. Oba te momenty wyrażają w zasadzie tylko tyle, że treść jest zawsze doświadczana w jakimś odniesieniu. Pierwszy z nich stanowi podstawę dla generalizacji, która jest możliwa tylko wtedy, gdy wiemy *co* badamy, a drugi zapewnia podłoże formalizacji, wyodrębniającej sam moment odniesienia przedmiotowego. Heidegger odkrywa jednak jeszcze jeden moment sensu: (3) „źródłowe «*jak*», w którym jest realizowany sens odniesienia (*realizacja*)" (FŻR, 59; GA 60, 63)[345]. Formalnie zostają zatem wyróżnione dwa momenty uznawane za „jak", wszelako skrywają one w sobie zupełnie różne znaczenia. „Jak" odniesienia oznacza rozmaitość odniesienia przedmiotowego, wskazując, że do przedmiotów możemy się odnosić w rozmaity sposób, z kolei „jak" realizacji odsyła już do sposobów podejmowania przez nas pierwszego „jak". Ten sam sens odniesienia może być bowiem rozmaicie przeżywany. Innymi słowy, trzeci kierunek sensu wskazuje na sposób, w jaki jesteśmy zaangażowani w odniesienie do świata otoczenia. Żaden z trzech wymienionych kierunków nie jest odrębny od pozostałych, ale są one ze sobą ściśle związane, kształtując jedność fenomenu: „«fenomen» jest całością sensu zgodną z tymi trzema kierunkami. «Fenomenologia» stanowi eksplikację tej całości sensu, podaje «*logos*» fenomenów" (FŻR, 59; GA 60, 63). Pojęcie fenomenu, które zostało przez nas szczegółowo omówione w § 4 znajduje tutaj swoje rozwinięcie. Bycie pozwala na wyróżnienie trzech kierunków dynamiki swojego sensu. Badanie, które o nie pyta, nie może ograniczyć się tylko do jednego z nich, ale musi uwzględnić wszystkie trzy wymiary.

Troistość dynamiki fenomenu obecna jest nie tylko w najwcześniejszych wykładach Heideggera, ale przeniknie również do *Bycia i czasu*. W wykładzie z przełomu 1921/22 r.

[344] Przekład zmodyfikowany.

[345] Przekład zmodyfikowany. Grzegorz Sowinski tłumaczy *Vollzug* jako „akt", a *vollziehen* jako „aktualizować", ja z kolei oddaję je przez „realizację" i „realizowanie". Mówienie o akcie i aktualizacji może być bardzo mylące: z jednej strony odsyła do jednego z kluczowych terminów Husserlowskiej fenomenologii, a z drugiej sugeruje aktualizowanie czegoś, co jeszcze nie jest rzeczywiste. Heideggerowskie *Vollzug* nie niesie ze sobą żadnego z tych znaczeń.

Heidegger pisze, że „*sens treści* jest scharakteryzowany jako «świat»" (GA 61, 86), a „życie, wzięte w werbalnym sensie, zgodnie ze swoim *sensem odniesienia* ma być zinterpretowane jako *troskanie* (*Sorgen*)" (GA 61, 90). W ten sposób wskazane zostaje powiązanie, łączące wymiary sensu fenomenu z dwiema fundamentalnymi strukturami egzystencjalnymi (świat i troska), które będą omawiane w *Byciu i czasie*. Trzeba tu też podkreślić, że wspomniane dwa wymiary nie oznaczają po prostu rozdziału na byt i bycie, bowiem „to, *przy czym* (*woran*) trzyma się [troskanie – M.W.] ma być określone jako *oznaczoność* (*Bedeutsamkeit*)" (GA 61, 90). Owo „przy czym" troski to oczywiście sens treści, czyli świat pojmowany jako oznaczoność, która jest strukturą ontologiczną, nie ontyczną. Sens treści i sens odniesienia jako dwa różne kierunki dynamiki fenomenu nie wychodzą poza sferę ontologiczną, ale stanowią jej istotowe wymiary i jako takie obecne są one na kartach *Bycia i czasu*.

Znacznie trudniej znaleźć w (proponowanej przez *Bycie i czas*) strukturze jestestwa miejsce dla trzeciego kierunku sensu – realizacji. Bezdyskusyjnie jest to też najważniejszy dla naszych aktualnych badań moment sensu, bowiem to na nim opiera się funkcjonowanie formalnego wskazania, co istotowo odróżnia je zarówno od procedury generalizacji, jak i zwykłej formalizacji. Gdy Heidegger pisze, że „*w* realizacji odniesienie jest posiadane" (GA 59, 62), nie oznacza to posiadania czegoś jako przedmiotu. Chodzi raczej o specyficzny sposób, w jaki sami jesteśmy odniesieniem. Sposoby realizacji odniesienia nie pozwalają się zróżnicować ani z uwagi na treść, ani z uwagi na formalny moment przedmiotowego odniesienia. Jedyne kryterium rozróżnienia stanowi przyswojenie odniesienia przez świat siebie (*Selbstwelt*), czyli – jak pamiętamy – „świat własnego działania i funkcjonowania" (FŻR, 224; GA 60, 229). Jak mówi Heidegger, „*realizacja jest źródłowa, gdy* […] *domaga się ciągle aktualnego odnowienia w pewnym określonym przez świat siebie* (*selbstweltlich*) *Dasein*" (GA 59, 75). Realizacja może być tylko źródłowa albo nieźródłowa. Z tą pierwszą spotykamy się wtedy, gdy świat siebie staje się ośrodkiem organizacji sensu, co nie oznacza jeszcze egoistycznego naginania rzeczywistości do własnych potrzeb, a z nieźródłową, gdy realizacja wszystko pozostawia nabytej już oznaczoności.

Zrozumiałym wydaje się teraz, dlaczego Heidegger wiąże ten kierunek dynamiki sensu z charakterem Siebie *Dasein*:

> Siebie (*das Selbst*) w aktualnej *realizacji* (podkreślenie moje) doświadczenia życia, Siebie w doświadczaniu samego siebie jest prarzeczywistością. Doświadczenie nie jest zaznajamianiem się, lecz żywym byciem zaangażowanym (*Beteiligtsein*), byciem zatroskanym, tak że Siebie jest stale współokreślane przez to zatroskanie. […] Wszelka rzeczywistość otrzymuje swój źródłowy sens przez zatroskanie Siebie (GA 59, 173).

Realizacja zatroskanego odnoszenia Siebie do świata może zostać określona jako prarzeczywistość, ponieważ wszelki sens dzieje się tylko w przyswajaniu otwartości przez Siebie. To przyswajanie realizuje się zawsze jako zaangażowane w świat otoczenia i dlatego świat siebie zawsze jest też określony przez świat otoczenia. Źródłowa realizacja nie domaga się zerwania z tym zaangażowaniem, ale zabiega jedynie o jego ciągłe odnawianie, które ma kierować się dynamiką otwartości, a nie pozostawać przy utrwalonym sensie. Realizacja odniesienia dzieje się zatem między tymi dwoma biegunami i nie może zrezygnować z żadnego z nich. Ma ona kluczowe znaczenie dla sensu treści i odniesienia, bowiem „na podstawie (*aus*) źródłowej realizacji określa się odniesienie i sens przeżytej oznaczoności" (FŻR, 111; GA 60, 118)[346]. Źródłowa realizacja domaga się przyswajania otwartości, które otwiera drogę przed sensem odniesienia i treści, a nieźródłowa próbuje określić wszystko w perspektywie ustalonego już z góry sensu treści i odniesienia. Widać tu wyraźnie, że realizacji przyznane jest szczególne znaczenie, „które wykracza poza faktyczny trywialny stan rzeczy, że wszystkie akty są po prostu realizowane" (GA 59, 63). Chodzi raczej o wskazanie na sposób, w jaki odnoszenie się do otoczenia powiązane jest ze mną jako *Dasein*, czyli ze mną jako tym, który przyswaja otwartość. Realizację, o której mówi Heidegger w swoich wczesnych wykładach można uznać za poprzedniczkę wypracowanej w *Byciu i czasie* właściwości i niewłaściwości egzystencji, choć jej znaczenie dzieli komentatorów filozofii Heideggera, którzy przypisują jej niekiedy zupełnie inne miejsce w porządku egzystencjałów omawianych w jego *opus magnum*[347].

[346] Przekład zmodyfikowany. Zob. też FŻR, 259; GA 60, 263. Ktoś mógłby tej interpretacji zarzucić, że wskazany fragment jest wyrwany z kontekstu, ponieważ Heidegger komentuje w nim życie chrześcijanina opisywane przez św. Pawła. Jednak właśnie na tym polega znaczenie wykładów niemieckiego fenomenologa, że odkrywa on w nich wewnętrzne związki kierunków aktywności sensu w pierwotnym chrześcijaństwie, które potem odnajduje w całej sferze sensowności. Interpretacje Heideggera – czy krytyczne, czy aprobujące – nie polegają nigdy na zewnętrznym odnoszeniu się do jakiejś myśli, ale na przyswojeniu tych obszarów otwartości, przed którymi stawia ona swoich czytelników. Jak jeszcze zobaczymy, jest to zasługa właśnie formalnej wskazówki.

[347] W swojej interpretacji obecności sensu realizacji na kartach *Bycia i czasu* podążam za: C.A. Corti, *Zeitproblematik…*, *op. cit.*, s. 104 i T. Kisiel, *The Genesis…*, *op. cit.*, s. 122. Sprawę interpretacji tego kierunku sensu komplikuje dodatkowo wprowadzenie jeszcze sensu czasowania (*Zeitigungsinn*). Niejednoznaczne czasami wypowiedzi Heideggera sprzyjają utożsamieniu sensu realizacji z sensem czasowania (robi tak np. J. v. Buren, *The young…*, *op. cit.*, s. 9 czy D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje…*, T. 2, s. 129–130). Bardziej przekonujące jednak wydaje się uznanie, że realizacja zawsze ma charakter czasowy i dlatego musi być czasowo określona, co pozwala wyodrębnić również sens czasowania (zob. GA 61, 53 oraz T. Sheehan, *Heidegger's „Introduction to the Phenomenology of Religion", 1920-21*, w: J.J. Kockelmans (ed.), *A Companion…*, *op. cit.*, s. 51). Ciekawą wykładnię proponuje również Norbert Leśniewski, który wiąże trzy kierunki sensu z triadą otwartości jestestwa na bycie, łącząc sens treści z położeniem, sens odniesienia z rozumieniem, a sens realizacji z mową (zob. np. tabelę 1. w: N. Leśniewski, *Hermeneutyczny…*, *op. cit.*, s. 50). Trudno jednak wskazać na przesłanki za takim poprowadzeniem zależności w tych fragmentach, gdzie Heidegger wyodrębnia i analizuje poszczególne kierunki sensu. Taka interpretacja wyrasta prawdopodobnie z połączenia omawianej tu struktury z trzema filarami sensu wyodrębnionymi w *Byciu i czasie* (wstępy zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie). Takie utożsamienie nie wydaje się jednak przekonujące – zwłaszcza jeśli chodzi o trzeci element obu struktur. Nakreślona tu różnorodność interpretacji jest w pewnym stopniu uprawomocniona przez wypowiedzi Heideggera i jego skłonność do opracowywania struktur bycia w postaci triadycznej. Nie powinno to jednak skłaniać do stawiania znaków

Analiza troistości kierunku sensu była niezbędna dla wykonania kroku do przodu w badaniu formalnego wskazywania. Podczas gdy formalizacja i generalizacja stanowią procedury, które wprowadzają ogólność i uporządkowanie, przy formalnym wskazywaniu „z dala trzymamy się […] od wszelkiego przyporządkowywania, pozostawiając wszystko właśnie otwartą kwestią (*dahingestellt*)" (FŻR, 60; GA 60, 64). Według Theodore'a Kisiela koncepcja ta powstała w odpowiedzi na dwa zarzuty, które Paul Natorp postawił postępowaniu fenomenologicznemu[348]. Zgodnie z pierwszym z nich fenomenologia, kierując ruch refleksji na to, co nieprzedmiotowe, uprzedmiotawia to i wyrywa z jego niezapośredniczonej żywotności. Z kolei według drugiego opis fenomenologiczny z konieczności posługuje się słowami, które jako ogólne muszą to, co konkretne uogólniać i również wyrywać z bezpośredniego strumienia życia[349]. Żeby uporać się z tymi problemami Heidegger potrzebuje nie tylko nierefleksyjnego i nieuprzedmiotawiającego dostępu do sfery bycia, ale również specyficznego języka, który pozwoli o tej sferze mówić. Na taki dostęp już się w tej pracy natknęliśmy – chodzi oczywiście o rozumienie, którego domaga się samo bycie i w którym udziela się ono jeszcze zanim mogłoby się stać przedmiotem[350]. Problem z językiem wydaje się równie poważny, ponieważ – jak już wskazaliśmy – słowa petryfikują dynamikę konstytucji znaczenia, co prowadzi do jej nieustannego maskowania. Formalna wskazówka stanowi przede wszystkim odpowiedź na drugi z zarzutów, ale wiąże się również z pierwszym, bowiem ma zapewnić taką możliwość posługiwania się językiem, która nie zamyka dynamiki otwartości, ale do niej prowadzi i utrzymuje ją w jej żywotności. Dlatego tak istotną rolę w wypracowaniu koncepcji formalnego wskazania pełni odkrycie sensu realizacji. Podczas gdy formalizacja i generalizacja, lekceważąc ten aspekt, pozbawiają sens jego żywotności, działanie formalnego wskazania jest odwrotne. Uwydatnia ono, że to, co wskazywane, musi zostać zrealizowane, czyli ożywione przez moje własne przyswojenie tego bycia, które jest wskazywane. Właśnie dlatego Heidegger może mówić o tym, że formalna wskazówka jest metodycznym wykorzystaniem sensu. Zgodnie ze znaczeniem „metody", ma ona pozwalać podążać za wskazanym sensem i zapewniać możliwość jego realizacji czy przyswojenia.

To, co „mówią" filozoficzne pojęcia ma zostać jedynie wskazane, a nie zamknięte przez definicję. W wykładzie z przełomu 1921/22 r. Heidegger pisze o nich w ten sposób:

---

równości między triadami, ale raczej do analizowania perspektyw, które pozwalają stawiać tę samą aktywność w różnym świetle.

[348] T. Kisiel, *The Genesis…*, *op. cit.*, s. 47–48.

[349] Sam Heidegger omawia zarzuty Natorpa w: GA 56/57, 99–102.

[350] Zauważmy, że kwestii filozoficznego badania tego, co nieprzedmiotowe nie możemy tutaj jeszcze uważać za rozstrzygniętą. Dotychczasowe rozważania mogą tylko wskazywać pewien kierunek argumentacji, która rzutuje na specyficzne pojmowanie fenomenologii.

> […] definitoryczna (*definitorische*) treść „wskazuje" pierwotną konkretność jako mającą zostać koniecznie przyswojoną, tzn. zasadnicza definicja jest *wskazująca*, tzn. to, co w definicji powiedziane, definitoryczna treść, musi zostać zrozumiane „jako wskazujące"; muszę również w rozumieniu definitoryczną treść osadzić w odniesieniu do…, co oznacza, że treść, określenia, które są dane o przedmiocie *nie* mogą właśnie *stać się jako takie tematem*, ale obejmujące rozumienie ma podążać za wskazanym kierunkiem sensu (GA 61, 32).

Filozoficzna definicja nie może zostać ujęta zgodnie z tradycyjnymi kryteriami definicji. Na jej treść wcale nie składa się najbliższy rodzaj i różnica gatunkowa, ale jedynie odesłanie do przyswojenia. Nie chodzi o mówienie o czymś, o wyodrębnianie formalnych i pustych struktur, które staną się same w sobie abstrakcyjnym przedmiotem badania, ale raczej o wskazanie pewnych sposobów bycia, które mają zostać przez rozumienie podjęte. Nie ma tu mowy o rozumieniu jako o teoretycznym ujmowaniu, celem jest określone otwarcie bycia, wskazane w pojęciu przyswojenie otwartości. Innymi słowy, pojęcia filozoficzne pokazują, jak mogę być i w ten sposób pozwalają mi „zobaczyć" pewne fenomeny. Takie przyswojenie formalnego wskazania nie polega na omówieniu tego, do czego definitoryczna treść odsyła, ale na odnalezieniu tego we własnej otwartości.

To, co powiedzieliśmy pozwala na zupełnie nowe spojrzenie na znaczenie filozoficznego pojęcia. Już w pierwszych zdaniach wykładu z przełomu 1920/21 r. mówi Heidegger, że „pojęcia filozoficzne są chwiejne, nieostre, wielokształtne, płynne" (FŻR, 7; GA 60, 3) a „do samego ich sensu należy, że […] zawsze pozostają niepewne" (FŻR, 7; GA 60, 3)[351]. Ich celem nie jest bowiem zamknięcie i usztywnienie tego, co mówią, ale radykalne otwarcie jestestwa, które pozwala na przyswojenie tego, co udało się zobaczyć. „«Pojęcie» nie jest żadnym schematem, lecz możliwością bycia" (HF, 22; GA 63, 16). Nie zawiera w sobie neutralnej treści, abstrakcyjnego „co", ale mówi, „jak" należy być, żeby zrozumieć to, co ono mówi. Samo pojęcie staje się dlatego drogą, którą należy podążyć, by je zrozumieć. Mówiąc na przełomie 1929/30 r., że „wszystkie filozoficzne pojęcia są *formalnie wskazujące*" (GA 29/30, 425), przyznaje Heidegger zarazem, „że *formalna charakterystyka nie* daje *istoty*, ale, odwrotnie, w najlepszym wypadku wskazuje tylko rozstrzygające *zadanie*, by odniesienie (*Beziehung*) pojąć z jego własnego wymiaru, zamiast, odwrotnie, wymiar niwelować przez formalną charakterystykę" (GA 29/30, 425). Filozoficzne pojęcie niesie ze sobą możliwość bycia, która nie jest po prostu przedstawiona w swojej istotowej treści, ale zostaje postawiona przed czytelnikiem jako zadanie. Tu właśnie tkwi formalność takiego pojęcia, które z danego fenomenu nie wyrywa ani jego ogólnej treści, ani tylko przedmiotowego odniesienia, lecz

[351] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

wskazuje na sposób realizacji, który pozwala odnieść się do treści poprzez takie otwarcie bycia, które daje dostęp do całego fenomenu. Formalna charakterystyka zawarta w pojęciu nie jest jego celem, nie wyznacza też zakresu przedmiotowego, który mógłby wypełnić jej pustkę. Celem jest zastosowanie formalnego pojęcia do własnej sytuacji[352]. Inaczej bowiem nie da się zrozumieć tego, do czego to pojęcie odsyła.

Spróbujmy teraz dookreślić jeszcze sens formalności, który przypada filozoficznemu wskazywaniu. Na przełomie 1921/22 r. Heidegger mówi:

> Nie może jednak wskazówka zostać opacznie wydźwignięta (*aufgeholfen*)! Dla charakteru wskazówki i odesłania określenie „formalny" oznacza coś decydującego! Przedmiot „pusty" oznacza: a przecież decydujący! Nie dowolny i pozbawiony przygotowania (*Ansatz*), ale właśnie „pusty" i określający, wskazujący, zawiązujący kierunek (GA 61, 33).

Choć formalność wymaga przedmiotowej pustki, to nie pociąga za sobą ani dowolności, ani absolutnego wydrążenia z sensowności, lecz coś przeciwnego. Wskazówki nie można podnieść, wydźwignąć z formalnej pustki przez wyznaczenie dziedziny przedmiotowej albo przez inscenizację przedmiotowej sytuacji. Treść i odniesienie nie są dla wypełnienia obojętne, ale zarazem nie są też decydujące. Kluczowe jest to, co zostaje po ich zawieszeniu. Tak rozumiana formalność wskazania naznacza pewien kierunek, „szkicuje drogę" (GA 61, 34) i w ten sposób pozwala temu, kto podąży za drogowskazami otworzyć sens treści i odniesienia w całej ich pełni. Formalność nie stoi tutaj po przeciwnej stronie tego, co materialne ani nie stanowi idealnej istoty jako czegoś ogólnego, lecz „odsyła do «jak» właściwego napotkania, określenia, formowania, kształcenia (*Bildung*)" (GA 61, 33). Liczy się pełnia sensu, która jest otwierana, gdy czytelnik podąży za kierunkiem zaznaczonym na filozoficznej mapie[353]. Formalność to pustka, w której zostaje tylko kierunek zbliżania się (*Ansatzrichtung*), który nie wskazuje żadnego przedmiotu, lecz otwartość[354]. Domaga się on tego, co konkretne, które jako jedyne może wypełnić to, co tylko wskazane, ale żadne wypełnienie nie może być ostateczne, ponieważ to, co formalne pozostaje tym, co decydujące: „im radykalniejsze rozumienie tego, co puste jako w ten sposób formalnego, tym bogatsze się ono staje, ponieważ jest ono w ten

---

[352] Zob. A. Granberg, *Mood and Method in Heidegger's* Sein und Zeit, w: D. Zahavi, S. Heinämaa, H. Ruin (ed.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2003, s. 104.

[353] Nie wydaje się, by Heidegger „zabrał ze sobą do grobu", w jaki sposób w tym, co formalne ma zostać znalezione pozytywne odesłanie pozwalające na realizację formalnego wskazania (B.C. Hopkins, *Deformalization and Phenomenon in Husserl and Heidegger*, w: F. Schalow (ed.), *Heidegger, Translation…*, *op. cit.*, s. 64). Nie chodzi tu bowiem o treściowe określenie realizacji, a o sposób w jaki ja sam zostanę związany z otwartością, na którą ona wskazuje.

[354] Ta pustka pozwala Heideggerowi określić samo wskazanie jako niewłaściwe (GA 61, 33). Autor *Bycia i czasu* nawiązuje w tym miejscu do koncepcji Husserla, który mówi o niewłaściwych, czyli niewypełnionych intencjach, domagających się naoczności.

sposób, że prowadzi do tego, co konkretne" (GA 61, 33). Droga formalnego wskazania prowadzi do wypełnienia konkretną faktycznością dlatego, że otwartość bycia nigdy nie może być przyswojona inaczej, ale zarazem wskazanie to nigdy nie może być całkowicie wypełnione, bowiem otwartość nie może być w pełni przyswojona. Dlatego nawet gdy konkret zrozumiany jest we wszystkich kierunkach swojego sensu, zadanie stawiane przez formalne wskazanie pozostaje w mocy – nie wygasa, a domaga się powtarzania.

W poprzedniej sekcji tego paragrafu powiedzieliśmy, że filozofia bierze swój początek w codzienności i do niej powraca. Nie inaczej ma się sprawa z jej pojęciami:

> Już w faktycznym doświadczeniu życiowym występuje bardziej źródłowa pojęciowość – dopiero na jej gruncie zrodziła się pojęciowość rzeczowa, do której tak przywykliśmy. Musimy dokonać tego odwrócenia w pojęciowości, bez tego bowiem próba uchwycenia sytuacji zawsze będzie beznadziejna. Nie można tak po prostu podjąć oczywistych pojęć (FŻR, 79; GA 60, 85).

Codzienne życie samo zapewnia pojęcia, które mogą dać dostęp do źródłowej sfery. W takich pojęciach stale pulsuje życiodajna aktywność źródła. To one dostarczają materiału zarówno do tworzenia teoretycznych i rzeczowych pojęć nauk, jak i dla formalnej filozoficznej terminologii. Dlatego mówi Heidegger: „gdy jesteśmy […] zmuszeni wprowadzać ociężałe i być może niezgrabne wyrażenia, nie jest to żaden kaprys i żadne szczególne zamiłowanie do własnej terminologii, ale przymus samych fenomenów" (GA 20, 203). Terminy, którymi posługuje się niemiecki filozof rzeczywiście mogą budzić pewną konsternację, ponieważ rażą niekiedy sztucznością. Ta sztuczność nie jest jednak efektem skomplikowanych teoretycznych konstrukcji, ale wynika z położenia nacisku na zwroty, które pozostają w naturalnym języku schowane za tym, co pierwszoplanowe. Theodore Kisiel słusznie mówi o dokonanym przez Heideggera przesunięciu wewnątrz gry językowej, które polega między innymi na transformacji zwrotów przyimkowych w rzeczowniki[355]. Takie wyrażenia jak bycie-w-świecie, bycie-tu-oto, bycie-przy to nic innego jak efekt opisanej tu procedury.

Ta transformacja jest zabiegiem, który wypływa z potrzeb specyficznej filozoficznej formalizacji, czyli wydobycia pełni kierunków sensu z konkretnej sytuacji. Choć autor *Bycia i czasu* pracuje na żywym języku, terminy, które wypracowuje, nie są kolokwializmami, ale wypreparowanymi słowami powszedniości. Biorą one swój początek w faktyczności i do niej odsyłają. „To, co «formalne» nigdy nie jest samodzielne, lecz jest jedynie światowym wyładowaniem i pomocą" (HF, 24; GA 63, 18). Formalne wskazania muszą brać swój początek w powszednim życiu, wracać do niego, ale zarazem robić to w taki sposób, żeby otwierać tę powszedniość na jej źródło. Oznacza to, że muszą one być zarazem jakoś oddzielone od

[355] T. Kisiel, *The Genesis…*, *op. cit.*, s. 456.

codzienności. Niekiedy mówi się, że przeprowadzana przez Heideggera formalizacja polega na wprowadzaniu dystansu[356]. Dzięki niemu wewnątrz powszedniości otwiera się luka, która uwidacznia kontrast między źródłem i tym, co z niego wypływa. Tylko w ten sposób to, co źródłowe w zwyczajnym, codziennym pojęciu zostaje uwypuklone w taki sposób, że nie traci kontaktu z codziennością, która jest przestrzenią jego przyswajania. Przede wszystkim to różni Heideggerowskie pojęcia filozoficzne od naukowych, że nie odcinają się od kontekstu powszedniości, z którego wyrastają i dlatego mogą dotrzeć do jego (i własnego) źródła, podczas gdy te drugie oddzielają się od codzienności, odrywając się zarazem od źródłowej sfery.

Z uwagi na formalność wskazywania filozoficznych pojęć wyróżnić można ich dwojakie zadanie – pozytywne i negatywne[357]. Z jednej strony wyznaczają one kierunek pozwalający na przyswojenie pełni sensu, z drugiej zaś nie pozwalają na petryfikację sensowności[358]. Heidegger mówi, że „wskazówka ma z góry wskazywać odniesienie fenomenu – ale w negatywnym sensie, niejako ku przestrodze! Fenomen musi być tak wstępnie dany, by jego sens odniesieniowy pozostawał w zawieszeniu" (FŻR, 60; GA 60, 63–64). Podkreślmy jednak, że nie tylko sens odniesienia pozostaje tu w zawieszeniu, ale również sens realizacji (FŻR, 60; GA 60, 63–64). Nie oznacza to, że wskazówka nie pozwala na realizację, ale że broni się przed uznaniem konkretnej sytuacji za ostateczne spełnienie tego, ku czemu wskazuje. Formalne wskazanie mówi zatem „tam! tam!" i zarazem stale ostrzega krzycząc „nie to! nie to!". Dzięki temu charakterowi formalne wskazanie ciągle popycha nas ku źródłowości, ale nie rozstrzyga za nas, lecz pozostawia nam wybór. Ten ambiwalentny charakter filozoficznego wskazywania wynika z natury faktyczności, której „stale grozi ześlizgnięcie się w to, co ma charakter obiektowy" (FŻR, 60; GA 60, 64)[359]. Podążając za formalnym wskazaniem, musimy trafić do codzienności, która ma tendencję do skrywania swojej źródłowości za określoną treścią, ale trzymając się formalnego wskazania, możemy się tej tendencji przeciwstawiać. Ponieważ każda realizacja ma skłonność do czynienia ustaleń pewnych i ostatecznych, a zarazem wyrasta na gruncie konkretnych założeń, których nie sposób wyeliminować, musi ona stale podejmować się negatywnej pracy i ciągle powtarzać przyswajanie tego, co wskazane. Pustka,

[356] Zob. T.C.W. Oudemans, *Heideggers „logische Untersuchungen"*, „Heidegger Studies" Vol. 6 (1990), s. 99, G. Figal, *Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger*, w: G. Figal (Hrsg.) *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2009, s. 166.
[357] W wykładzie z przełomu 1921/22 r. Heidegger nazywa też formalne wskazywanie „prohibitywnym" (GA 61, 141).
[358] Do tego dwojakiego sensu formalnego wskazania odsyła wielu komentatorów, zob. np. T.C.W. Oudemans, *Heideggers…*, *op. cit.*, s. 100, C.A. Corti, *Zeitproblematik…*, *op. cit.*, s. 51, S.G. Crowell, *Husserl, Heidegger…*, *op. cit.*, s. 141, S. Overgaard, *Husserl and…*, *op. cit.*, s. 86.
[359] Przekład zmodyfikowany.

którą niosą w sobie formalne wskazania ma więc wyjątkowy charakter. Z jednej strony popycha ku wypełnieniu, z drugiej nie pozwala na to, by została wypełniona.

Ten prohibitywny aspekt formalnego wskazania zostaje też przez Heideggera określony jako destrukcja. W poprzedniej sekcji tego paragrafu ten aspekt fenomenologicznego postępowania określiliśmy już jako demaskowanie. Destrukcja nie służy temu, by założenia odrzucać, ale temu, by ukazać je w pełni dynamiki sensu, z którego wypływają. Choć pracuje ona na języku, to Heidegger jednocześnie przyznaje, że wykracza ona „poza czyste rozjaśnianie słów" (GA 59, 33). Jej negatywna siła kieruje się wprawdzie przeciw założeniom, które leżą u podstaw znaczeń słów i z tego powodu na tych ostatnich skupia się jej wysiłek, jednak jej celem nie jest zwykłe wyeksplikowanie sensu kryjącego się w wieloznacznym słowie czy przejrzysta definicja, precyzująca przypisywane mu znaczenie. Destrukcja nie ma odrzucać tego, co niejasne i ograniczać wieloznaczności terminu, ale przeciwnie, ma wydobywać rozmaite kierunki sensu, które w nim drzemią. Dlatego też destrukcji nie są poddawane dowolne słowa, ale takie, które skrywają w sobie największy potencjał, a które Heidegger nazywa „pojęciami podstawowymi" (GA 59, 33). Nie są one traktowane jako neutralne nośniki znaczenia, lecz jako „«kłębki» odniesień, związków sensu" (FŻR, 126; GA 60, 134)[360]. Nie chodzi jej o spreparowane, teoretycznie oczyszczone znaczenia, które mają być wyrażane przez słowa, ale o sam ruch nadawania znaczenia, który „kłębi się" w samym słowie i do którego destrukcja ma dotrzeć – nie po to, by go uporządkować i rozsupłać, lecz po to, by pozwolić wejść w sytuację, w której taki związek sensu daje się ożywić.

Destrukcja nigdy nie zachodzi „w oderwanym obszarze znaczeń, ale dotyczy […] faktycznego doświadczenia życia i samego świata życia w ich historycznej konkretności" (GA 59, 181). Nie można jej odciąć od faktyczności, ponieważ jest jedną z możliwości człowieka i jako taka nie tylko na faktyczności pracuje, ale sama jest jej wyrazem. Również słowa, które zostają poddane zabiegowi destrukcji nie są czymś niezależnym od faktycznego życia, ale przecież z niego biorą swój początek i w nim funkcjonują. Te pojęcia są obecne w naszej codzienności, ale w specyficzny sposób, który Heidegger nazywa blaknięciem (*Verblassen*), bowiem „odpadły one od źródłowego odniesienia egzystencji" (GA 59, 37). W tym blaknięciu żywotność doświadczenia ulega zahamowaniu i to, co się z niego wyłoniło zastyga w utrwalonej postaci. Odrywanie od sensotwórczej dynamiki nie jest dla faktyczności przypadkowe i obce, lecz owo „*blaknięcie* oznaczoności" jest „źródłowym charakterem faktycznego doświadczenia życia" (GA 59, 182). Sama faktyczność ma tendencję do tego, by

[360] Przekład nieznacznie zmieniony.

hamować sens, który w jej medium powstaje. „Blaknięcie oznacza przejście doświadczenia […] w modus nieźródłowości" (GA 59, 182). Do istoty faktyczności należy wykorzenianie sensu, który się w niej konstytuuje. Jej dynamika się nie zatrzymuje, ale pozwalając wyłonić się gotowemu znaczeniu, skrywa się za nim. W ten sposób „to, co wyblakłe absorbuje całe zainteresowanie" (GA 59, 183) i potrzebna jest destrukcja, która umożliwia wyblakłemu znaczeniu „nabrać kolorów".

Choć destrukcja jest jednym z elementów przeprowadzanej przez Heideggera formalizacji i skupia się na pojęciach przekazanych przez tradycję filozoficzną, umożliwiając im powrót na łono faktycznego życia, z którego czerpią one swój sens, nie oznacza to, że to faktyczność jest źródłem bycia. Faktyczność to istotowy charakter ludzkiego bycia i wszelkie rozumienie z konieczności musi od niej wychodzić i do niej powracać, ale stanowi ona tylko założoną przez nas z góry zrozumiałość bycia i nie może być uznawana za sferę źródłową. Destrukcja jest ruchem samej faktyczności, który jest przez nią niesiony tak samo, jak tendencja do wykorzenienia sensu. Dynamikę faktyczności napędzać może tylko nieustanna potrzeba przekroczenia tego, co już zrozumiane, a zatem przekroczenia jej samej. Nie można tego przekroczenia traktować jako wyjścia poza faktyczność, bowiem nasze egzystencja istotowo jest faktyczna, czyli ograniczona i skończona, przez co przekroczenie faktyczności dokonuje się tylko w interesie samej faktyczności. Dlatego filozofia od niej wychodzi i do niej powraca.

Ponieważ źródłem wszelkiej sensowności jest przyswajanie otwartości, które jest realizowane przez faktyczne *Dasein*, destrukcja musi samo jestestwo uczynić radykalnie niepewnym, czyli gotowym na wejście w sytuację, pozwalającą mu zrozumieć to, co wskazywane. Dzięki destrukcji formalne wskazanie zyskuje, poza wskazującym i prohibitywnym, również transformatywny charakter[361]. Jest on wyrazem tego, że domaga się ono od jestestwa przezwyciężenia samego siebie, by możliwe stało się zrozumienie tego, co wskazywane. Transformatywny charakter nie oznacza jeszcze, że formalne wskazanie coś zmienia, ale raczej, że o zmianę apeluje. Pojęcia, którymi posługuje się Heidegger, mimo swojej formalności i pustki nie są neutralne i jeśli mają być zrozumiane, muszą zostać wprowadzone w życie, a to wprowadzenie wymaga odpowiedniego przyswojenia otwartości, którego wyznacznikiem jest sposób realizacji. „Treść znaczeniowa tych pojęć nie mówi i nie domniemuje bezpośrednio tego, do czego się ona odnosi, ona daje tylko wskazówkę, wskazanie

[361] Daniel Dahlstrom wyróżnia – jak większość komentatorów – dwie funkcje formalnego wskazywania, ale proponuje inny niż zwyczajowy rozkład akcentów. Odpowiednio pierwsza funkcja zostaje określona jako wskazująco-prohibitywna, a druga jako odwracająco-transformująca (D.O. Dahlstrom, *Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications*, „The Review of Metaphysics" Vol. 47, No. 4 (Jun., 1994), s. 782–783). W prezentowanej wykładni wyróżniam trzy funkcje czy charaktery, które wzajemnie do siebie odsyłają.

na to, że rozumiejący został przez ów całokształt pojęciowy wezwany do realizacji przemiany samego siebie w *Dasein*" (GA 29/30, 430). Przemiana w jestestwo to nic innego jak przyswojenie otwartości, które nie narzuca od góry sensu treści i odniesienia, ale pozwala im się z niej wyłonić. Wskazówka nie przekazuje żadnej treściowej określoności, ponieważ została zaprojektowana nie tyle po to, by mówić „o" byciu, co po to, by dopuścić je do głosu. Pojęcia formalnie wskazujące odsyłają do sposobów bycia, pozwalając na zrozumienie różnych sposobów bycia, które udało się uwypuklić dzięki destruującej formalizacji.

Tak pojmowana droga fenomenologii, nakierowana na naszą własną egzystencję, może zostać określona jako filozoficzna wiwisekcja. „Analiza egzystencjalna – mówi Heidegger – ma ciągle charakter pewnego *gwałtu* wobec roszczeń bądź wystarczalności i spokojnej oczywistości powszedniej wykładni" (BiC, 392; SuZ, 311). Fenomenologiczne badanie nie występuje „przeciw" powszedniości jako charakterowi wobec jestestwa obcemu i zewnętrznemu, ale ingeruje w żywą tkankę tego, kto podejmuje się filozofowania. Ów gwałt dokonany na powszedniej wykładni jest przemocą, której jestestwo używa wobec samego siebie. Nie chodzi tutaj o wypaczenie i zniszczenie powszedniości, ale o przymuszenie jej do otwarcia się na pełnię sensu, która jest przez nią z konieczności ograniczana i w swej dynamice hamowana. Zaangażowanie filozoficznej drogi przejawia się tutaj we wręcz „interwencyjnej" postawie, która pozwala na zrozumienie wskazanych sposobów bycia tylko wtedy, gdy dokona się przemiana pytającego. Możliwość takiej transformacji zachodzi wtedy, gdy jestestwo podejmuje walkę z własnym utrwalonym zrozumieniem bycia i pozwala sobie spojrzeć inaczej na rzeczywistość. Ponieważ filozoficzny zwrot „ku" sobie ma zarazem charakter „przeciw" sobie, jestestwo, filozofując, zadaje sobie ból:

> […] filozofowanie, choć dzieje się w istocie *Dasein*, a właściwie, ponieważ dzieje się tam i tylko tam, potrzebuje własnego oswobodzenia i przewodnictwa, oswobodzenia, przy którym *Dasein* musi używać przeciw sobie przemocy. Wszelka przemoc skrywa w sobie jednak ból. I to, co w filozofowaniu jest rozumiane i pojmowane, o tym nie da się mówić jak o wszystkim innym, mianowicie o tym, czego w bycie można się nauczyć i wyuczyć (GA 27, 220).

Dokonujące się w ruchu filozofowania przezwyciężenie siebie i własnej zrozumiałości, pociąga za sobą ból, który nie ma nic wspólnego z bólem fizycznym, ale odsyła raczej do dyskomfortu i cierpienia powodowanego niemożliwością zaspokojenia pragnienia stabilności. W ten sposób należy też odczytywać zaproponowane tu określenie hermeneutyki jestestwa jako wiwisekcji. Nie jest to operacja czysto poznawcza[362], mająca poprzez uzbrojone w okular mikroskopu spojrzenie zobaczyć powiększone wnętrze żywego organizmu. Ta wiwisekcja nie dąży do

[362] Dokładniej kwestia ta zostanie omówiona w następnej sekcji tego paragrafu.

teoretycznego poznania tego, co podskórne, lecz do jątrzenia i drażnienia, które nie pozwalają zrosnąć się rozciętej tkance w twardą skorupę. Przy czym nie jest to po prostu fantazja filozofa, który chce zadawać ból. Chodzi raczej o to, że tylko w ten sposób człowiek może pozostawać w kontakcie z dynamiką sensu i chronić ją przed wykorzenieniem. Pojmowane w ten sposób, filozofowanie zawsze się dzieje, choć pozostaje skryte za maską komfortu, która staje się w pewnym momencie tylko resztką i ruiną sensu, kładzioną u podstaw życia i dostarczającą mu przekonania, że jego działaniami kieruje coś wiecznego i ostatecznego[363]. Filozofowanie wystarczy obudzić i pozwolić mu być, ale zarazem trzeba się liczyć z tym, że koszty takiej decyzji mogą się okazać zaskakująco wysokie.

Podsumowując tę część rozważań, musimy przyznać, że rozumienie Heideggerowskiej fenomenologii jako metody znacząco odbiega od standardowego ujęcia. Metoda nie może tu być określana jako procedura stosowana do danego obszaru rzeczowego i przynosząca oczekiwane rezultaty. Jest ona raczej pojmowana jako tendencja podążania za samymi rzeczami, tendencja, która jest niezbywalnym momentem tego, do czego sama dąży. Innymi słowy, to ruch bycia jako rzeczy fenomenologii daje się do zrozumienia poprzez fenomenologię. Choć Heidegger określa fenomenologię jako „dopuszczenie widzenia" to nic nie wskazuje na to, by chodziło o zwykły poznawczy zabieg mający przynieść konkretną wiedzę o byciu. Doskonale pokazuje to wypracowywana od najwcześniejszych lat koncepcja formalnego wskazania, która jest raczej apelem o przyswojenie kierunków sensu niż teoretycznym omówieniem przedmiotu. Chodzi w niej nie tyle o przedmiotowe zrozumienie tego, na co wskazuje, ale o odpowiednie wejście w sytuację, o właściwe wkroczenie w to, co w poprzedniej sekcji tego paragrafu zostało ujęte jako koło hermeneutyczne. Właściwie zrozumieć formalne wskazanie oznacza: przyswoić otwartość w sposób, który jest w nim nakreślony. Można zgodzić się z Kisielem, który uznaje, że dwa zarzuty, które Natorp postawił fenomenologii są przez Heideggera oddalone przez wypracowanie koncepcji rozumienia[364]. Pojęcia formalnie wskazujące stanowią bowiem jedynie pośrednictwo dla samego rozumienia, wyrastają z niego i ku niemu odsyłają. Jednocześnie nie można zapominać o procedurze formalizacji wykorzystującej negatywną siłę destrukcji. Żywe doświadczanie zostaje w jej toku niejako zdystansowane, a pojęcia oczyszczone z utrwalonego sensu w taki sposób, że pozostawiają kierunki sensu w zawieszeniu, pozwalając na zrozumienie tego, co wskazywane

[363] Mówiąc w tym miejscu o ruinie sensu nawiązuję do wypracowanej przez Heideggera we wczesnych latach 20. koncepcji ruinacji (*Ruinanz*) życia i filozofii jako ruchu kontr-ruinacji (*gegenruinante Bewegtheit*) (zob. GA 61, 131–155).
[364] T. Kisiel, *The Genesis…*, *op. cit.*, s. 48.

w ponownym wypełnieniu w aktualnej sytuacji. Zarazem cały czas pozostaje u Heideggera żywe napięcie między procedurą wyodrębniania i przyswajania pojęć. Czy formalizacja nie jest procedurą teoretyczną preparującą żywe doświadczenie? Choć pokazaliśmy już, że nie chodzi w niej o wytwarzanie sztucznych pojęć, ale o korzystanie z tego, co w faktyczności dane dzięki jej wykorzeniającej tendencji, trudno pozbyć się wrażenia, że w tej procedurze tkwią jednak jakieś zręby teoretyzowania. Cały czas narzuca się również pytanie o poznawczy charakter pracy filozoficznej i o jej związek z nauką. Kwestie te stanowią przyczynek do rozważań ostatniej sekcji tego paragrafu.

C. Filozofia a nauka

Rozważania poprzednich sekcji prowadzą do splotu problemowego kulminującego w pytaniu o ontologiczne ukonstytuowanie filozofii jako formy ludzkiego działania. Dotychczasowe badania poruszały się gdzieś pomiędzy uznawaniem filozofii jako ontycznej możliwości a ujmowaniem jej jako samej tendencji bycia. Kwestia ta zostanie w tej sekcji postawiona *explicite*. Następnym problemem, który domaga się omówienia jest spór o naukowość filozofii i jej postępowania. Nauka wydaje się stać raczej na antypodach tego, co do tej pory charakteryzowaliśmy jako myślenie filozoficzne, ale rozwiązania proponowane przez Heideggera okazują się dwuznaczne. Autor *Bycia i czasu* z jednej strony kładzie bowiem nacisk na nieprzystawanie filozofii i nauki – choćby przez podkreślanie odrębności pojęć i metod naukowych od filozoficznych – a z drugiej wyraźnie przesuwa filozofię w stronę nauki. Trzon rozważań tej części tworzy właśnie kwestia tej niejednoznaczności, która pozostaje bardzo blisko związana z pierwszym ze wspomnianych zagadnień – pytaniem o bycie i byt tego, co znamy pod nazwą filozofii. Krokiem pierwszym i zarazem wprowadzającym w naszkicowaną tu problematykę będzie postawienie pytania o obecność omówionej w poprzedniej sekcji koncepcji formalnego wskazania w *Byciu i czasie*. Poszukując odpowiedzi, nie będziemy się tu skupiali jedynie na wyszukiwaniu konkretnej terminologii, ale przede wszystkim podejmiemy próbę odnalezienia opisywanego wyżej sposobu myślenia i postępowania, który musi zostać skonfrontowany z bezpośrednimi deklaracjami, składanymi przez Heideggera w tym okresie, niemal zrównującymi myślenie filozoficzne z naukowym.

Publikacja *Bycia i czasu* rozczarowała niektórych słuchaczy wcześniejszych wykładów Heideggera. Do ich grona należał między innymi Karl Löwith, który zarzucił Heideggerowi popadnięcie w abstrakcyjne i teoretyczne myślenie, z którym autor *Bycia i czasu* miał wcześniej walczyć. Wiadomości o tym sporze zachowały się dzięki korespondencji obu filozofów. Z listu Heideggera do Löwitha wiemy też, że ten pierwszy nie zgodził się z zarzutami, twierdząc, że

ze swoich wcześniejszych ustaleń się nie wycofał i że tak formalna wskazówka, jak specyficzna formalizacja na kartach *Bycia i czasu* są obecne, nawet jeśli nie zostały tam omówione[365]. Rzeczywiście, w całym tekście swojego *opus magnum* Heidegger nawet jednej linijki nie poświęca choćby na krótkie streszczenie problematyki formalnego wskazania, ale przynajmniej w kilku miejscach posługuje się samym terminem[366]. Posługiwanie się określonym wokabularzem nie jest jedynym potwierdzeniem korzystania z opracowanej we wcześniejszych latach koncepcji, ponieważ wiele wskazuje na to, że cała konstrukcja *Bycia i czasu* może zostać odczytana jako formalnie wskazująca. Jak słusznie zauważa Daniel Dahlstrom, „*Bycie i czas* nie jest przedstawieniem pewnych faktów, ale raczej wskazaniem drogi przybliżania się do tego, co oznacza «być»"[367]. Jednym z najważniejszych formalnie wskazujących terminów jest „*Dasein*". Każdy z wyróżnionych sposobów bycia tego bytu odsyła do pełni sensu, w ramach której jestestwo staje się zrozumiałe. Z tego powodu żaden z egzystencjałów nie może być rozpatrywany w izolacji od pozostałych. Daje tu o sobie znać omówiona już różnorodność kierunków sensu fenomenu. Heidegger wychodzi od świata jako sfery oznaczoności (sens treści), przechodzi przez kulminującą w strukturze troski otwartość na bycie (sens odniesienia) oraz właściwe i niewłaściwe przyswajanie otwartości (sens realizacji), docierając na koniec do ostatecznego fundamentu jestestwa w czasowości (sens czasowania)[368]. Heideggerowi nie można przy tym zarzucać, że wyodrębnienie egzystencjału troski zmusza do wyróżnienia w jej ramach znowu trojakiej struktury sensu, co z kolei mogłoby prowadzić dalej do pytania na przykład o jej sens odniesienia, który wymuszałby następne pytanie o trojaką strukturę i tak *ad infinitum*. *Bycie i czas* wyróżnia i formalnie wskazuje kierunki sensu, które konstytuują pierwotnie wskazane *Dasein* i w ten sposób otwierają pełnię jego sensu[369].

Na potwierdzenie tych ustaleń można jeszcze przywołać trzy elementy metody fenomenologicznej, wyróżnione przez Heideggera w *Podstawowych problemach fenomenologii*, wykładzie wygłaszany w 1927 r. Pierwszym ze wskazanych tam kroków

[365] Zob. M. Heidegger, *Brief vom 20. August 1927 an Karl Löwith*, w: D. Papenfuss, O. Pöggeler (Hsgb.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1990, s. 37.
[366] Zob. np. BiC, 68, 147, 149, 150, 292, 394, 396; SuZ, 53, 114, 116, 117, 231, 313, 315. Przy czym polski czytelnik może mieć niekiedy problem z odnalezieniem „formalnej wskazówki" na podanych stronach, ponieważ Bogdan Baran nie tłumaczy tego terminu konsekwentnie.
[367] D.O. Dahlstrom, *Heidegger's Method…*, *op. cit.*, s. 782.
[368] Zgodnie z tym porządkiem (przy pominięciu sensu czasowania) będą prowadzone dalsze rozważania tej pracy.
[369] Ktoś mógłby oczywiście w tym miejscu postawić pytanie, czy fenomenologia Heideggera daje środki by zapytać o jakiś konkretny fenomen, na przykład o odsyłające do sfery etycznej morderstwo. Odpowiedź trzeba tu szkicować bardzo ostrożnie, bowiem morderstwo, choć z całą pewnością może zostać uznane za fenomen, to stanowi coś określonego przedmiotowo. Choć fenomenologia Heideggera nie bada takich fenomenów, nie uniemożliwia umieszczenia ich w strukturze sensowności *Dasein*. Pytanie o morderstwo musiałoby przede wszystkim wskazać na określoną realizację sensu odniesienia, w tym wypadku odniesienia do innego jestestwa, które pozwala ukonstytuować się takiemu byciu-czym, które umożliwia dopiero coś takiego jak morderstwo.

metody jest redukcja. Wyraża się ona w tym, że choć pytanie o bycie „kieruje się zrazu i w sposób konieczny na byt, […] potem ulega *w określony sposób odwróceniu* od tego bytu *i skierowaniu wstecz na jego bycie*" (PPF, 25; GA 24, 28–29). Ponieważ bycie jest zawsze byciem bytu, filozofia musi dysponować bytem, by móc zapytać o jego bycie, ale ze względu na to, że interesuje ją tylko jego bycie, musi ona odwrócić swoje spojrzenie od bytu i zwrócić się ku dynamice tego, co czyni go bytem. Rozumienie bytu zostaje w ten sposób zredukowane do rozumienia bycia.

Drugi element metody może się wydawać zaskakujący, ponieważ nazywa go Heidegger fenomenologiczną konstrukcją. W *Byciu i czasie* niemiecki filozof twierdzi przecież, że badanie aprioryczne „nie ma […] nic wspólnego z konstrukcją" (BiC, 64; SuZ, 50)[370]. Do tej pory odrzucaliśmy odczytywanie myśli Heideggera w terminach konstrukcji, ponieważ budzi ona jednoznaczne skojarzenia z wtórnym wobec faktyczności, teoretycznym kładzeniem stabilnych podstaw dla filozoficznego gmachu. Choć pojęcie to wyraźnie odstaje od tendencji Heideggerowskiego zamysłu, musimy spróbować podążyć za znaczeniem, które autor *Bycia i czasu* mu przypisuje: „bycie nie staje się tak dostępne jak byt, nie znajdujemy go po prostu, lecz wymaga ono […] ukazania go spojrzeniu w wolnym projekcie. To projektowanie z góry bytu na jego bycie i struktury tego bycia nazywamy *konstrukcją fenomenologiczną*" (PPF, 25–26; GA 24, 29–30). Konstrukcja ujawnia się jako ruch uzupełniający redukcję, bowiem odwrócenie się od bytu nie polega na zamknięciu oczu na byt, lecz na zobaczeniu go w świetle jego bycia. Choć może się wydawać, że przesunięcie akcentu z konstrukcji na projekt niewiele zmienia, mamy tu do czynienia z krokiem fundamentalnym, ponieważ projekt jest istotową strukturą rozumienia i nie ma nic wspólnego z teoretyzowaniem. Oznacza on umieszczanie bytu w horyzoncie bycia, które jest równoznaczne z takim otwarciem tego horyzontu, które pozwala pojawić się bytowi[371]. Gdy Heidegger mówi o konstrukcji, nie chodzi mu o teoretyczną rekonstrukcję struktur bycia na podstawie bytu, ale o spojrzenie na byt przez pryzmat jego bycia, które odsyła do takiego zrozumienia jego bycia, które pozwala mu być tym, czym on jest i tak, jak on jest.

Spójrzmy jeszcze na nieco dłuższy passus odnoszący się do problematyki konstrukcji w książce *Kant a problem metafizyki*:

[370] Trzeba jednak zaznaczyć, że już w tym tekście mówi też coś przeciwnego uznając egzystencjalną analitykę za ontologiczną konstrukcją (BiC, 251, 472; SuZ, 197, 375–376).
[371] Szczegółowa problematyka ta zostanie omówiona w § 9.

> Ponieważ rozumienie […] jest nie tylko pewnym typem poznawania, ale przede wszystkim stanowi podstawowy moment egzystowania w ogóle, musi wyraźnie dokonywać projektowania, zwłaszcza tego w pojmowaniu ontologicznym, musi być z konieczności konstrukcją.
>
> „Konstrukcja" nie oznacza tu jednak dowolnego wymyślania sobie czegoś. Stanowi ona raczej projektowanie, w którym zarówno uprzednia orientacja, jak też i rozwój projektu muszą być z góry określone i zagwarantowane. […] Każda konstrukcja w ontologii fundamentalnej weryfikuje się poprzez to, co jej projekt pozwala widzieć, tzn. poprzez sposób, w jaki przywodzi ona jestestwo ku jego otwartości, pozwalając jego wewnętrznej metafizyce się ujawniać (*da-sein*) (KPM, 259; GA 3, 232–233).

Filozofii nie chodzi po prostu o poznanie bycia, ale o jego zrozumienie. W ontologii ma ono przybrać formę konstrukcji, co jednak nie oznacza kreatywności, ale nakaz podążania za tym, co zostało wskazane. Autor *Bycia i czasu* nawet słowem nie wspomina w tym miejscu o formalnym wskazaniu, ale wydaje się, że *implicite* korzysta z koncepcji, którą wcześniej wypracował. Jego celem jest bowiem doprowadzenie do rozumienia, które podąży za tym, co zostało wcześniej wydobyte. Takie rozumienie jest więc w pewnym sensie skonstruowane, skrojone pod wskazanie, ale dopiero zrozumienie, czyli przyswojenie otwartości we wskazany sposób pozwala na weryfikację tego, co wcześniej dostrzeżone i zadane do zrozumienia przez wskazanie. Sama wskazówka musi się trzymać tego, co w toku destruującej formalizacji wydobyte, ale każde jej przyswojenie postępuje naprzód i prowokuje do dalszej destrukcji tego, co zostało zrozumiane. Przyswajanie nie tylko podejmuje na nowo to, co wyrwane z zamaskowania, ale zarazem samo w zamaskowanie popada:

> Skończoność jestestwa – rozumienie bycia – *tkwi w zapomnieniu*. Zapomnienie to nie jest przypadkowe i przejściowe, ale kształtuje się z konieczności i ciągle. Wszelka konstrukcja ontologii fundamentalnej, mająca za cel odsłonięcie wewnętrznej możliwości rozumienia bycia, musi w trakcie projektowania wydzierać zapomnieniu to, co zostało ujęte w projekt (KPM, 260; GA 3, 233).

Konieczność zapomnienia bycia to konieczność jego zamaskowania przed codziennym spojrzeniem. Fenomenologia, która celuje w zdjęcie tej zasłony musi liczyć się z tym, że każdy zrealizowany projekt pozostaje z tyłu i jeśli chce ona udostępniać to, co w nim otwarte, musi go na nowo powtórzyć, rozbijając zamknięcie, w które projekt pogrążył to, co udało mu się otworzyć. W ten sposób konstrukcja jako ruch samego projektu stanowi dopełnienie redukcji, która najpierw przekroczyła byt, by możliwe stało się w konstrukcji zrozumienie jego bycia.

Z łatwością można się w tej współpracy dwóch elementów doszukać trzeciego, dobrze nam już znanego – destrukcji. Jak mówi Heidegger:

> […] w skład pojęciowej interpretacji bycia i jego struktur, tzn. w skład redukcyjnej konstrukcji bycia wchodzi *destrukcja*, tzn. krytyczna rozbiórka tradycyjnych i zrazu niezbędnych do stosowania pojęć, docierająca do źródeł, z których zostały one zaczerpnięte. Dopiero dzięki destrukcji ontologia może sobie w pełni zapewnić fenomenologicznie rzetelność swoich pojęć (PPF, 27; GA 24, 31).

Przypomnijmy, że pojęciowa interpretacja wcale nie oznacza ograniczenia filozoficznej pracy do słów. Są one depozytariuszami ruchu sensu i dlatego fenomenologiczna hermeneutyka zwraca się właśnie ku nim. Robi to na sposób destrukcji, czyli poprzez takie „rozmontowanie" sensu, które odsłania jego ukryte założenia, pozwalając dotrzeć do rdzenia sensotwórczej aktywności. Choć Heidegger, tak w *Byciu i czasie*, jak w *Podstawowych problemach fenomenologii* mówi o destrukcji tradycji, nie chodzi mu o pracę na historycznym materiale, ale na własnym rozumieniu *Dasein*: „destrukcja nie odnosi się do przeszłości, jej krytyka dotyczy «dnia dzisiejszego»" (BiC, 29; SuZ, 22). Krytyce nie poddajemy przeszłości, ale teraźniejszość, dzisiejsze własne *Dasein*, które uległo zakrywającym założeniom (GA 17, 119), przez co nie jest w stanie zrozumieć sensu, który tkwi w przekazanych w tradycji pojęciach.

Trzech omówionych tu elementów metody nie należy ujmować jako następujących po sobie kroków. Raczej destrukcja towarzyszy tak redukcji, jak konstrukcji[372], które wzajemnie się uzupełniają i napędzają. Bez wykorzystania siły negatywności żaden z tych kroków nie byłby możliwy, ponieważ oba wymagają przekroczenia utrwalonej zrozumiałości bycia przynależnej do powszedniego funkcjonowania. Reasumując, opisany tutaj trzyelementowy ruch metody fenomenologicznej odpowiada wcześniejszym ustaleniom w zakresie metodyczności Heideggerowskiej filozofii. U jego podstaw leżą te same założenia, które fundowały mechanizm formalnego wskazywania, tym razem jest on jednak wyrażony całkowicie innym językiem i rezygnuje z odwołania do specyficznej filozoficznej formalizacji.

Żadna z wersji opracowania metodycznego charakteru filozofii nie pozwala nam na rozstrzygnięcie kwestii jej ontologicznego statusu. Nie jest to sprawa błaha, ponieważ utożsamienie ruchu filozofii z pewną tendencją bycia, innymi słowy, odczytanie go jako sposobu bycia, pozwala na zapytanie o to, czy można w ogóle mówić o filozofii jako pewnej ontycznej, konkretnej czynności wykonywanej przez człowieka, a z kolei sprowadzenie ruchu filozofii do bytowego działania prowokuje postawienie pytania o stosunek takiego działania do innych ludzkich działań, takich jak na przykład: nauka, uświadomienie czy poznanie. W wypowiedziach Heideggera, które odnoszą się do tej problematyki panuje nieład. Bez trudu znaleźć można fragmenty wzajemnie się wykluczające, choć możliwe wydaje się też wskazanie pewnego klucza interpretacyjnego, łagodzącego (a być może nawet usuwającego) te sprzeczności. Wydaje się, że do tej sytuacji doprowadziło początkowe uznawanie filozofii za ontyczną możliwość człowieka, bez wyraźnego postawienia pytania o jej sposób bycia. Zmusiło to Heideggera do odczytywania filozofii w perspektywie jej relacji z nauką, poznaniem

[372] F.W. v. Herrmann, *Hermeneutik…*, *op. cit.*, s. 152.

i teorią oraz poszukiwania jakiejś pośredniej drogi. Spróbujemy teraz przybliżyć ten niespójny obraz filozofii obecny w jego wykładach i publikacjach z lat 20.

Pierwszym tropem, za którym podążymy będzie pytanie o związek filozofii z poznaniem. W wykładzie z 1923 r., zatytułowanym *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, Heidegger pisze, że filozofia jest „sposobem poznawania, w którym faktyczne *Dasein* bezwzględnie odrywa się z powrotem ku sobie" (HF 25; GA 63, 18)[373]. Niewiele zmienia podkreślenie kilka stron wcześniej, że w wypadku hermeneutyki i jej przedmiotu – faktyczności – nie mamy do czynienia ze standardową relacją zachodzącą między ujmowaniem przedmiotu a samym przedmiotem (HF, 21; GA 63, 21). Wszak sam ów sposób ujmowania wypływa z tego, co ujmowane i temu służy. Jeszcze mocniej wybrzmiewa ów poznawczy charakter filozofii w wykładzie z 1928 r., gdzie można przeczytać, że „filozofia jest w swej najgłębszej postawie najbardziej radykalnym, najbardziej uniwersalnym i najbardziej ścisłym pojęciowym poznaniem" (GA 26, 22). Widzieliśmy już, że pojęciowość i uniwersalność filozofii nie oznaczają żadnego uogólnienia, co wydaje się poświadczać również rozwinięcie przytoczonego fragmentu, w którym Heidegger dodaje, że filozofowanie, choć musi pozostawać w medium ścisłej pojęciowej wiedzy, wcale nie oznacza takiego przyswajania tej wiedzy, z jakim spotykamy się w naukach. Nie podważa to jednak poznawczego charakteru filozofii, ale stanowi raczej przesłankę za odróżnieniem poznania filozoficznego od naukowego, na które Heidegger zwraca uwagę już w wykładzie z przełomu 1920/21 r. (FŻR, 18; GA 60, 16). Poznanie naukowe ma bowiem przez swoje uogólnianie wyprowadzać poza faktyczność życia, a – jak pamiętamy – zabiegi filozofii mają do niej z powrotem prowadzić. To wszystko niewiele jeszcze mówi o istocie samego filozoficznego poznania. Na pewną wskazówkę możemy jeszcze natrafić w wykładzie z przełomu 1929/30 r., w którym Heidegger z jednej strony uznaje filozofię za poznanie istotowe (GA 29/30, 231), a z drugiej bardzo wyraźnie podkreśla, że „żaden poznający w żadnej chwili nie stoi koniecznie tak mocno na krawędzi błędu, jak filozofujący" (GA 29/30, 29). Wiedza filozofii ma być zupełnie inna od wiedzy nauk, ma być „unoszeniem się między pewnością i niepewnością" (GA 29/30, 28). Czy takie poznawanie, które stoi wręcz w opozycji do tego, co zwykle epistemologia rozumie przez poznanie, może być jeszcze nazywane poznawaniem?

Przytoczone fragmenty pokazują bardzo wyraźnie, że Heidegger z jednej strony chce przyznać filozofii charakter poznawczy, z drugiej próbuje go na różnorakie sposoby ograniczyć i przeinterpretować. Trudno przecież twierdzić, że czytelnik *Bycia i czasu* czy jakiegokolwiek

[373] Przekład zmodyfikowany.

innego tekstu filozoficznego niczego nie poznaje i nie zdobywa jakiejś wiedzy, z drugiej jednak strony nie wydaje się, by można było w tym wypadku mówić o poznaniu naukowym, które od wieków stanowi ideał wszelkiego poznawania (również filozoficznego). Zaś dla Heideggera poznanie filozoficzne występuje przeciwko wiedzy absolutnej i oczywistej, a za cel stawia sobie coś odwrotnego: obudzić niepewność, rozchwiać, wyrzucić z dobrze znanych torów. Wiąże się to przede wszystkim z tym, że przedmiot tego poznania nie daje się określić treściowo. „Filozofia nie jest żadnym nastawieniem na treść, która jest ujmowana w realizacji filozofowania" (GA 59, 171), mówi Heidegger w 1920 r. Przedmiotem filozofii nie może być nic innego jak fenomen ujęty we wszystkich kierunkach swojego sensu. Jednak i w tym wypadku należy być ostrożnym, ponieważ taki fenomen daje się ująć jako przedmiot tylko formalnie, co i tak wydobywa go, zdaniem Heideggera, ze sfery, do której istotowo przynależy (FŻR, 37–38; GA 60, 35–36). Uczynienie z fenomenu po prostu przedmiotu poznania (choćby filozoficznego) pozbawia go istotowej dynamiki. W *Byciu i czasie* Heidegger pisze, że „poznawanie to *modus* bycia jestestwa jako bycia-w-świecie; ma ono ontyczne ufundowanie w tym właśnie ukonstytuowaniu bycia" (BiC, 78; SuZ, 61). Wskazywaliśmy już, że dla Heideggera człowiek zawsze żyje w świecie, co nie oznacza fizycznego przebywania wśród innych bytów, lecz zażyły związek z tym, co znaczące. Poznanie jest wobec tej zażyłości wtórne, a nawet zaburza ją i zatrzymuje. Czy tak samo jest też w przypadku poznania filozoficznego? A jeśli uznamy, że w poznawaniu możliwość odnoszenia się do tego, co nas otacza może „stać się zadaniem i jako nauka przejąć przywództwo nad byciem-w-świecie" (BiC, 80; SuZ, 62), to czy możemy zasadnie powiedzieć, że poznanie filozoficzne również ma się przekształcić w naukę? Zwróćmy uwagę na to, jak szybko zapytanie o poznawczość filozofii doprowadziło do problemu jej naukowości. Najpierw wyłoniła się kwestia ujmowania przedmiotu tego poznania, ale nawet przywołanie jego specyfiki nie rozwiązało problemu, lecz szybko skierowało rozważania w stronę nauki. Wydaje się, że kwestia poznania nie została przez Heideggera wystarczająco sproblematyzowana, a rozsiane po jego tekstach wzmianki silnie wiążą ją z problematyką myślenia naukowego. Chcąc poprowadzić nasze zapytywanie dalej, musimy podążyć za tą wskazówką.

Choć o naukowości filozofii Heidegger mówi w wielu tekstach, to samą filozofię utożsamia *explicite* z nauką najwyraźniej w *Podstawowych problemach fenomenologii*. Wydaje się, że wykład ten wyznacza apogeum Heideggerowskiego zafascynowania naukowością myślenia filozoficznego, choć już w *Byciu i czasie* przyznaje wprost, że „wzięta rzeczowo fenomenologia jest nauką o byciu bytu – ontologią" (BiC, 47; SuZ, 37). Krótko mówiąc, Heidegger opisuje tu fenomenologię jako poznawczą postawę wobec rzeczywistości, która

czyni swoim przedmiotem sam ruch powstawania sensu tej rzeczywistości. Chociaż Heidegger, tak jak w przypadku omawianej wyżej problematyki poznania filozoficznego, próbuje odróżnić naukowość filozofii od tej, która cechować ma pozostałe nauki – podkreślając na przykład, że „filozofia jako nauka o byciu z gruntu różni się swoją metodyką od każdej innej nauki" (PPF, 24; GA 24, 28) – faktem pozostaje, że obstaje on przy uznawaniu jej za naukę, co musi prowadzić do określonych konsekwencji. Jedną z nich jest – co pokazało się już w analizie poznania – położenie nacisku na wyodrębnienie jej przedmiotu. Nie można przecież wyobrazić sobie nauki, która nie ma przedmiotu.

W wykładzie z 1927 r. Heidegger bezpośrednio przyznaje, że filozofia ma uprzedmiotawiać bycie:

> Podstawowy akt uprzedmiotowienia, czy to bytu, czy bycia, pełni – niezależnie od zasadniczej odmienności obu przypadków – funkcję projektowania *explicite* tego, co wstępnie dane, na to, z uwagi na co to coś *już* było projektowane w przednaukowym doświadczaniu lub rozumieniu. Jeśli bycie ma być uprzedmiotowiane, jeśli rozumienie bycia ma być możliwe jako nauka w sensie ontologii – jeśli w ogóle ma istnieć filozofia, to w wyraźnym projekcie musi być odsłaniane to, z uwagi na co zrozumienie bycia jako rozumienie projektowało już bycie przedpojęciowo (PPF, 303; GA 24, 399)[374].

Uprzedmiotowienie bycia jest możliwe tylko dzięki wcześniejszemu rozumieniu bycia i samo zarazem umożliwia w ogóle filozofię rozumianą jako naukę o byciu. Co ciekawe, w tym miejscu Heidegger wyodrębnia uprzedmiotowienie bytu i bycia, wskazując tym samym, że ani byt, ani bycie nie muszą być przedmiotami, ale że stają się nimi prawdopodobnie dopiero dla poznania czy nauki. Fragment ten pozwala zarazem zinterpretować uprzedmiotowienie z tym fragmentem metody, który autor *Bycia i czasu* nazwał fenomenologiczną konstrukcją. W obu przypadkach chodzi bowiem o wyraźne – jak podkreśla Heidegger – zaprojektowanie pewnego sposobu bycia. Cały problem polega jednak na tym, że – abstrahując w tym miejscu od sensu, który niesie ze sobą słowo „wyraźny" – taki projekt ma już charakter raczej odprzedmiotowienia niż uprzedmiotowienia. Przecież gdy przyswajamy jakiś sposób bycia, który wcześniej został nam wskazany, od razu przestaje on być tylko „przedmiotem" rozważania, a my tracimy wobec niego dystans. W przeciwnym razie musimy dopuścić możliwość projektowania teoretycznego, które nie wymusza na nas przyswojenia wskazanej otwartości i przemiany nas samych. Kłóci się to jednak z tym, co podkreśla sam Heidegger, mówiąc, że „podanie znaczenia […] nie gwarantuje już widzenia fenomenu, który ono wyraża" (GA 20, 214). Nie wystarczy przeczytać i „zrozumieć" to, co pisze autor *Bycia i czasu*, ale

[374] Przekład zmieniony. Bogdan Baran użyte w tym fragmencie kilkukrotnie *entwerfen* tłumaczy jako „rzutować", ale *Entwurf* już jako „projekt". Konsekwentnie, zgodnie z lekcją *Bycia i czasu*, oddaję *entwerfen* przez „projektować". Również *woraufhin*, które tłumacz oddaje jako „na co", przekładam jako „z uwagi na co".

trzeba podążyć za wskazaniem, by w odpowiedni sposób przyswoić bycie. Gdy Heidegger mówi o uprzedmiotowieniu w taki sposób, że czyni je sednem postępowania filozoficznego, wyraźnie oddala się od tego, co sam wcześniej proponował i przybliża się do filozofii teoretycznej, przeciw której w najwcześniejszych latach głośno protestował. Czy cena za naukowość filozofii nie jest nazbyt wysoka? A z drugiej strony czy filozofa nienaukowa i nieteoretyczna jest w ogóle możliwa?

W wykładzie z 1919 r. Heidegger ogłasza, że „hegemonia tego, co teoretyczne musi zostać przełamana" (GA 56/57, 59). Wyraźnie wskazuje przy tym, że nie chodzi mu o ogłoszenie prymatu tego, co praktyczne, ponieważ – jak słusznie zauważa von Herrmann – sam ten podział ma już naturę teoretyczną[375]. Zdaniem Heideggera to, co teoretyczne odsyła z powrotem do tego, co przedteoretyczne i dlatego musi zostać poddane destrukcji, która odsłoni jego przedteoretyczne źródło. Jednak kilka lat później, w *Podstawowych problemach fenomenologii*, niemiecki filozof napisze wyraźnie, że „filozofia jest teoretyczno-pojęciową interpretacją bycia, jego struktur i jego możliwości" (PPF, 15; GA 24, 15). Radykalność tego sformułowania jest uderzająca, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że zaledwie dwa lata wcześniej, w wykładach w Kassel, pisał: „możliwość teoretycznego badania powstaje tu dopiero przez określone przestawienie. Mogę się przestawić, gdy przegląd zatroskania przerywam i pozwalam powstać czystemu rozglądaniu się (*Umsehen*): *theoria*" (KV, 138). Filozofia nigdy przedtem nie była przez Heideggera ujmowana jako czyste oglądanie niszczące zaangażowanie. Przegląd zatroskania, o którym tu mowa nie oznacza po prostu praktycznej postawy, ale zażyłość ze światem, z sensem, w którym żyjemy. Ta intymna więź jest przez teorię przerywana, a to, co dotąd było tak bliskie staje się wyobcowane i odległe. Dlatego też to, co zostaje uczynione przedmiotem teoretycznego badania zostaje zarazem wyrwane ze swojego kontekstu i może być rozważane w mniejszym czy większym odizolowaniu. W wykładzie z przełomu 1929/30 r. Heidegger wskazuje też na związek teorii z poznawaniem *ón* jako *aeì ón* (ἀεὶ ὄν) (GA 27, 177), czyli poznawaniem, które pyta o to, co będące jako zawsze będące. Teoria ma dostarczać wiedzy najwyższej, niezależnej od każdego kontekstu i niezmiennej. Takie poszukiwanie nie tylko wydaje się zaprzeczeniem tego, co Heidegger do tej pory mówił o filozofii, ale również powoduje specyficzne uobecnienie przedmiotu badania.

Komentatorzy słusznie zauważają, że filozofia jako nauka o byciu nie jest w stanie spełnić swojego zadania, ponieważ to, co czyni swoim przedmiotem wymyka się jej przez

[375] *Ibidem*, s. 18.

uprzedmiotowienie[376]. Teoria, poprzez wyizolowanie swojego przedmiot z immanentnego mu kontekstu zrozumiałości, narzuca mu określony sposób bycia. Widzi ona bowiem tylko to, co obecne i nie jest w stanie postawić pytania o coś, co ma inny sposób bycia. W ten sposób teoria blokuje filozofię, która w obecności rozpoznaje tylko jeden z możliwych sposobów bycia i pragnie dotrzeć do źródła różnorodności bycia. Heidegger, pozwalając swojej drodze zwrócić się w stronę nauki, sam zaprzecza własnym postulatom. Choć w 1920 r. mówi wyraźnie, że „formalne wskazanie ma wewnątrz filozofii nieodzowne znaczenie, które może stać się zrozumiałe tylko wtedy, gdy formalne wskazanie i to, co poprzez nie wskazane nie jest hipostazowane i uczynione celem i przedmiotem filozoficznego rozważania" (GA 59, 85), to w perspektywie wypowiedzi z 1927 r. ta deklaracja wydaje się nieaktualna. Język, którym posługuje się w tych latach Heidegger stanowi solidną przesłankę za postawieniem mu zarzutu hipostazowania bycia[377]. Można oczywiście uznać, że jest to tylko kwestia języka i że „paradoksalnie, Heidegger próbuje zaprojektować rodzaj nieuprzedmiotowiającego uprzedmiotowienia: biorąc faktyczne życie jako przedmiot [i zarazem – M.W.] nie odbierając mu witalności poprzez naukowe, teoretyczne uprzedmiotowienie"[378], jednak język nie jest czymś neutralnym, co pozostaje bez wpływu na to, o czym mówi. Sam jest zresztą dostosowany do bytu, ale z uwagi na to, że niesie w sobie jego zrozumiałość, jest również przestrzenią, w której bycie znajduje schronienie. Dlatego destrukcja musi wychodzić od języka i tylko w jego obszarze może dotrzeć do dynamiki bycia skrywającej się pod powierzchnią każdego słowa oznaczającego byt. W ten sposób działa formalne wskazanie, które nie mówi o byciu, ale, posługując się sformalizowanymi terminami, które w potocznym języku mogą odnosić się do bytu, odsyła do sfery ontologicznej, nie czyniąc jej jednak przedmiotem.

Celem aktualnych rozważań nie jest podważenie wykazanej już wcześniej tezy o występowaniu w *Byciu i czasie* koncepcji formalnej wskazówki, ani zanegowanie źródłowo fenomenologicznego charakteru myślenia tego okresu (wliczając w to *Podstawowe problemy fenomenologii*). Chodzi raczej o to, by pokazać, że opisywany tu etap Heideggerowskiego myślenia o filozofii od początku jest ślepą uliczką, która blokuje ruch jego myśli. Zupełnie inną kwestią jest to, czy *Bycie i czas* musi zostać odczytane przez pryzmat uobecniania. Günter Figal uznaje, że hermeneutyka faktyczności musi być teorią, a jej perspektywą badawczą musi być

[376] Zob. np. D.O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept…*, *op. cit.*, s. 208–209, O. Pöggeler, *Heideggers Neubestimmung…*, *op. cit.*, s. 147–148.
[377] Z zarzutem tym możemy się spotkać w: K. Sipowicz, *Heidegger: degeneracja…*, *op. cit.*, s. 65. Przy czym Sipowicz czyni z tego zarzutu klucz do odczytania wczesnego i późnego Heideggera, ja widzę w nim rykoszet, który trafił w Heideggera na skutek przyjętego języka.
[378] S.M. Campbell, *The Early…*, *op. cit.*, s. 36.

obecność, ponieważ w inny sposób nie byłaby ona w stanie zapewnić sobie niezbędnego dla postawy badawczej dystansu[379]. Figal słusznie przy tym podkreśla, że Heidegger, stawiając pytanie o narzędzie, czyli byt poręczny, którego sposób bycia nie polega na byciu obecnym, w chwili przeprowadzania analizy się nim nie posługuje. Przecież filozof, pytając o bycie danego narzędzia, nie używa go i raczej trudno domagać się – trawestując Nietzschego – filozofowania młotkiem. Choć niepodważalny jest wymóg dystansu wobec tego, o co pytamy, to w tym wypadku wydaje się, że Figal ma rację tylko połowicznie, ponieważ pytanie o bycie narzędzia nie dotyczy tak naprawdę posługiwania się konkretnym młotkiem, ale przyswojonej w odpowiedni sposób otwartości bycia. Nie chodzi o to, że musimy używać jakiegoś narzędzia, by rozumieć jego bycie, jest raczej odwrotnie – musimy rozumieć jego bycie, by móc się nim posługiwać. Opisanie używania młotka nie musi go uobecniać, tak jak nie robi tego opowiadanie o chłopie, który wbija gwoździe. Młotek w opowieści Heideggera wcale nie jest wyrwany z kontekstu zrozumiałości, mamy tu raczej szkic sytuacji, w której możemy przyswoić otwartość w określony sposób. Konkretne narzędzie wraz ze swoimi przedmiotowymi określeniami nie ma tu znaczenia, chodzi bowiem tylko o tę otwartość. Jak już wcześniej zaznaczyliśmy, realizacja formalnego wskazania polega na przyswojeniu wskazanej otwartości, a nie na odniesieniu się do konkretnej, przedmiotowo określonej rzeczy[380]. Wydaje się, że obecność wcale nie musi wyznaczać perspektywy badawczej filozofii Heideggera. Trzeba stale mieć w pamięci, że formalne wskazanie, posługując się słowami odnoszącymi się do czegoś, co zwykle zostało już uprzedmiotowione, próbuje na nowo odkryć skrytą w nich dynamikę sensu i pozwala ją w realizacji ponownie przyswoić. Działa ono przeciw uprzedmiotowieniu, a to, do czego odsyła nie może być traktowane jako coś obecnego, o czym można niezobowiązująco porozmawiać. To samo można powiedzieć o fenomenologii *Bycia i czasu*, choć język, którego używa tam Heidegger może prowadzić do wskazanych wyżej nieporozumień. Wydaje się, że mariaż filozofii i nauki, wraz z implikowanym przez niego uprzedmiotawianiem i teoretycznym uobecnianiem tego, o co pyta, prowadzi do wypaczenia myślenia filozoficznego. Heidegger – jak zaraz zobaczymy – zdaje sobie z tego sprawę dość szybko i już nigdy do tej idei nie wraca.

[379] G. Figal, *Wie philosophisch…*, *op. cit.*, s. 168.

[380] To samo dotyczy wspomnianego już przykładu z morderstwem – nie musimy kogoś zamordować, by fenomenologicznie przyswoić otwartość, która umożliwia popełnienie morderstwa. Nie jest tutaj istotne treściowe określenie, rozróżnienie pobicia od morderstwa itp. Chodzi o określone odniesienie i jego realizację. Może się wtedy okazać, że popełnienie morderstwa jest możliwe tylko przy niewłaściwej realizacji tego odniesienia, która oznacza raczej zasłonięcie naszego przyswajania otwartości. W ten sposób zrozumienie morderstwa mogłoby się domagać właśnie niepopełniania go.

Wydaje się, że zwłaszcza jeden charakter bardzo mocno łączy namysł filozoficzny z naukowym – ścisłość. Wiele wskazuje na to, że to właśnie ona pozwala Heideggerowi od najwcześniejszych lat kariery określać filozofię jako naukową, mimo jednoczesnego radykalnego oddzielania jej od nauki[381]. To oczywiste pokłosie Husserlowskiego postulatu filozofii jako ścisłej nauki, który szedł u autora *Badań logicznych* w parze z podaniem odrębnych kryteriów ścisłości filozoficznej i naukowej. Podobnie postępuje Heidegger, który uznaje, że „pojęcie i sens *ścisłości* są źródłowo filozoficzne, a *nie* naukowe; tylko filozofia jest źródłowo ścisła; cechuje się ścisłością, wobec której wszelka ścisłość nauki jest tylko pochodna" (FŻR, 13; GA 60, 10)[382]. Heidegger dokonuje w tym miejscu osobliwego zabiegu, ponieważ ścisłość, która zwykle jest uznawana za wyznacznik naukowości, zostaje w tym fragmencie wyprowadzona z charakteru samej filozofii. Pierwotnie ścisła ma być bowiem filozofia, a dopiero wtórnie nauka, co wskazuje na pochodność myślenia naukowego, które wywodzić się ma z filozoficznego. Charakteryzując ścisłości filozofii, mówi autor *Bycia i czasu*, że „jest pewną wychodzącą poza wszelką naukową ścisłość eksplikacją (*Explikation*), [służącą temu – M.W.] by wznieść bycie zatroskanym w jego stałym odnowieniu do faktyczności *Dasein* i by aktualne *Dasein* ostatecznie uczynić niepewnym" (GA 59, 174). Ścisłość jako eksplikacja jest dbałością o bliskość ze źródłowością. Wydobywa i rozwija to, co w zatroskaniu dostępne, by dotrzeć tam, skąd ono pochodzi. Nie może dziwić, że Heidegger kładzie duży nacisk na tak rozumianą ścisłość – wskazuje w ten sposób, że tylko stałe dążenie ku rzeczom samym może czynić zadość myśleniu filozoficznemu. Ponieważ rzeczy same są sposobami bycia, nie można ich przyswoić teoretycznie i przedmiotowo, stąd trzymanie się blisko źródłowości wymaga destrukcji wyobcowanego w toku faktycznego życia sensu i destabilizacji komfortu, który jestestwo w ten sposób osiągnęło. Na tym polega ścisłość filozofii. Gdy Heidegger na przełomie 1928/29 r. pyta o istotę nauki, powraca też kwestia jej ścisłości. Zostaje ona odróżniona od dokładności (*Exaktheit*) i określona jako „charakter przyswojenia przedmiotowej adekwatności (*Gegenstandsangemessenheit*) poznania" (GA 27, 44–45). Przedmiotowa adekwatność czy odpowiedniość jest następnie powiązana z klasyczną definicją prawdy jako dostosowania myśli do rzeczy (*adaequatio intellectus ad rem*). Tak rozumiana ścisłość również wskazuje na troskę o bliskość, ale tym razem z określonym przedmiotem badania. W ten sposób oba rodzaje ścisłości okazują się przyleganiem do czegoś, przebywaniem w bliskości, tyle że jedna i druga mają skrajnie odmienny charakter. W przypadku ścisłości filozoficznej chodzi o doprowadzenie do określonej otwartości bycia, w

[381] Zob. np. GA 59, 170–171.
[382] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

przypadku naukowej – do samego bytu. Według Heideggera ta druga jest nie tylko zależna od pierwszej, ale i przez nią umożliwiona. Problematyka ścisłości pozwala nam teraz dotrzeć do punktu zwrotnego w myśleniu o relacji między filozofią i nauką. Okazuje się bowiem, że to nie filozofia ma być określana przez pryzmat nauki, ale odwrotnie – nauka ma zawdzięczać swoją naukowość filozofii. By postąpić krok naprzód w swoich rozważaniach, Heidegger musi zmienić perspektywę – musi zapytać o istotowy charakter bycia nauki i filozofii.

W *Byciu i czasie* niemiecki fenomenolog przyznaje, że „naukom jako zachowaniom człowieka przysługuje sposób bycia tego bytu (człowieka). […] Badanie naukowe nie jest jedynym ani najbliższym temu bytowi możliwym sposobem jego bycia" (BiC, 16; SuZ, 11). Z jednej strony zostaje tu wyróżniony ontyczny charakter nauki, który zostaje określony jako zachowanie, działanie człowieka, z drugiej zaś mamy tu próbę przejścia do pytania o jego sposób bycia. W § 69 swojego *opus magnum* Heidegger powraca do tematu, podając egzystencjalne pojęcie nauki i uznając ją za „*modus* bycia-w-świecie, który byt bądź bycie odkrywa lub otwiera" (BiC, 449; SuZ, 357). Nauka zostaje opisana jako modus bycia-w-świecie, choć – zgodnie z pierwszym fragmentem – jest to modus pochodny, niepierwotny. Heidegger kładzie nacisk na konieczność przemiany sposobu rozumienia, które w nauce nie jest ograniczone do najbliższego otoczenia i zarazem zawęża swoje pole zainteresowania do tego, co obecne. Choć w *Byciu i czasie* zostaje w pewnym stopniu opracowany sposób bycia nauki, pozwalający uznać ją za pewne rozumienie bycia, to na gruncie tych ustaleń nie można jeszcze zadowalająco rozstrzygnąć pytania o związek tego sposobu bycia ze sposobem bycia filozofii (mimo utożsamienia jej z nauką). Dla celu niniejszego badania ważne jest tylko zwrócenie uwagi na dwoistość nauki: z jednej strony chodzi tutaj o pewne zachowanie człowieka, z drugiej o sposób bycia tego zachowania – taką modyfikację rozumienia, która ogranicza się do tego, co obecne.

Dalsze rozstrzygnięcia przynosi dopiero wykład z przełomu 1928/29 r., noszący tytuł *Wprowadzenie do filozofii*, w którym Heidegger wyraźnie stawia pytanie o różnicę między nauką i filozofią. Jeśli chodzi o naukę, zostają jej przypisane dwa istotowe charaktery. Przede wszystkim „naukowe poznanie, poznanie tego, co zastane, jest określonym rodzajem ontycznego poznania" (GA 27, 201). To kluczowa, zawarta już *implicite* we wcześniejszych rozważaniach nad nauką teza, pokazująca, że nauka celuje w byt, zakładając już z góry jakieś rozumienie bycia. O tyle istotne jest podkreślenie tego charakteru, że stanowił on będzie jeden z kluczy pozwalających na wskazanie istotowego odróżnienia nauki od filozofii. Filozofia nie może być nauką, skoro nie pyta o byt, ale o bycie. Można by oczywiście zaprotestować i zarzucić tokowi naszego wywodu pewne niekonsekwencje, ponieważ od początku analiz tego

rozdziału podkreślana była konieczność uwzględnienia bytu w pytaniu filozofii. Jednak stosunek do bytu w przypadku nauki i filozofii jest skrajnie różny – filozofia byt redukuje do bycia, a nauka pyta o byt biorąc pod uwagę tylko jego określenie treściowe. Jeśli chodzi o drugą istotową cechę nauki, to „jest ona zawsze [nauką – M.W.] o określonym obszarze, nigdy o bycie w całości" (GA 27, 212). Nauka jest ograniczona do konkretnego regionu bytowego i nie pyta o podstawę możliwości ukazywania się różnych regionów. Filozofia, przeciwnie, będzie pytała po pierwsze o bycie, które określa byt, po drugie o byt w całości, czyli byt pojmowany od strony owego „w całości", które pozwala dopiero ujawnić się bytowi jako temu, co tylko w tej całości uczestniczy i jako taki może zostać treściowo odróżniony od innego podobnego sobie bytu. Wskazane cechy nauki jako pewnego zachowania *Dasein* są możliwe – tak jak już wskazaliśmy w poprzednim akapicie – tylko na gruncie rozumienia bycia. Nauka jest bowiem, podobnie jak techniczne manipulowanie (*Hantierung*), ontycznym odnoszeniem się do bytu (GA 27, 201). Heideggera nie interesuje tu w ogóle oddzielenie nauki jako postawy teoretycznej od jej praktycznej odpowiedniczki (zdaje on sobie doskonale sprawę z tego, że nawet teoretyczna postawa jest w pewnych aspektach praktyczna i na odwrót), ale tylko wskazanie na jej nakierowanie na byt. Pozwala mu to poprowadzić granicę pomiędzy nauką a filozofią.

W omawianym wykładzie filozofia zyskuje całkowicie nowe określenie: „filozofia jest filozofowaniem" (GA 27, 25). To ostatnie nie może przy tym być ujmowane jako obojętne i neutralne dla człowieka zachowanie, ale raczej jako coś, co przynależy do niego istotowo – „być człowiekiem oznacza już filozofować" (GA 27, 3). Prowadzi to Heideggera do uznania, że choć filozofia może pozostawać dla ludzkiego bytu skryta, to zarazem będzie „objawiać się w micie, religii, poezji, nauce, nie będąc rozpoznaną jako filozofia" (GA 27, 3). Nie oznacza to zrównania wspomnianych obszarów ludzkiego bytu z filozofowaniem, ale raczej wskazanie na to, że w każdym z nich dochodzi ono już w jakiś sposób do głosu. By odpowiedzieć na pytanie o to, dlaczego tak się dzieje, trzeba zwrócić się w stronę sposobu bycia, który leży u jego podstaw. Rdzeń filozofowania odnajduje Heidegger w transcendowaniu, które zaraz po ukazaniu się *Bycia i czasu* staje się jednym z kluczowych terminów jego filozofii. Jego sens nie odsyła jednak – zgodnie z tradycyjnym znaczeniem – do wyjścia poza świadomość, do świata transcendentnego, ale wskazuje na istotowy ruch projektu rozumienia, odpowiadający za przekroczenie bytu ku byciu. U podstaw filozofowania leży zatem rozumienie ujęte w perspektywie swojego ruchu transcendencji. Podobnie jest również w przypadku nauki i każdego ludzkiego działania, które musi się opierać na jakimś zrozumieniu bycia, jednak w wypadku filozofowania relacja to będzie wyglądała zupełnie inaczej, ponieważ to ono samo zostanie określone jako transcendowanie.

Na tym jednak nie kończą się ustalenia autora *Bycia i czasu*, ponieważ filozofowanie ma być specyficznym transcendowaniem, wyraźnym. Już kilkukrotnie podkreślaliśmy tę „wyraźność", która przypada w udziale filozoficznemu pytaniu o bycie, ale teraz Heidegger próbuje ten aspekt uściślić, szukając jego źródła w sferze ontologicznej: „wyraźne transcendowanie jako filozofowanie jest powtarzającym zapytywaniem siebie o bycie bytu; bycie jako takie odpytać oznacza próbować je pojąć. Filozofowanie pyta o pojęcie tego, co zawsze już rozumiemy" (GA 27, 216–217). We fragmencie tym spotykamy się z potwierdzeniem naszej dotychczasowej wykładni problematyki filozoficznej metody, jednak dzięki przeniesieniu tego zagadnienia na poziom ontologiczny, pytanie może poczynić krok naprzód. Wiemy już, że próba pojęcia bycia nie oznacza teoretycznego zabiegu, ale takie przygotowanie sytuacji, które pozwoli przyswoić wskazywaną otwartość. Tym razem celem jest ontologiczne ugruntowanie tej możliwości.

Filozofowanie jako wyraźne transcendowanie Heidegger określa następnie jako pojęciowe wypracowanie transcendencji i opisuje w następujący sposób:

> To jednak nie oznacza teraz: w filozofowaniu staje się transcendencja celowym tematem, tak jak nauka czyni zastany obszar, choćby roślin, przedmiotem badania. Nie mówimy: filozofowanie jest badaniem transcendencji, lecz: filozofowanie jest wyraźnym transcendowaniem. Wypracowanie problemu bycia i świata nie opisuje transcendencji jako czegoś w pewien sposób obecnego; nie opisuje jej, ponieważ jej nie może opisać a nie może, ponieważ transcendencja nie pozwala się opisać, o ile transcendencja nie jest niczym, co mogłoby być zastane (*vorliegen könnte*) jak przedmiot nauki.
>
> Pojęciowe wypracowanie transcendencji jest rozumiejącym wykształceniem samego transcendowania, jest w sobie realizacją transcendowania, a mianowicie [transcendowaniem – M.W.] prawłasnego (*ureigener*) rodzaju. Bowiem transcendencja dzieje się w każdym *Dasein* jako takim. Tu jednak chodzi o dopuszczenie dziania się transcendencji z jej podstawy i w niej. Ona ma „się ukazać", nie jak jakiś obecny, dający się opisać obraz, ale sprowadzić transcendencję do fenomenu, do ukazywania się, oznacza przede wszystkim pozwolić jej wykształcić się w podstawie jej istoty (GA 27, 395).

Na początku tego obszernego fragmentu nacisk zostaje położony na to, że wyraźne transcendowanie jako pojęciowe wypracowanie transcendencji nie oznacza ani jej tematyzowania, ani opisania. Ostatecznie zostaje tu porzucona wizja filozofii jako nauki, która ma czynić bycie przedmiotem czy choćby tematem. Opis filozoficzny wcale nie opisuje bycia, a raczej – co możemy dopowiedzieć mając w pamięci rozważania poprzedniej części – zapewnia kierunek, który wskazuje na otwartość bycia i stawia przed możliwością jej przyswojenia. Pojęciowe wypracowanie transcendencji wcale nie jest czymś różnym od samej transcendencji, ale samą (zawsze już dziejącą się w jestestwie) transcendencją, która poprzez to wypracowanie staje się jawna. Przypomnijmy sobie opisywaną w § 4 mechanikę bycia, która polega na tym, że bycie poprzez rozumiejące przyswajanie staje się fenomenem, staje się jawne

– to nie zasługa ludzkiego działania, ale samego bycia. Z jednej strony mamy ruch samego bycia, które poprzez transcendencję jest przyswajane i w ten sposób ujawniane, a z drugiej strony ruch bycia, który przeciwdziała temu przyswajaniu i prowadzi do zatrzymywania dynamiki rodzącego się sensu. Filozoficzne dopuszczenie dziania się transcendencji otwiera na rzeczywistość, która do tej pory pozostawała dla życia skryta, chociaż cały czas dostępne były prowadzące do niej drogi. Filozofowanie jako działanie opiera się właśnie na tych drogach, kieruje się ku byciu poprzez destrukcję tego, co owe drogi zasłania i tylko pozwalając zrozumieć daną rzeczywistość we wskazany sposób, odsłania i ujawnia bycie. Nie ma innej drogi do bycia jak przez zrozumienie bytu w jego byciu.

Ujęcie filozofii jako transcendencji jest powtórzeniem metodycznej drogi opisanej za pomocą trzech etapów w *Podstawowych problemach fenomenologii*: redukcja odsłania się tu jako przekraczanie bytu prowadzące ku byciu, które okazuje się zarazem projektowaniem tego bytu na jego bycie, czyli konstrukcją. Z kolei by transcendencja została dopuszczona do dziania się z własnej podstawy, potrzebna jest destrukcja, która pozwala bytowi stanąć w otwartości jego bycia. Cała filozoficzna metoda jako podążanie za rzeczami samymi ukazuje się teraz jako wyraźne transcendowanie – przekraczanie bytu, które pozwala mu ukazać się w takich szatach sensu, które dotąd pozostawały skryte, chociaż zarazem były już dostępne.

Jak teraz oddać stosunek nauki i filozofii? Niech odpowiedź będzie krótka: filozofia nie jest ani nauką, ani nie jest naukowa. Nie oznacza to zarazem, że „będzie ona nienaukowa, jeśli nienaukowa oznacza: wykraczająca przeciwko normom i metodom nauki. Nie [jest – M.W.] nienaukowa, ponieważ nie [jest – M.W.] też «naukowa»" (GA 27, 16). Filozofia nie może być określana od strony nauki i dlatego wykracza poza dychotomię naukowa – nienaukowa. Już w wykładzie z poprzedniego semestru mówi Heidegger, że „z gruntu niedorzeczne jest wyrażenie «filozofia naukowa», ponieważ filozofia leży przed wszelkimi naukami" (GA 26, 231)[383]. Innymi słowy, filozofia nie powinna być określana od strony nauki, ponieważ wtedy byłaby ujmowana przez pryzmat tego, co ona sama dopiero umożliwia. Filozofia „jest bardziej źródłowa niż każda nauka, ponieważ wszelka nauka jest zakorzeniona w filozofii, z której dopiero wypływa" (GA 27, 17). W ten sposób filozofia odsłania się nie tylko jako różna od nauki i wobec niej uprzywilejowana, ale zarazem zostaje z nią bezpośrednio związana. Nosi przecież ona w sobie źródło samej naukowości. Właśnie to bycie źródłem nie pozwala na to,

[383] Być może cytowany właśnie wykład z 1928 r. należałoby uznać za przełomowy dla Heideggerowskiego myślenia o związkach filozofii z nauką. Przytoczony fragment pochodzi z końcowej części wykładu, podczas gdy na samym początku Heidegger utrzymuje jeszcze, że filozofia jest nauką o byciu (GA 26, 16).

by filozofię określać jako naukę, czy choćby jako pra-naukę (*Ur-wissenschaft*) (GA 27, 18)[384]. Ujęcie filozofii jako filozofowania oznacza, że „filozofia musi się określać z samej siebie" (GA 27, 15), a nie z czegoś wobec niej zewnętrznego czy wtórnego. Ponieważ filozofowanie jest ruchem samego bycia, pozwala ono zrozumieć również to, co nazywamy filozofowaniem jako ontycznym działaniem. Jako takie, działanie to stanowi grunt, na którym opiera się nauka. Nie chodzi tu jednak o jakiś konkretny zestaw treściowo określonych czynności, a raczej o człowieka filozoficznego, który pozwala narodzić się człowiekowi nauki.

Pojmowana w ten sposób, filozofia przestaje być jedną z akademickich dziedzin, a staje się istotowym charakterem ludzkiego życia. Jak przyznaje Theodore Kisiel, „filozofia jest bardziej formą życia na skraju wyrażenia niż nauką"[385]. Przez ujęcie filozofowania jako istotowego sposobu bycia Heidegger czyni je podstawą określenia każdego ludzkiego działania. Oznacza to, że filozofowanie jest niezbędne do tego, żeby człowiek egzystował i że wszystko, co robi zawsze uczestniczy już w jakimś stopniu w filozofowaniu. Oczywiście można tu zapytać, czy naprawdę człowiek potrzebuje filozofii do wbijania gwoździa w ścianę. Wydaje się, że codzienne życie nie wymaga żadnego dodatkowego namysłu, by móc się ujawnić[386]. W tym miejscu nie chodzi jednak o to, że posługiwanie się określonym narzędziem wymaga namysłu nad sposobem jego bycia, ale że faktyczność, nasze powszednie rozumienie bycia potrzebuje tego, co nazwaliśmy filozofowaniem, a co wcale nie musi zostać nazwane namysłem. Przy wbijaniu gwoździa wskazane jest przecież coś zupełnie przeciwnego – zapomnienie o wszystkim innym i pełne skupienie na wykonywanej czynności. Ale sam fakt, że powinniśmy zrezygnować w tej chwili z filozofowania, żeby nie uderzyć się młotkiem w palec, wskazuje na jego mimowolną obecność w tym działaniu. Filozofowanie nie musi przyjmować formy myślenia o byciu czy o bycie jako takim, ale jest ruchem, który stale zwraca nas ku niepewności i nieabsolutności sensu, nieustannie poszerzając rozumienie rzeczywistości. Nie stapia się też ono z tłem faktyczności, ale raczej stale się poza nie wybija, choć to właśnie z niej wyrasta i do niej powraca. Jest raczej ciągłym budzeniem się z naiwności, które stale oddycha pełną piersią „za naszymi plecami" i które stale w tę naiwność popada. Filozofia ma nas skłaniać ku wsłuchaniu się w bycie, ma pozwolić mu się ujawnić i dlatego,

[384] To bezpośrednie odżegnanie się od koncepcji filozofii jako pra-nauki, którą Heidegger zaproponował w GA 56/57 skłoniło mnie do tego, by przyjąć zupełnie inną strategię interpretacyjną od von Herrmanna, który uważa, że filozofię określoną w *Byciu i czasie* i *Podstawowych problemach fenomenologii* jako naukę można odczytać przez pryzmat tego wczesnego określenia filozofii jako pra-nauki, które ma zapobiegać uprzedmiotowieniu i uobecnieniu, które cechują „zwykłe" nauki (zob. np. W.F. v. Herrmann, *Hermeneutik…*, *op. cit.*, s. 67–68). Choć tendencja ta z całą pewnością jest żywa na każdym etapie wczesnej myśli Heideggera, jednak zarazem za niebezpieczne trzeba uznać każde określanie filozofii przez pryzmat nauki, niezależnie od wspomnianej tendencji.
[385] T. Kisiel, *The Genesis…*, *op. cit.*, s. 59.
[386] Zob. F.W. v. Herrmann, *Hermeneutik…*, *op. cit.*, s. 133.

choć chcemy o niej zapomnieć, gdy posługujemy się młotkiem, to potrzebujemy jej, bo bez niej nie bylibyśmy w stanie zrozumieć sytuacji, w której zachodzi konieczność użycia młotka. Może i konkretna, przedmiotowo określona czynność jej nie wymaga, ale potrzebuje jej sama faktyczność, która leży u podstaw tej czynności. „Im bardziej uczy się człowiek rozumieć świat w całości, doświadcza, że to rozumienie nie jest tu oto tak po prostu (*ohne weiteres*) […]. Rozumienie potrzebuje stałego i szczególnego trudu, który z góry musi być ponoszony przez źródłową skłonność ku rzeczom" (GA 27, 22). Filozofia nie jest niepotrzebnym człowiekowi wymysłem, ale wymogiem, które stawia przed nim jego bycie, jest siłą, która prowadzi jego rozumienie rzeczywistości.

Można teraz zapytać, czy droga filozoficzna samego Heideggera może w ogóle zostać odczytana jako takie filozofowanie? Niektórzy komentatorzy ograniczają się do ujmowania sensu Heideggerowskiej filozofii jako uświadamiania bycia[387] i trudno polemizować z tym, że autor *Bycia i czasu* rzeczywiście swoim czytelnikom bycie uświadamia. Tyle że do uświadomienia bycia wcale nie trzeba wiele, wystarczy przeczytać *Bycie i czas*, a być może uda się zrealizować cel po przeczytaniu pierwszych pięćdziesięciu stron. Samo uświadomienie nie wystarcza do tego, by bycie przyswoić, a nawet może przy tym w pewnym stopniu przeszkadzać, gdy uczyni z bycia przedmiot poznania, o którym można pisać i opowiadać. Jeśli bowiem *Bycie i czas* ma służyć jakiemuś poznaniu, to powinniśmy powiedzieć wprost, że chodzi o poznanie naszego własnego bytu, które staje się możliwe przez przyswojenie otwartości, na którą wskazuje Heidegger. Ale, co trzeba jednocześnie podkreślić, do tego wcale nie musimy znać *Bycia i czasu*. Wszak „filozofia nie jest wcale domeną zarezerwowaną dla zawodowych filozofów"[388] i niewykluczone, że prostemu człowiekowi, który nigdy nie odwiedził uniwersyteckiej sali, uda się obudzić w sobie filozofowanie w stopniu, który niedostępny jest filozofom akademickim (choć Heidegger należał z pewnością do wyjątkowych filozofów, to jednak był bezapelacyjnie związany z uniwersytetem i zaznajomiony z filozoficzną tradycją). *Bycie i czas* jest tylko wyrazem tak pojmowanego filozofowania.

Powyższe ustalenia czynią też zasadnym pytanie, czy Heidegger, pojmując filozofię w ten sposób, nie próbuje umknąć przed jakąkolwiek krytyką[389]? Czy formalne wskazanie może zostać odrzucone na podstawie jakiegoś kryterium? Przypomnijmy sobie jednak, że rdzeniem samej fenomenologii jest autokrytyka, która jest wymuszana przez to, że każde bytowe

[387] Zob. np. G. Figal, *Wie philosophisch…*, s. 163, S.G. Crowell, *Husserl, Heidegger…*, *op. cit.*, s. 141.
[388] W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 81.
[389] Pytanie takie stawiają (jednocześnie odpowiadając na nie negatywnie) np.: C.A. Corti, *Zeitproblematik…*, *op. cit.*, s. 55, C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 11.

działanie zapomina o źródle, z którego wypływa, co wiąże się z tym, że badania fenomenologii muszą być przez badacza każdorazowo powtarzane i na nowo przyswajane. Omylność formalnego wskazania może się wiązać przede wszystkim z niedostatecznością destrukcji. Trzeba się przy tym zgodzić, że u Heideggera brak kryterium epistemologicznego, co wiąże się ze specyficzną strukturą tekstu, który pomyślany jest jako formalnie wskazujący, a nie treściowo poznawczy. Wymusza to zupełnie inną drogę do przyswojenia tego, co wypowiadane. Problematyczność ewentualnego odrzucenia fenomenologii wiąże się przede wszystkim z tym, że nie jest ona traktowana jako zewnętrzna metoda, ale jako sposób bycia, jako tendencja, skłonność ku rzeczom samym. Z tego powodu nie jest ona jedną „filozofią" obok innej, ale raczej – jak wskazaliśmy na początku tego paragrafu – to każda „filozofia" jest fenomenologiczna, nawet jeśli nie zdaje sobie z tego jasno sprawy. Podważenie takiego ujęcia może się dokonać tylko na jej gruncie, przez ciągle postępującą destrukcję i zdejmowanie zasłon, które do tej pory pozostawały w ukryciu[390]. Dlatego też musimy zgodzić się z tym, że konkretne ustalenia Heideggera mogą zostać na gruncie zaproponowanej przez niego metody odrzucone[391]. Droga do odpowiedzi na pytanie o bycie rozwija się bowiem niezależnie od tego, czy jest ono artykułowane w taki sposób, w jaki robi to Heidegger. Pytanie to nie jest „dowolne i z zewnątrz dodane człowiekowi" (GA 26, 18). Heidegger nie był pierwszym (i jedynym) filozofem, tylko dlatego, że jako pierwszy postawił je tak wyraźnie. Pytanie o bycie rozbrzmiewa w ludzkim bycie ciągle, czy człowiek tego chce, czy nie. Bycie przyciąga ku sobie, a filozofowanie jest wyrazem jego zaangażowania w siebie. Tym samym, filozoficzna postawa nie ma wiele wspólnego z logicznym tyranem, ale jest raczej Platońskim *érōs* (ἔρως) (GA 58, 263).

Rozważania tej części paragrafu pozwoliły nie tylko ująć istotową różnicę oddzielającą filozofię od nauki, ale poprzez odsłonięcie sposobu bycia filozofii zapewniły również możliwość zinterpretowania dzieła samego Heideggera jako wyrazu ruchu samego bycia. Słusznie zwraca się czasami uwagę na stopienie egzystencjalnej i metodologicznej płaszczyzny w filozofii niemieckiego fenomenologa[392], jednak sposób, w jaki obecne jest ono w myśli autora *Bycia i czasu* nie prowadzi do pomieszania obu płaszczyzn, ale raczej pozwala na sprowadzenie konkretnych kroków postępowania do ich źródła w rozumieniu bycia – metoda jest tu elementem egzystencji. Przy czym owo stopienie wcale nie czyni tych kroków

[390] Możliwość krytyki zewnętrznej opierać się może na odrzuceniu podstawowego założenia Heideggera, zgodnie z którym bycie jest przestrzenią sensowności.
[391] Za potwierdzenie tego zdania może służyć choćby analizowane w tej części zrównanie filozofii z nauką.
[392] C.A. Corti, *Zeitproblematik…*, *op. cit.* s. 251.

nietykalnymi, ale, przeciwnie, naraża je na stałe wykorzenienie i zmusza do nieustannego korygującego powtarzania. W tym sensie nie może zostać utrzymany obraz Heideggera jako pierwszego (i być może jedynego) filozofa, który zapytał o bycie. Jego filozofię cechuje raczej radykalizm i taka ścisłość (trzymanie się rzeczy samych), które pozwoliły na wyeksplikowanie pytania filozofów jako pytania o bycie. To wcale nie użycie słowa „bycie" jest dla tej myśli kluczowe, ale raczej odsłonięcie rozległości obszaru zrozumiałości ludzkiej rzeczywistości. Namysł Heideggera nie stoi ani poza tradycją filozoficzną, ani nie próbuje poza nią wyjść, lecz czyni ją żywiołem swojego ruchu. Filozofia autora *Bycia i czasu* jest tylko utrwalonym wyrazem filozofowania, a on sam nie szuka na swojej drodze wiernych akolitów, lecz pozostawia wskazówki, które mają pozwolić nie tyle przejść jego drogę, co odszukać swoją własną. W tym sensie filozofowanie nie może być metaforycznie zobrazowane przez prokrustowe łoże, ponieważ nie ma ono dopasowywać na siłę tego, ku czemu się kieruje do założonego schematu, ale ma rozsadzać schemat, by pozwolić dziać się sensowi.

Analizy tego paragrafu przebyły długą drogą. Pierwsze pytanie dotyczyło fenomenologii i jej hermeneutycznego charakteru. Okazało się, że fenomenologia, wstępnie identyfikowana przez Husserla za pomocą postulatu bezzałożeniowości, musi być odczytana z perspektywy swojej fundamentalnej założeniowości, by nie zatracić fundującej ją tendencji ku rzeczom samym. Założeniowość ta ma charakter ontologiczny i jest istotową cechą samego ruchu fenomenologii, który można też odczytać jako demaskowanie, które nigdy nie ma końca. Takie rozumienie fenomenologii staje się możliwe dzięki spostrzeżeniu, że rdzennym charakterem ludzkiego sposobu bycia wcale nie jest naoczność, ale interpretujące rozumienie. Bycie nie ma być oglądane i utrwalane, ponieważ proces jego odsłaniania i przyswajania ma charakter rozumienia. Dlatego fenomenologiczny ruch ku byciu jako rzeczy fenomenologii musi być hermeneutyką. Ta ostatnia nie jest już przy tym pojmowana jako teoria interpretacji, ale jako ruch rozumienia, który poprzez interpretujące demaskowanie pozwala dotrzeć do otwartości.

Opisywana w drugiej części paragrafu formalna wskazówka i leżąca u jej podstaw specyficzna formalizacja pozwoliły ukazać cel Heideggerowskich zabiegów. Nie jest nim bowiem po prostu uświadomienie bycia, ale zrozumienie go. Formalizacja nie polega na uogólnieniu i wydobyciu treściowo określonej formy danego znaczenia, ale na eksplikacji kierunków jego konstytucji (treści, odniesienia i realizacji), co sprawia, że formalnie wskazujące pojęcie otwiera drogę pozwalającą na przyswojenie pełnego sensu. Przy czym takie pojęcia wcale nie zmuszają do rozumienia tego sensu, ale pozostawiają drogę otwartą, nie zmuszają, a zachęcają. Podjęcie wskazania nigdy nie jest neutralne, zawsze zaczyna się od podważenia samego siebie i swojego rozumienia rzeczywistości. Tak pojmowana filozofia

wywołuje zawrót głowy, wprawia w zakłopotanie i dręczy swoją nieustępliwością komfortowe życie. Taka charakterystyka musi – co widzieliśmy w ostatniej sekcji – skutkować istotowym oddzieleniem filozofii od nauki, która zmierza przecież w kierunku wprost przeciwnym – ku pewności, stałości i niepodważalności. Jednak tak jedną, jak drugą cechuje to samo dążenie do rzeczy samej, choć w przypadku nauki ta skłonność przybiera formę wyrwania z dynamiki konstytucji sensu, podczas gdy filozofia próbuje wszystko, co wypadło z obszaru tej dynamiki, na powrót do niej wcielić. Właśnie ta bliskość i zażyłość z samą otwartością sprawia, że to filozofowanie jest rdzeniem nauki, a nie odwrotnie, że zatem to nie filozofię trzeba określać od strony nauki, ale naukę wyprowadzać z filozofii. Zarazem nie chodzi tu o to, by naukę określać teraz jako filozofię, ale raczej o to, by pokazać, że przynależną jej istotową tendencję zawdzięcza ona filozofowaniu.

Sposób, w jaki Heidegger podejmuje problematykę metody sprawia, że paragraf ten nie może zostać potraktowany jako dodatek do przewodzącego całej pracy pytania o rozumienie. Opowieść o metodzie jest fragmentem opowieści o narodzinach sensu, czyli fragmentem opowieści o samym rozumieniu. Nie jest to fragment dowolny, doklejony zaledwie do tego, co mogłoby być też opowiedziane bez niego, ale stanowi wręcz fundament samej opowieści, ponieważ pokazuje, w jaki sposób bycie pozwala do siebie dotrzeć i na jakich warunkach daje się wyeksplikować.

*

Analizy tego rozdziału ukazały najważniejsze założenia leżące u podstaw myśli Heideggera. Pierwszym krokiem było rozjaśnienie znaczenia, które kryje się za „byciem", terminem chyba najbardziej eksploatowanym przez autora *Bycia i czasu*. Zobaczyliśmy, że bycie, choć określać ma to, co będące (byt) jako będące (w jego byciu), nie może zostać zredukowane do tego, co zwykle nazywa się istnieniem, przez które Heidegger rozumie trwałą, niezależną od poznającego podmiotu, obecność. Bycie jest sferą, w której dzieje się sens całej rzeczywistości, a sens ten nie może zostać sprowadzony do jednego tylko sposobu bycia. Omówiliśmy też jawność (*resp.* fenomenalność) samego bycia, która umożliwia dopiero jawność wszelkiego bytu, docierając w ten sposób do problematyki powiązania zachodzącego pomiędzy byciem, bytem i rozumieniem. Byt bowiem jest przez Heideggera określany jako niezależny od rozumienia, a bycie jako możliwe tylko w nim. Nie chodzi jednak o to, że rozumienie decyduje o byciu, ale raczej o to, że tylko poprzez rozumienie bycie staje się jawne. Rozumienie jest sposobem, w jaki samo bycie daje się człowiekowi, więc choć bycie spełnia

się tylko w tym rozumieniu, to właśnie to ostatnie jest zdane na bycie, nie odwrotnie. Z kolei byt jest niezależny od rozumienia nie dlatego, że „jest" gdzieś niezależnie od bycia, które „jest" tylko w rozumieniu, ale dlatego, że właśnie jako takie musi zostać zrozumiane jego bycie. Namysł Heideggera dotyczy płaszczyzny sensowności, przez co tak bycie, jak byt mają swoje miejsce tylko w jej ramach, przy czym bycie odsyła do dynamiki tej płaszczyzny, a byt do jej utrwalenia, zabezpieczenia i zamknięcia. Nie oznacza to, że traci on przez to kontakt z byciem, ale że stale daje okazję do ponownego wprawienia w ruch tej dynamiki, która pozwoliła mu się ukonstytuować. Właśnie dlatego pytanie o bycie z konieczności wychodzi od bytu i próbuje odsłonić leżącą u jego podstaw sensowność.

Drugi etap rozważań tego rozdziału skupił się na tym wyjątkowym bycie, który ma być odpytywany w pytaniu o bycie. Tym bytem jest *Dasein*, ontyczne miejsce, w którym bycie wypływa i które z tego powodu jest samemu byciu potrzebne, bowiem tylko wtedy może dziać się bycie, tylko wtedy może być ujawniany byt w jego byciu. Choć bycie jest z takim miejscem nierozerwalnie związane, nie jest ono przez nie wytwarzane, ale pozostaje od niego zależne tylko w takim stopniu, w jakim samo mu na to pozwala. Sposób bycia *Dasein* polega na nieustannym podejmowaniu bycia i ujawnianiu bytu, do którego jestestwo może się odnieść (w tym też jego własnego). Dlatego *Dasein* należy postrzegać jako rozciągnięte między sferą ontyczną i ontologiczną, jako przestrzeń, w której rozgrywa się różnica ontologiczna. Takie umiejscowienie powoduje, że jestestwo jest rozdarte i gubi się w swoim ruchu ku otwartości bycia. Nie jest to przypadek czy niedoskonałość – bycie jako bycie bytu musi się za bytem skrywać, wypychać go przed siebie, zostawiać mu przestrzeń. Jako pierwszoplanowa postać, byt zasłania bycie, a *Dasein* zostaje uwikłane we wspomniane rozdarcie. Przy czym to rozdarcie nie jest dla jestestwa czymś przypadkowym, ale samym jego sposobem bycia. Jestestwo przyswaja otwartość bycia poprzez rozumienie, ale zawsze czyni to tak, że samą otwartość niejako zasłania tym, co i w jaki sposób zrozumiało. Wymusza to na nim nieustanne powtarzanie tego przyswajania i ciągłe spulchnianie sensu, do którego petryfikacji dopuściło.

Trzecim krokiem rozważań tego rozdziału było pytanie o sposób i możliwość realizacji pytania o bycie. Mimo ścisłego związku zachodzącego między byciem i bytem, rozciąga się przecież pomiędzy nimi nieprzekraczalna otchłań, która wymaga uwzględnienia, gdy chcemy zadać tak specyficzne pytanie. Bycie nie jest bytem, więc nie można pytać o nie tak, jak o byt. Wydaje się, że badanie bycia wymaga właściwych sobie metod i wyjątkowego języka, by nie uczynić z bycia bytu – takie pomieszanie niesie ze sobą wypaczenie istoty pytania i zapoznanie problematyki ontologicznej. Odpowiedzią na te problemy okazała się koncepcja formalnego wskazania, która poprzez odpowiednie opracowanie kluczowych terminów pozwala na

wskazanie pełnego fenomenu, który może zostać przyswojony. Pozwoliło to wyodrębnić cel, jaki stoi przed tekstami Heideggera. Nie jest nim bowiem zaznajomienie czytelników z byciem, co nieuchronnie prowadziłoby do uprzedmiotowienia bycia i pozbawienia go jego istotowego charakteru, ale wypchnięcie ich na własną drogę badania otwartości sensu własnej rzeczywistości. Filozofia nie jest nauką, ale jako filozofowanie staje się istotowym sposobem bycia człowieka, poprzez który rozumienie stale zgłębia otwartość bycia, która mu się udziela. Tym samym fenomenologii nie możemy postrzegać jako zewnętrznej metody dołączanej do ludzkiego funkcjonowania w świecie, ale jako tendencję bycia człowieka nakierowaną na to, co jawne i samą jawność.

W następnym rozdziale analiza podąży dalej za specyficznym byciem *Dasein*, by kontynuować badanie nad tym, co oznacza, że jest ono swoim „tu oto". Tym razem zapytamy jednak o to, dlaczego „tu oto" może być rozumiane tylko jako bycie-w-świecie. Będzie to kolejny krok na drodze do zrozumienia tego, w jaki sposób przyswajanie otwartości bycia pozwala ujawnić się temu, co będące.

Rozdział III – *Dasein* jako bycie-w-świecie

W poprzednich dwóch rozdziałach przynajmniej kilka razy spotkaliśmy się z określeniem podstawowego sposobu bycia jestestwa jako bycia-w-świecie. Do tej pory znaczenie tego fenomenu było rozjaśniane jedynie *ad hoc*, bez uwzględniania szerszego, w szczególności ontologicznego, kontekstu zapytywania. Pewnym wyjątkiem od tej reguły było powiązanie świata z sensem treści. Tego związku nie można jednak uznać za punktu wyjścia poniższych rozważań, lecz co najwyżej jako założenie, które stanie się w pełni zrozumiałe dopiero po rozjaśnieniu fenomenu świata. W tym miejscu może nam ono posłużyć jedynie jako wskazówka, pozwalająca już na początku wyznaczyć kierunek interpretacji. Celem niniejszego rozdziału jest odsłonięcie kolejnego aspektu konstytucji rozumienia rzeczywistości. Świat będzie ujmowany właśnie jako jeden z fundamentalnych aspektów tej konstytucji, a nie po prostu jako ontycznie określony zbiór rzeczy, do którego sami należymy. Dla Heideggera świat stanowi przynależną do jestestwa istotowo przestrzeń, w której konstytuuje się sens. Pozwoli to odczytać *Dasein*, które dosłownie znaczy przecież tyle co bycie-tu-oto, jako bycie-w-świecie, a sam świat jako strukturę, która daje wyraz temu tu-oto. Rozważania tego rozdziału ograniczą się nie tylko do pytania o rozumiany w ten sposób świat (§ 7). W jego drugim paragrafie (§ 8) zostanie poruszona kwestia rozumienia innych i ich znaczenia dla projektowania sensu świata. Pozwoli to pokazać, że sens otoczenia, w którym na co dzień żyjemy zawsze jest już dla nas w pewien sposób otwarty również przez innych i że z konieczności na tę otwartość jesteśmy zdani. Ukaże się tu również fundamentalna tendencja *Dasein* do poprzestawania na tym, co zostało już zrozumiane i utrwalania założonej już wykładni, którą Heidegger określa jako Się (*das Man*).

§ 7 Świat

Rozważania niniejszego paragrafu zostaną rozłożone na dwie części. Pierwsza z nich ograniczy się do analizy fenomenu świata rozumianego przez pryzmat świata otoczenia i jego istotowej struktury, zidentyfikowanej jako oznaczoność. To ujęcie jest decydujące dla *Bycia i czasu*[393], jednak nie może zostać uznane za jedyne i ostateczne, o czym zaświadczają słowa samego Heideggera. Określenia przekraczające tę perspektywę staną się przedmiotem analiz

[393] Poza tym można je uznać również za dominujące w wykładach: *Prolegomena do dziejów pojęcia czasu* (GA 20), *Logika – pytanie o prawdę* (GA 21) oraz *Podstawowe problemy fenomenologii* (PPF/ GA 24).

drugiej części rozważań. Celem niniejszego paragrafu jest nie tylko ukazanie różnorodności i złożoności fenomenu świata oraz jego znaczenia dla fenomenu rozumienia na wczesnym etapie Heideggerowskiej drogi myślenia, ale również odczarowanie jego wykładni świata, która wciąż odczytywana bywa w duchu pragmatyzmu. Być może z powodu nacisku, jaki Heidegger kładł w *Byciu i czasie* na świat otoczenia, rozjaśniany przez niego fenomen świata stał się wręcz synonimem sfery praktycznego działania. Choć w swojej filozofii Heidegger bez wątpienia podkreślał wtórność teorii wobec praktyki, nie pozwala to jeszcze na utożsamienie praktyki ze sferą najbardziej podstawową. To, co nieteoretyczne czy przedteoretyczne wcale nie musi być identyfikowane z tym, co praktyczne – zwłaszcza, jeśli zostanie uwzględniony jeden z wniosków poprzedniego akapitu, zgodnie z którym podział na teorię i praktykę sam nosi na sobie piętno teorii. Innym problemem, któremu zostanie poświęcone miejsce w drugiej części tego paragrafu będzie kwestia tożsamości bytu w obliczu różnorodności jego bycia. Zagadnienie to w niewielkim stopniu dało o sobie znać przy okazji rozważań nad byciem (§ 4), gdy omawiana była rozmaitość sposobów bycia, która nie pozwala zredukować się do jednego, bazowego sposobu bycia. Opracowanie fenomenu świata zapewnia nowe możliwości dla dalszego badania kwestii ontologicznej różnorodności i jej związku z tożsamością konkretnego bytu.

A. Świat a oznaczoność

Pytanie o świat staje się punktem wyjścia analiz Heideggera, ponieważ zamiar ujęcia jestestwa w pełni jego sensu domaga się, by nie odcinać tego bytu od zrozumiałości, w której ono codziennie funkcjonuje, lecz przeciwnie, by pokazać je jako w tę zrozumiałość uwikłane i zaangażowane. Według Heideggera świat jest dla *Dasein* tak istotny, że zostaje włączony do egzystencjalnej struktury jestestwa, co wyrażać ma fundamentalny sposób jego bycia, który nazywa Heidegger byciem-w-świecie (*In-der-Welt-sein*). Powiązanie członów tego wyrażenia przy pomocy dywizów nie jest przypadkowe – wskazuje na jednolitość omawianego fenomenu i pozwala jednocześnie na wyodrębnienie jego konstytutywnych momentów. Uzyskujemy w ten sposób trzy charaktery: (1) „*w świecie*", (2) „*byt*, który zawsze jest w sposób bycia-w-świecie" (BiC, 69; SuZ, 53) oraz (3) *bycie-w*. Innymi słowy, wskazany poprzez wyrażenie „bycie-w-świecie" fenomen pozwala zapytać o tego, kto jest w świecie, o sam ten świat i o znaczenie samego bycia w nim. Tych momentów nie można od siebie oddzielać, ponieważ sens, który z osobna niesie każdy z nich, da się zrozumieć tylko w powiązaniu z sensem pozostałych. „Każde zwrócenie uwagi (*Hebung*) na jeden spośród tych momentów konstytutywnych oznacza przywołanie (*Mithebung*) pozostałych, a więc każdorazowo

widzenie całego fenomenu" (BiC, 69; SuZ, 53). Możemy tu znaleźć pierwszą wskazówkę, pozwalającą na ulokowanie świata w strukturze bycia *Dasein*. Świata nie da się bowiem nawet pomyśleć bez uwzględniania własnego bycia w nim. Dlatego też zanim przejdziemy do pytania o to, czym jest świat, przyjrzymy się samemu byciu-w, którego krótka analiza zapewni wprowadzenie w problematykę świata na kartach *Bycia i czasu*.

Pierwsza myśl, która może się narzucać, gdy pytamy o sens bycia-w, sugeruje, że chodzi o przestrzenne zawieranie się jednej rzeczy w innej, tak jak w sytuacji, w której mówimy o tym, że łyżka *jest w* szufladzie. Heidegger uważa jednak, że w takim wypadku mamy do czynienia nie z byciem-w, ale „byciem w…", przez którego „«w» rozumiemy stosunek do siebie bycia dwóch rozciągłych «w» przestrzeni bytów pod względem ich miejsc w niej zajmowanych" (BiC, 69; SuZ, 54). Oznacza to, że przyimek „w" może służyć do opisania przynajmniej dwóch różnych sytuacji. Po pierwsze może zostać użyty przy odnoszeniu się do przestrzennego zawierania się jednego bytu w innym, po drugie przy okazji opisywania odmiennego – póki co, bliżej nieokreślonego – stosunku, który jest według Heideggera bardziej źródłowy od tego pierwszego. „«W» wcale nie oznacza pierwotnie jakiejś przestrzennej relacji takiego typu; «*in*» («w») pochodzi od *innan*-, mieszkać, *habitare*, zamieszkiwać" (BiC, 70; SuZ, 54). Będący momentem bycia-w przyimek „w" odsyła do zażyłości i do zamieszkiwania, co w żadnym razie nie daje się sprowadzić do czysto przestrzennej relacji zawierania się jednej rzeczy w drugiej. Zamiast takiego neutralnego stosunku chodzi tu o bliskość, intymność, o zaangażowanie jestestwa w świat, w którym ono żyje.

Heidegger wymienia dla przykładu kilka sposobów bycia-w: obsługiwanie czegoś, stosowanie, podejmowanie czegoś, a nawet rozważanie (BiC, 73; SuZ, 56–57), które wyrażają nasze fundamentalne zatroskanie (*Besorgen*) o to, co napotykamy w świecie. To zatroskanie jest podstawową charakterystyką bycia-w. Widać tu wyraźnie, że choć Heidegger przeważnie powołuje się na praktyczne sposoby zajmowania się różnymi sprawami, to zatroskanie obejmuje w zasadzie każdy stosunek, w jaki możemy wejść z otaczającą nas rzeczywistością (włącznie z rozmaitego typu zaniechaniem czy rezygnacją). Pozwala to niemieckiemu filozofowi powiedzieć, że „zatroskanie" jest terminem, który „został wybrany nie dlatego, że jestestwo jest rzekomo zrazu i w znacznym stopniu ekonomiczne i «praktyczne», lecz dlatego, że bycie samego jestestwa ma zostać uwidocznione jako *troska*" (BiC, 73; SuZ, 57). Ta troska nie odsyła do ontycznego zabiegania o coś, na czym człowiekowi zależy, ale do ontologicznego ukonstytuowania wyrażającego nieustanne zabieganie *Dasein* o własne bycie, czyli o to, co określa go jako będący w określony sposób byt. Rzucający się w oczy priorytet praktycznych

postaw w codziennym życiu odzwierciedla tylko to ontologiczne zaangażowanie, które charakteryzuje sposób bycia jestestwa. Do niego odsyła również omawiane tu bycie-w.

Choć nadal nie jest jeszcze jasne, jak rozumieć świat, możliwe jest teraz wyciągnięcie wniosku, że bycie-w jako moment bycia-w-świecie nie powinno być ujmowane jako relacja między dwiema niezależnymi od siebie rzeczami, a być może w ogóle nie powinno być nawet rozumiane w kategoriach relacji, która wiązałaby dwa byty. W wykładzie z 1925 r. przyzna Heidegger: „właściwa korelacja świata i *Dasein* (jeśli można tu w ogóle mówić o korelacji, a nie jestem takiego zdania) nie jest korelacją impulsu i oporu czy […] woli i oporu, lecz *troski i oznaczoności*" (GA 20, 304). Po obu stronach tej „relacji" mamy zatem dwa sposoby bycia, które nie są ze sobą sztucznie połączone, ale z siebie wypływają i zawsze do siebie odsyłają[394]. Nie jest tak, że jestestwo musi dopiero wyjść w świat, który poprzez swój opór ogranicza jego – w innym wypadku nieograniczoną – wolę. Tę „korelację" nazywa też Heidegger faktycznością (GA 20, 304), z którą już się w toku tej pracy spotykaliśmy. Oznacza to, że u podstaw naszego powszedniego rozumienia bycia leży właśnie bycie-w-świecie, a właściwie, że ono wręcz jest samym tym powszednim rozumieniem bycia. Jestestwo jest w swoim świecie w ten sposób, że zarówno świat i jestestwo są od siebie nieoddzielne. „Jestestwo nigdy nie jest «najpierw» bytem niejako wolnym od bycia-w, który czasem miałby ochotę na nawiązanie «stosunków» ze światem" (BiC, 74; SuZ, 57). *Dasein* to w zasadzie ten „stosunek" ze światem i bez świata nie może ono w ogóle być. „O ile *Dasein* «jest» «tu oto», jest ono w jakimś świecie" (GA 21, 212) – być „tu oto" jest bowiem możliwe tylko jako bycie-w-świecie (co wcale nie przesądza o tożsamości „w-świecie" z „tu oto"). Nie ma najmniejszej potrzeby udowadniania istnienia świata, skoro zawsze już w nim jesteśmy, a nasz sposób bycia nie pozwala na opuszczenie go. Samo domaganie się takiego dowodu uznaje Heidegger – w nawiązaniu do Kanta – za skandal filozofii (BiC, 261; SuZ, 205). Mówiąc o świecie, niemiecki fenomenolog nie ma na myśli zewnętrznej sfery, do której świadomość próbuje się dostać, ale chodzi mu raczej o pewien wyróżniony obszar konstytucji sensu, który istotowo przynależy do naszego rozumienia bycia. Teraz należy o ów obszar zapytać, by spróbować rozjaśnić samo to, „w czym" jestestwo jako takie zawsze już żyje.

[394] Na gruncie filozofii Heideggera nie można mówić o paradoksie Bradleya, dającym wyraz problematyczności pojmowania takiego bytu jak relacja. Bradley wskazuje, że relacja, która ma łączyć dwa osobne człony sama też potrzebuje relacji, która połączyłaby ją z każdym członem z osobna, a każda z tych pomniejszych relacji potrzebuje następnych łączników i tak *ad infinitum*. Tutaj omawiamy charaktery jednolitego fenomenu, który dopiero pozwala wyłonić się poszczególnym członom, stąd wiązanie ich za pomocą relacji zawsze jest wtórne wobec wiązania ontologicznego.

Heidegger podaje cztery podstawowe znaczenia słowa „świat". (1) „«Świat» stosowany jest jako pojęcie ontyczne i oznacza wtedy ogół bytu, który może być obecny w świecie" (BiC, 83; SuZ, 64). Znaczenie to odsyła do najbardziej rozpowszechnionego i utrwalonego rozumienia świata, utożsamiającego go z sumaryczną całością obecnego bytu, która to całość obejmuje swoim zasięgiem również byt ludzki. Jest to pojęcie, które nie uwzględnia rozmaitości sposobów bycia, ale ogłasza hegemonię obecności, wszelki byt sprowadzając do jej wymiaru. (2) „«Świat» funkcjonuje jako termin ontologiczny i oznacza bycie bytu wymienionego w punkcie pierwszym" (BiC, 83; SuZ, 64). W tym wypadku nie chodzi już o ogół bytu, ale o samo bycie tego bytu. To pojęcie, zdaniem Heideggera, występuje w takich kontekstach jak świat matematyki, przyrody, fizyki, czyli daje podstawę do wyznaczania regionów bytu. Nie wiąże się ono z wyraźnym zapytaniem o bycie, ale raczej porusza się już w pewnym rozumieniu bycia określonego bytu i w taki sposób pozwala na ontologiczne wyodrębnienie jednego obszaru od innego. Nic nie przemawia za uznaniem, że pojęcie to wykracza poza rozumienie bycia jako obecności.

W przypadku następnego pojęcia, dochodzi już do znaczącej zmiany spojrzenia na badaną problematykę. (3) „«Świat» może być ponownie rozumiany w pewnym ontycznym sensie, teraz jednak nie jako byt, którym jestestwo z istoty nie jest i który może być spotykany w obrębie świata, lecz jako to «*w czym*» faktyczne jestestwo jako takie «żyje». «Świat» ma tu znaczenie przedontologicznie egzystencyjne" (BiC, 83; SuZ, 65). To kluczowe pojęcie świata, za pomocą którego Heidegger wykracza poza tradycyjne filozoficzne rozumienie. Z jednej strony mówi tu autor *Bycia i czasu* o bytowym pojęciu, z drugiej wskazuje jednak na to, że nie chodzi mu o byt, którym *Dasein* nie jest i który byłby spotykany wewnątrz świata. Wydaje się, że mamy tutaj takie samo rozumienie bytu, z którym spotkaliśmy się już przy okazji analizy bytowego charakteru jestestwa. Tak pojmowany świat jest ontyczną przestrzenią (co nie oznacza przestrzeni rozumianej fizycznie), którą jestestwo otwiera dla wkraczającego w nią bytu. Wśród wymienionych przez Heideggera przykładów takiego świata znajduje się świat publiczny i świat otoczenia. Nie chodzi tutaj ani o zbiór rzeczy, którymi się posługujemy, ani o ludzkie zbiorowisko, lecz o przestrzeń, w której żyje człowiek wśród innych ludzi i tego, co go otacza. To ona stanowi najbliższy wyraz tego, w jaki sposób rozumiemy bycie i bezpośrednio wpływa na to, jak pojmujemy samych siebie.

Czwarte i ostatnie pojęcie jest tym, do którego dąży Heidegger. (4) „«Świat» oznacza ontologiczno-egzystencjalne pojęcie *światowości*" (BiC, 83; SuZ, 65). Bezpośrednio wskazuje ono na sposób bycia świata i zarazem „oznacza strukturę konstytutywnego momentu bycia-w-świecie" (BiC, 82; SuZ, 64). Nic nie zmienia tu deklaracja Heideggera, zgodnie z którą

przyjmuje on „dla terminu «świat» znaczenie ustalone w punkcie trzecim" (BiC, 83; SuZ, 65), ponieważ deklaracja ta wyraża tylko tyle, że pytanie o świat musi wyjść od pewnego bytu, by dotrzeć do jego sposobu bycia[395]. W wypadku trzeciego pojęcia nie chodzi przecież o byt wewnątrz świata, ale o samą życiową przestrzeń jestestwa, która jest jego częścią. Dlatego też pytanie o świat wypytuje jestestwo zamieszkujące tę przestrzeń (3) o jego specyficzny sposób bycia (4), który czyni możliwym to zamieszkiwanie.

Ponieważ istotna jest bliższa charakterystyka przestrzeni życia *Dasein*, punktem wyjścia pytania o światowość zostaje uczyniony byt wewnątrzświatowy, ale taki, który jest jestestwu najbliższy, przez co zwykle jego ontologiczna wyjątkowość jest przeoczana. Heidegger identyfikuje ów byt jako narzędzie (*Zeug*). Celem takiego wskazania nie jest skupienie się na młotkach i gwoździach, z którymi mamy do czynienia przy niektórych domowych pracach, ale odsłonięcie ontologicznej charakterystyki bytu, z którym na co dzień obcujemy, nie zważając nawet na to, że mamy tu do czynienia nie z bytem obecnym, wyposażonym w dodatkowe właściwości, ale z bytem posiadającym zupełnie inny sposób bycia, który skrywa się, gdy tylko zmienia się perspektywa spojrzenia człowieka (choćby w takim przypadku, gdy stawiamy „filozoficzne" pytanie o to, w jaki sposób *naprawdę* jest dany przedmiot[396]). Rozpoczynając analizę sposobu bycia narzędzia zauważa Heidegger, że jest ono „z istoty «czymś do tego, ażeby…»" (BiC, 88; SuZ, 68). Owo „ażeby" (*Um-zu*) jest specyficzną strukturą, która sprawia, że narzędzie zawsze odsyła dalej, do innego bytu. Młotek służy przecież do tego, *ażeby* wbijać nim gwoździe, pióro do tego, *ażeby* nim pisać, łóżko do tego, *ażeby* na nim spać. Widać tu wyraźnie, że „w strukturze «ażeby» zawiera się pewne *odesłanie* czegoś do czegoś" (BiC 88; SuZ, 68)[397]. Każde narzędzie musi pozostawać w ścisłym związku z innym. Charakterystyka ta dotyczy płaszczyzny ontologicznej, nie ontycznej. Nie ma narzędzia, które nie służyłoby do czegoś i nie było zarazem powiązane z innymi narzędziami. Jeśli kubek służy do tego, ażeby napić się z niego herbaty, musi odsyłać zarazem do herbaty, wody, łyżeczki, a każdy z

[395] W wykładzie z 1928 r. Heidegger również wyróżnia cztery pojęcia świata, z których pierwsze, drugie i czwarte znaczenie pokrywa się w zasadzie ze swoimi odpowiednikami z *Bycia i czasu*, ale trzecie wydaje się inne. W 1928 r. nadal mowa jest w tym punkcie o ontycznym pojęciu, ale tym razem chodzi już o świat ludzi. Oba schematy różni przede wszystkim perspektywa (wyznaczona również przez to, że omawiany wykład wychodzi od historycznych pojęć świata), która sprawia, że zwłaszcza trzecie pojęcie wydaje się odsyłać do obszaru życia ludzkiego jako oddzielonego od naturalnego. W ten sposób trzecie znaczenie zostaje jako ontyczno-egzystencyjne odróżnione od pierwszego, pojmowanego jako ontyczno-naturalne (zob. GA 26, 231–232). Do takich konsekwencji podział zaproponowany w *Byciu i czasie* nie prowadzi.

[396] Po rozważaniach poprzedniego paragrafu wiemy już, że chodzi tu raczej o „filozofię", która choć jest możliwa dzięki autentycznej możliwości filozofowania i jej tendencji ku rzeczom samym, to zarazem bycie zasłania, zamiast je odsłaniać.

[397] Przekład zmodyfikowany. Tłumaczę *Verweisung* jako „odesłanie" zamiast jako „odniesienie", co podyktowane jest tym, że termin „odniesienie" był już w tej pracy używany w nieco innym znaczeniu i nie jest wskazane, by znaczenia te się pokrywały.

wymienionych elementów nosi w sobie analogiczną siatkę odesłań do tego, co nadaje sens jego użyteczności. Z tego powodu Heidegger mówi, że „nie «ma», ściśle biorąc, *jednego* narzędzia. Bycie narzędzia obejmuje zawsze całość narzędziową, w której owo narzędzie może być tym, czym jest" (BiC, 87–88; SuZ, 68). Narzędzie zawsze występuje w horyzoncie całości wiążącej je z innymi narzędziami i to ta całość funduje sensowność i zrozumiałość każdego takiego bytu z osobna.

Charakterystyka narzędzia jako bytu, który zawsze odsyła do czegoś innego pozwala odsłonić specyficzny sposób bycia narzędzia, który nazywa Heidegger poręcznością (*Zuhandenheit*) i który – zwłaszcza w *Byciu i czasie* – przeciwstawia obecności (*Vorhandenheit*)[398]. „*Poręczność jest ontologiczno-kategorialnym określeniem bytu takiego, jakim on jest «w sobie»*" (BiC, 92; SuZ, 71). Nie można powiedzieć, że byt „w rzeczywistości" jest tylko obecny, a dodatkowo może stać się czymś poręcznym. Narzędzie jest w inny sposób niż to, co obecne i nie jest to kwestia modyfikacji świadomości czy ujmowania, ale tego, w jaki sposób ów byt jest określony jako byt. To, co poręczne jest „w sobie" poręczne, tak samo jak to, co obecne jest „w sobie" obecne[399]. Sposób bycia narzędzia polega właśnie na tym, że odsyła ono zawsze do kolejnych bytów i jedynie przez nie może zostać treściowo określone. Trzeba tu bardzo wyraźnie podkreślić, że nie chodzi o zaplanowane przez wytwórcę przeznaczenie danej rzeczy, a o ontologicznie ujmowane relacje, kształtujące poręczność określonej rzeczy, które pozwalają narzędziu ujawnić się w jego specyficznym „ażeby". Przejście od narzędzia do problematyki świata staje się możliwe dzięki uwypukleniu tych relacji jako strukturalnej całości, która czyni możliwym ukazanie się narzędzia rozumianego jako część tej całości. Bowiem „świat jest tym, na podstawie czego coś poręcznego jest poręczne" (BiC, 106; SuZ, 83). Tak pojmowany, nie może on być interpretowany jako zbiór rzeczy poręcznych, ale raczej jako obszar, który pozwala na zawiązywanie się odesłań zachodzących między narzędziami i

[398] Użyte przez Heideggera słowa są ze sobą leksykalnie powiązane poprzez słowo *Hand* („ręka"), które stanowi rdzeń ich znaczenia. W wypadku poręczności, jako prefiks użyty jest przyimek *zu* („do") sugerujący, że to, co poręczne (*zuhanden*) jest tym, co pasuje „do ręki". Z kolei jeśli chodzi o obecność, prefiksem jest przyimek *vor* („przed"), co oznacza, że to, co obecne (*vorhanden*) jest tym, co znajduje się „przed ręką", czymś od niej oddalonym, do niej niedopasowanym.

[399] Nie zgadzam się przy tym z Jakubem Durajem, który twierdzi, że nie chodzi tu o określenie bytu, a przedmiotu odniesionego do „podmiotu" (J. Duraj, *Intersubiektywne uwarunkowanie kontekstu intencjonalnego w ujęciu „wczesnego" Heideggera*, w: N. Leśniewski (red.), *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 169). Choć słusznie podkreśla on, że owo określenie „w sobie" nieprzypadkowo jest opatrzone cudzysłowem, co wskazuje na odrzucenie przez Heideggera przedkrytycznego (w znaczeniu: przedkantowskiego) sposobu zapytywania, jednak nie oznacza ono, ani tego, że to, co obecne mogłoby być w sobie (bez cudzysłowu), ani że obecność mogłaby być określona „jako trwały nośnik cech denotowanych przez opis fizykalny" (*ibidem*). Wydaje się, że wszystkich takich określeń należy unikać w odniesieniu do filozofii Heideggera, ponieważ próbuje ona właśnie tak naszkicować strukturę sensu rzeczywistości, by nie opierać jej na przyjętej w tradycji strukturze warstwowości. Nie oznacza to oczywiście, że zawsze jej się to udaje. W *Byciu i czasie* problem z relacją obecności i poręczności rzuca się w oczy. Omówimy go w następnej części tego paragrafu.

który zarazem zawsze musi już być przyswojony, zanim będzie się mógł ukazać konkretny byt poręczny. Heidegger nie przechodzi jednak od razu po analizie poręczności do problematyki świata, ale najpierw przygląda się jeszcze charakterowi odesłania wiążącego byty poręczne.

Autor *Bycia i czasu* przyznaje, że samo odesłanie powinno być odczytywane jako relacja „z… wobec…" (BiC, 108; SuZ, 84). Chodzi mu tu przede wszystkim o związek określonego narzędzia z tym, do czego ono może posłużyć. Dla określenia tej relacji Heidegger używa słowa *Bewandtnis*, które Bogdan Baran tłumaczy jako „powiązanie". W przypadku tego przekładu trudno zaproponować alternatywne tłumaczenie, ponieważ niemiecki termin występuje tylko w określonych kontekstach[400]. Wiąże się on z czasownikiem *bewenden*, który występuje na przykład w zwrocie *es bei etwas bewenden lassen*, oznaczającym „poprzestać na czymś", „zadowalać się czymś". Sam czasownik *bewenden* wywodzi się jednak od słowa *wenden*, zwykle tłumaczonego jako „obracać", „zawracać", „zwracać się", co pozwala przytoczony wyżej idiom połączyć z polskim wyrażeniem „obrót spraw". Odnosi się on tym samym do sytuacji, w której pozostawiamy obrót spraw takim, jakim go zastajemy. Samo *Bewandtnis* najczęściej występuje w takich zwrotach jak np. *es hat mit etwas eine besondere Bewandtnis*, który zwykle tłumaczy się jako „z czymś mają się sprawy w sposób szczególny", a co można też oddać poprzez „sprawy z tym związane przyjęły szczególny obrót". W pełni zrozumiałe wydaje się więc to, że *Bewandtnis* oddaje się też niekiedy jako „stan rzeczy" czy „sytuację", ponieważ słowa te dość dobrze opisują to, co idiomatycznie określamy jako obrót spraw. Wszystkie przywołane frazy mają w języku niemieckim charakter bezosobowy, opisujący zachodzenie jakiejś sytuacji czy powiązań między danymi rzeczami, przez co sprawca określonego stanu rzeczy wcale nie musi być wskazany (choć oczywiście kontekst zdania może go ujawnić). Heidegger, używając terminu *Bewandtnis* jako ontologicznego dookreślenia odesłania łączącego rzeczy poręczne, korzysta ze wszystkich tych znaczeń. Dlatego właśnie mówi on, że „oznacza ono: pozwalać wiązać z czymś wobec czegoś" (BiC, 107–108; SuZ, 84)[401], czyli pozwolić, by jakaś rzecz ujawniła się wobec takiego a nie innego obrotu spraw. Widać tu wyraźnie, że mimo przeniesienia owego zwrotu na poziom ontologiczny, niesie on ze sobą silne odniesienie do naszego zaangażowania w życie codzienne, którego nie sposób go pozbawić. Być może właśnie dlatego autor *Bycia i czasu* będzie w późniejszych latach korzystał

[400] Zob. translatorską uwagę Barana w: BiC, 107 oraz bardzo istotne terminologiczne uwagi w: A. Rosales, *Transzendenz…*, *op. cit.*, s. 41–42 i E. Tugendhat, *Wahrheitbegriff…*, *op. cit.*, s. 289–290.

[401] Przekład nieznacznie zmieniony. Tłumaczę *bewenden lassen* jako „pozwalać wiązać", a nie jako „wiązać". W zdaniu tym Heidegger łączy dwa przywołane w tekście głównym zwroty (*bewenden lassen* mit *etwas* bei *etwas* – podkreślenia moje), co wydaje się sugerować, że ma tu na myśli pozwolenie, by w obliczu (*bei*) danego obrotu spraw ujawniła się dana rzecz, by pokazała, jak to w danej sytuacji z (*mit*) nią jest.

z tego zwrotu rzadziej, próbując w ten sposób uniknąć pragmatycznego wydźwięku, który się w nim skrywa. Mimo to można go uznać za jeden z najlepszych i najtrafniejszych „filozoficznych idiomów", a zarazem za świadectwo ogromnego językowego wyczucia i kunsztu Heideggera.

Prawdopodobnie wspomniane wyżej zwroty przyczyniły się do odkrycia, które odcisnęło piętno na całej filozofii autora *Bycia i czasu*. Chodzi tutaj o pojawiające się w omawianym kontekście słowo *lassen*, oznaczające „pozwalać", „dopuszczać", a nawet „pozostawiać". „«Pozwalać wiązać» (*Bewendenlassen*) znaczy ontycznie: w obrębie faktycznego zatroskania pozwolić czemuś poręcznemu *być* tak, *jak* to coś teraz jest i *z czym* tak jest. Ten ontyczny sens «pozwolenia być» ujmujemy z gruntu ontologicznie" (BiC, 109; SuZ, 84–85)[402]. Poprzez dopuszczenie wiązania otwiera się konkretna sytuacja, czyli taki obrót spraw, w którym byt poręczny może w ogóle być tym, czym jest. Nie chodzi tu o ontyczne zaprojektowanie konkretnej sytuacji, która domagać się będzie kubka, ale o zrozumienie bycia pozwalające się ukazać bytowi, który istotowo odsyła do czegoś innego. Konkretne użycie narzędzia staje się możliwe dopiero dzięki odpowiedniemu dopuszczeniu zawiązania tego połączenia, które Heidegger utożsamia zresztą z „rozumiejącym projektowaniem powiązania" (BiC, 444; SuZ, 353). Rozumiejący projekt powiązania to takie przyswajanie otwartości, które pozwala ujawnić się bytowi poręcznemu. Przypisanie projektowi charakteru dopuszczania wyraźnie wskazuje na to, że w jego aktywności chodzi raczej o odsłanianie tego, co jest mu w jakiś sposób dostępne niż o kreatywne tworzenie nowych powiązań. Potwierdza to sam Heidegger, gdy pisze, że „uprzednie pozwolenie czemuś «być» nie oznacza: doprowadzać coś dopiero do jego bycia i wytwarzać, oznacza natomiast: odkrywać poręczność tego, co każdorazowo już «bytujące», i w ten sposób umożliwiać napotykanie bytu o takim byciu (*das Seiendes dieses Seins*)" (BiC, 109; SuZ, 85)[403]. Kolejny raz podkreślmy, że nie „ma" bytu przed odkryciem jego bycia, lecz ontologicznie pojmowane zaprojektowanie wiązania jest przyswajaniem bycia, które w ten sposób pozwala wyłonić się (być) – przekładając dosłownie ostatnią część cytatu – bytowi tego bycia. W *Byciu i czasie* fraza „pozwolić być" pojawia się kilka razy, ale związana jest przede wszystkim z poręcznością. „Pozwalać wiązać" nie oznacza nic innego jak „pozwalać być" bytowi poręcznemu. Wkrótce po ukazaniu się Heideggerowskiego *opus magnum* ograniczenie to zostanie zniesione.

Jeszcze jeden moment struktury powiązania zasługuje na odrębne omówienie, zanim pozwolimy wreszcie odsłonić się fenomenowi świata w pełni. Przyznaliśmy, że powiązanie

[402] Przekład zmodyfikowany.
[403] Przekład zmodyfikowany.

opisuje dwuczłonową relację, którą Heidegger charakteryzuje przy pomocy dwóch przyimków: „z…" i „wobec…". To, z czym mamy w danej sytuacji do czynienia (na przykład nóż) może ujawnić się w swojej poręczności tylko wobec czegoś, co kształtuje określone „do czego" tego bytu (na przykład nóż służy do krojenia warzyw). Wiąże się niekiedy ów formalny charakter z pojęciem celu[404], jednak jest to zabieg dość ryzykowny, który jednoznacznie wskazuje na teleologiczną interpretację powiązania, a co za tym idzie, również światowości świata[405]. Ontologicznie rzecz biorąc chodzi tu raczej o taki charakter, który pozwala jakiś byt pojąć, ale zarazem wcale nie domaga się odczytania go w perspektywie czegoś pożądanego, do czego byt ludzki zmierza (choć bez wątpienia przykłady z tej sfery pozwalają go najlepiej zobrazować). Określone „wobec czego" samo może również stać się „z czym" z uwagi na swój poręczny charakter i w ten sposób mogą powstawać długie łańcuchy odsyłania. W ramach przykładu można przywołać narzędzie pióra, które służy do pisania, ale z kolei samo pisanie może posłużyć do zdania egzaminu, a zdanie egzaminu do zdobycia wysokiej oceny, a to do uzyskania dyplomu i tak dalej. Takie ciągi powiązań nie są nieskończone i Heidegger dostrzega ich kres w *Dasein*. „Pierwotnym «do czego» jest «ze względu na co». «Ze względu na» dotyczy jednak zawsze bycia *jestestwa*, któremu w jego byciu z istoty *o* samo to bycie chodzi" (BiC, 108; SuZ, 84). W ten sposób do struktury bycia poręcznego bytu zostaje włączone bycie jestestwa i to jako ostateczny element wszystkich łańcuchów powiązań. Finalnie to właśnie ze względu na bycie *Dasein* nóż może posłużyć do krojenia warzyw, a parasol do ochrony przed deszczem. Przy czym „to, że wszelkie relacje powiązania opierają się ontologicznie na «ze względu na», nie przesądza wcale o tym, czy wszelki byt jest ontycznie jako byt ze względu na ludzkie jestestwo" (PPF, 318; GA 24, 418). Byt poręczny jest ujawniany poprzez projekt jestestwa, który odsłania go poprzez związanie z własnym byciem, co nie jest równoznaczne z aktem kreacji. Poręczność to taki sposób bycia, który pozwala się wyłonić bytowi jako powiązanemu w samym swoim sposobie bycia z innym bytem i z byciem samego *Dasein*.

Po tych rozważaniach możliwe staje się wykonanie ostatniego kroku na drodze do odsłonięcia fenomenu świata. „Samo powiązanie jako bycie tego, co poręczne, odkrywane jest zawsze tylko na gruncie uprzedniego odkrycia całokształtu powiązania" (BiC, 109; SuZ, 85), mówi Heidegger. Konkretne powiązania dają się wyodrębnić tylko dzięki temu, że wcześniej został już przyswojony ich całokształt. Wyprzedzające każde poszczególne powiązanie

[404] Zob. np. K.M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Wydawnictwo naukowa IF UAM, Poznań 2007, s. 137.
[405] W kwestii wątpliwości dotyczących przeniesienia ontycznej teleologii na ontologię zob. PPF, 318; GA 24, 418–419.

przyswojenie tej całości ujawnia się właśnie jako otwarcie świata. „Uprzednie otwieranie tego, z uwagi na co zostaje wydane coś spotykanego wewnątrz świata, nie jest niczym innym jak rozumieniem świata, do którego się jestestwo jako byt zawsze już odnosi" (BiC, 110; SuZ, 86)[406]. Świat z konieczności poprzedza już każdy byt poręczny, który może się pojawić, ponieważ stanowi on warunek możliwości zrozumiałości tego bytu. Zdanie to ma ściśle ontologiczny sens. Bez otwarcia całości kontekstu rozumienia, byt nie mógłby się ujawnić, co prowadzi też do wniosku, że byt staje się dla jestestwa dostępny wtedy, gdy zostanie wpisany w tę całość, czyli wprowadzony do świata.

Tak pojmowany świat zyskuje w *Byciu i czasie* dwa formalne określenia:

> Tym, *w czym* jestestwo z góry rozumie siebie w modus odsyłania się, jest owo „*z uwagi na co*" z góry danej możliwości napotykania bytu. *„W czym" odsyłającego się rozumienia jako „z uwagi na co" możliwości napotykania bytu o sposobie bycia powiązania jest fenomenem świata*. A struktura tego, ku czemu jestestwo się odsyła, stanowi *światowość* świata (BiC, 111; SuZ, 86)[407].

Przede wszystkim świat jest określany jako „w czym" rozumienia *Dasein*. Wyjątkowy związek, jaki zachodzi pomiędzy byciem jestestwa i bytem poręcznym, odciska swoje piętno nie tylko na byciu narzędzia, ale i jestestwa. Rozumienie młotka jako czegoś, co służy do wbijania gwoździ jest równoznaczne z rozumieniem przez jestestwo siebie jako mogącego posłużyć się w ten sposób młotkiem. „Zrozumienie świata jako zrozumienie jestestwa jest samozrozumieniem" (PPF, 321; GA 24, 422). To samozrozumienie powinno być rozpatrywane w kategoriach projektu. Projektując wiązanie, jestestwo nie tylko pozwala być bytowi poręcznemu, ale również samemu sobie. Choć *Dasein* nie jest włączone w horyzont świata w ten sam sposób, w jaki jest weń włączone narzędzie, otwiera ono poprzez świat również własny sposób bycia. Jako taki horyzont, świat nie jest czymś wobec jestestwa zewnętrznym. Nie jest on w ogóle czymś, co można gdzieś odnaleźć – bo byłby wtedy sam bytem wewnątrzświatowym i potrzebowałby szerszej całości, by zostać zrozumianym – lecz jest sposobem bycia i to sposobem bycia samego *Dasein*. „«Świat» w aspekcie ontologicznym nie jest określeniem *tego* bytu, którym z istoty jestestwo *nie* jest, lecz charakterem samego jestestwa" (BiC, 83; SuZ, 64), co prowadzi Heideggera do wyprowadzenia wniosku, że „świat nie jest obecny, lecz egzystuje, tzn. ma sposób bycia jestestwa" (PPF, 180; GA 24, 237)[408].

---

[406] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.
[407] Przekład zmodyfikowany.
[408] Von Herrmann sugeruje, że nazywania świata egzystencjałem ma inny sens niż mówienie np. o trosce jako o egzystencjale (F.W. v. Herrmann, *Subjekt…*, *op. cit.*, s. 60–61). Taka argumentacja nie wydaje się jednak przekonująca i nie przemawiają za nią również teksty Heideggera. Herrmann wprawdzie słusznie zauważa, że czymś innym jest mówienie o projektowaniu i o tym, co zaprojektowane, nie zmienia to jednak zasadniczego charakteru bycia obu momentów, które dotyczą tylko sposobu bycia jestestwa.

Ponieważ świat nie jest przestrzenią pozostającą poza jestestwem, można powiedzieć, że poprzez świat rozumie się ono w samym sobie. Nie oznacza to subiektywizacji czy solipsyzmu, ponieważ *Dasein* zawsze na pewną zrozumiałość jest już zdane i nigdy nie może z niej zrezygnować. Wielu komentatorów słusznie podkreśla, że świat może zostać określony jako medium, zapośredniczenie, poprzez które jestestwo rozumie siebie i które zarazem pozwala na to, by wszystko, co jestestwem nie jest stało się zrozumiałe[409]. W ten sposób docieramy również do drugiego formalnego określenia świata ujmowanego jako „ze względu na", który wielokrotnie już przewijał się w powyższych rozważaniach i dlatego nie będzie szczegółowo rozpatrywany. Wskazuje on na to, że świat uchwytywany jako całokształt powiązań stanowi przestrzeń zrozumiałości bycia, która dopiero dopuszcza ujawnienie konkretnego bytu. Tylko *z uwagi na* rozumiejące podjęcie tej całości byt może ujawnić się w tym, czym on jest. Dokładnie przy pomocy tej samej frazy („z uwagi na co") Heidegger charakteryzuje też egzystencjał sensu. Tym samym świat odsłania się jako obszar konstytuujący sensowność tego, co w nim napotykane[410].

Ujęta w tej perspektywie struktura świata, światowość, jest następnie przez niemieckiego fenomenologa określona jako oznaczoność (*Bedeutsamkeit*)[411]. Autor *Bycia i czasu* wykorzystuje to słowo po to, by pokazać, że przy projektowaniu świata rodzi się znaczenie tego, co napotykane. Relacje odsyłania mają posiadać charakter *o-znaczania* (*be-deuten*) (BiC, 111; GA 2, 116)[412]. Heidegger rozpisuje całą strukturę tego o-znaczania w formie ciągu odniesień prowadzących od jestestwa ujmowanego jako „ze względu na co" do bytu poręcznego rozumianego jako „z czym" powiązania. W ten sposób jestestwo „daje sobie do zrozumienia swe bycie i możność bycia" (BiC, 111; SuZ, 87)[413]. Stanowiąca strukturę świata światowość funduje znaczenie rzeczywistości. „Odesłania i związki odsyłania są pierwotnie

[409] Zob. np. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 61 oraz T. Sheehan, *Dasein*, *op. cit.*, s. 197, 201.

[410] Dlatego można się w pełni zgodzić z Otto Pöggelerem, który twierdzi, że świat jest przez Heideggera pomyślany jako „obszar *dziania się* sensu" (O. Pöggeler, *Droga myślowa…*, *op. cit.*, s. 58).

[411] Na ten termin pierwszy raz natknęliśmy przy omawianiu koncepcji świata Diltheya (§ 2 A), ale dochodził też do głosu przy okazji pytania o rozumienie świata u Augustyna (§ 3 B) i przy badaniu trzech kierunków sensu fenomenu (§ 6 B).

[412] Wydanie Niemeyera zawiera zapewne błąd i mówi o *bedeuten* zamiast *be-deuten* (SuZ, 87), jednak w wydaniu *Gesamtausgabe* podana jest wyraźnie druga z tych form zapisu i podążam za tą lekcją. Trzeba też odnotować, że *Be-deuten* pojawia się jeszcze kilka linijek dalej w obu wydaniach, na które się powołuję, czego z kolei nie odnotowuje Bogdan Baran w swoim przekładzie.

[413] Bardzo podobny zwrot można znaleźć w późniejszym (z 1929 r.) eseju *O istocie podstawy* (jego tytuł został w przekładzie, którym dysponuję oddany przez polską tłumaczkę jako *O istocie racji*, choć w późniejszych edycjach jest już przekładany jako *O istocie podstawy*), w którym czytamy: „świat jako całość nie «jest» bytem, lecz tym, z czego jestestwo *o-znacza sobie* (*sich zu bedeuten gibt*), do jakiego bytu i jak *może* się odnieść" (OIP, 51; GA 9, 157 – przekład zmieniony). Specjalnie zapisuję tutaj o-znaczanie z dywizem, żeby podkreślić „dawanie", które trudno wkomponować w przekład. Na podstawie świata jestestwo pozwala sobie oznaczyć, daje sobie do oznaczenia to, do czego potem może się odnieść.

znaczeniem. Znaczenia są […] strukturą bycia świata" (GA 20, 285). Pamiętamy dobrze, że Heidegger „jest" leżące u podstaw każdego obszaru rzeczywistości ujmuje jako fundament konstytucji zrozumiałości tej rzeczywistości. Fenomen świata pokazuje jak rodzi się ta zrozumiałość. Relacje powiązania dają się odczytać jako uwalnianie znaczenia. Nie można tu mówić o przypisywaniu idealnego znaczenia bytowi, który istniał niezależnie od niego, ale o dynamice sensotwórczej aktywności, która pozwala na wyłonienie się znaczenia w bycie, który je w sobie niejako zamyka. Znaczenie okazuje się aspektem bycia bytu, który konstytuowany jest poprzez związanie bytu z byciem jestestwa w medium światowości.

Na koniec rozważań tej części wspomnimy jeszcze o dwóch konsekwencjach, do których – jak się w pierwszej chwili wydaje – prowadzi zaproponowane przez Heideggera pojęcie świata. Po pierwsze struktura ontologiczna bytu poręcznego sugeruje, że zostaje on rozbity na system odniesień, po drugie, struktura samego świata skłania ku postrzegania go jako zbioru relacji. W obliczu tych wątpliwości zasadnym wydaje się pytanie, czy Heidegger nieopatrznie nie rozpuszcza całej rzeczywistości w relacjach, pozbawiając nas tym samym trwałej substancjalności i prowokując pytanie o ontologiczny status relacji. Autor *Bycia i czasu* doskonale zdaje sobie sprawę z możliwości takiej interpretacji swoich słów, stawiając podobne pytania[414] i udzielając na nie odpowiedzi. Według Heideggera choć „całokształt odesłań, który jako oznaczoność konstytuuje światowość, można ująć formalnie w sensie pewnego systemu relacyjnego" (BiC, 113; SuZ, 88)[415], to jednak „podobne formalizacje tak bardzo niwelują fenomeny, iż zatraca się właściwa treść fenomenalna – zwłaszcza przy tak «prostych» relacjach, jakie kryje w sobie oznaczoność" (BiC, 113; SuZ, 88). Świat nie powinien być odczytywany jako system relacji, który łączy ze sobą poszczególne byty. Doprowadziłoby to do powstania kilku poważnych problemów: po pierwsze z byciem tych bytów „przed" wejściem w relacje z *Dasein*, po drugie z powiązaniem samych tych relacji z bytami, po trzecie ze sposobem bycia takiego systemu. Świat ujmowany jako zbiór relacji byłby bytem, który zawiera w sobie inne byty (choćby abstrakcyjne), co prowadziłoby do załamania interpretacji Heideggera. Nie wydaje się też zasadne mówienie o rozpuszczeniu bytu w relacjach, w jakimś „całokształcie funkcji" (GA 20, 292), ponieważ wzajemne odesłania pozwalają bytowi się ujawnić właśnie w jego „w sobie" (BiC, 113; SuZ, 88). Sens bytu opiera się na odesłaniach do innych bytów, bez których byłby on zupełnie niezrozumiały. Heidegger pokazuje, że byt, który stał się punktem

[414] „Gdy więc w ten sposób określimy bycie tego, co poręczne (powiązanie), a nawet samą światowość jako pewien kontekst odesłań, to czy «substancjalne bycie» bytu wewnątrzświatowego nie rozłoży się na system relacji, a skoro relacje zawsze są czymś «wymyślonym», to czy bycie tego bytu wewnątrz świata nie rozpłynie się w «czyste myślenie»?" (BiC, 112; SuZ, 87–88 – przekład nieznacznie zmodyfikowany).
[415] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

wyjścia jego analiz nie pozwala się pomyśleć poza kontekstem odesłań, że bez tego kontekstu go po prostu nie ma. Struktura ontologiczna bytu poręcznego nie tylko nie odbiera mu substancjalności, ale jest warunkiem jej możliwości. Choć język zmusza do mówienia o relacjach, odesłaniach, odniesieniach czy powiązaniach, nie chodzi o byty. Niemiecki fenomenolog przy pomocy tych określeń wskazuje na sposób bycia, pokazuje, że byt wyrwany ze swojego kontekstu nie może być, nie ma „racji bytu". Już w *Byciu i czasie* Heidegger określa świat nie tyle jako układ odesłań, co jako to, co stanowi o jedności oznaczoności (BiC, 458; SuZ, 364). Jak zobaczymy w następnej części, akcent pytania o świat będzie musiał zostać przesunięty, co wcale nie doprowadzi do zaburzenia spójności omawianej tu koncepcji, a do postawienia jej w nowym świetle. By stało się to możliwe, konieczne jest uwolnienie fenomenu świata od ograniczenia do świata otoczenia.

B. Poza perspektywą świata otoczenia

To, co w *Byciu i czasie* Heidegger nazywa powiązaniem, a co stanowi o istocie sposobu bycia bytu poręcznego, nie powinno być uznawane za jedyne ontologiczne wiązanie. Najsilniej dochodzi ono do głosu przy analizie świata otoczenia, którego nie można utożsamiać z całością świata, ale należy raczej ujmować jako taki obszar zrozumiałości bycia, z którym jesteśmy najbardziej zżyci i który najlepiej uwypukla charakter świata. Podkreśla to sam Heidegger, gdy pisze: „najbliższym światem powszedniego jestestwa jest *świat otoczenia*. W toku badania przechodzimy od tego egzystencjalnego charakteru przeciętnego bycia-w-świecie do idei światowości w ogóle" (BiC, 85; SuZ, 66)[416]. Struktura świata otoczenia nie jest odpowiedzią na pytanie o istotę świata jako takiego, a jedynie początkowym etapem badań nad światowością. Utożsamienie światowości ze strukturą świata otoczenia jest dość powszechne wśród komentatorów filozofii Heideggera i najczęściej ów praktyczno-pragmatyczny charakter, tak silnie dający o sobie znać w tym świecie (co też przyczynia się niekiedy do redukcji otoczenia tylko do tego jednego wymiaru), odciska swoje piętno na całościowym odczytaniu myśli Heideggera[417]. Prawdopodobnie autor *Bycia i czasu* dość szybko zaczął sobie

[416] Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Przekładam w tym miejscu *Umwelt* jako „świat otoczenia", a nie jako „otoczenie".

[417] Np. Norbert Leśniewski uznaje „światowość" za historyczną i praktyczną kontekstualizację intencjonalności, „świat" za „historyczną ciągłość intersubiektywnie podzielanych sensów ludzkich działań" (N. Leśniewski, *Hermeneutyczny…*, *op. cit.*, s. 102), a bycie za praktyczną relację zachodzącą między bytem i jego rozumieniem (N. Leśniewski, *„Logika"…*, *op. cit.*, s. 274). Podobnie Carol White widzi w Heideggerowskim fenomenie świata po prostu kontekst ludzkiej aktywności (C.J. White, *Time…*, *op. cit.*, s. 4), a bycie ujmuje jako kontekst praktyk kulturowych (*ibiem*, s. 13). Z kolei Hubert Dreyfus utrzymuje, że źródłowa transcendencja nie różni się radykalnie od ontycznej, którą rozumie jako radzenie sobie z rzeczami, co prowadzi do odczytania płaszczyzny bycia jako

zdawać sprawę z tego, że jego słowa mogą zostać zinterpretowane w sposób jednostronny, co mogłoby prowadzić do zakrycia różnorodności obszarów sensu i przez to do wypaczenia rozumienia rzeczywistości. Zapewne w odpowiedzi na znane mu już wykładnie własnego dzieła, do tekstu wykładu z 1928 r. włączył następujący fragment:

> Przez świat nie możemy […] rozmieć ontycznego związku rzeczy użytkowych, rzeczy dziejowej kultury w odróżnieniu od natury i rzeczy naturalnych, raczej właśnie analiza rzeczy użytkowych i ich związku daje oparcie i drogę, by fenomen świata pierwszy raz uczynić widocznym. Dlatego też świat nie jest bytem *qua* narzędziem, jako tym, pośród czego człowiek się trudzi (*umtun*) – jak gdyby bycie-w-świecie znaczyło: poruszać się pośród rzeczy kultury […]. Raczej przynależy wszelki ów byt do tego, co nazywamy bytem wewnątrzświatowym – ale nie sam świat (GA 26, 233)[418].

Analizę najbliższego otoczenia należy potraktować jako pierwszy krok w stronę wydobycia fenomenu świata. Nie można rozciągać zakresu tego obszaru zrozumiałości, który jest nam najbliższy i w którym na co dzień funkcjonujemy na cały świat, nie redukując przy tym wszelkiego innego bytu do narzędzia. Czy taka redukcja istotnie różniłaby się od sprowadzania wszelkiego bytu do tego, co obecne? Wydaje się, że intencją Heideggera nigdy nie było kompresowanie sensu rzeczywistości po to, by zmieścił się pod jedną etykietą, ale wskazanie na taką jego różnorodność, której nie pomieści żadna szuflada.

By przyswoić w pełni to, co mówi on w *Byciu i czasie*, trzeba poszerzyć perspektywę pytania, zamiast zawężać ją do jednego z wymiarów, który nawet jeśli wydaje się dominujący, to tylko przy głośnym sprzeciwie logiki całego tekstu. Podobną opinię Heidegger serwuje swoim studentom w wykładzie z przełomu 1929/30 r., następującymi słowami komentując drogę pytania o świat z *Bycia i czasu*: „nigdy nie przyszło mi do głowy, by przez ową interpretację twierdzić i udowadniać, że istota człowieka polegać ma na tym, że posługuje się nożem i widelcem czy że jedzie tramwajem. Zatem podjęta w *Byciu i czasie* droga do rozjaśnienia fenomenu świata domaga się o wiele rozleglejszej i dalej sięgającej perspektywy […]" (GA 29/30, 263). Po opublikowaniu swojego *opus magnum* Heidegger konsekwentnie tę perspektywę poszerza, co wcale nie przekreśla wcześniejszych ustaleń, ale raczej umieszcza je w kontekście pozwalającym na pełniejsze ujęcie całej problematyki.

---

kontekstu praktycznego zaangażowania (H.L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's* Being and Time, *Division I*, The MIT Press, Cambridge and London 1995, s. 106–107). Autorem jednej z najbardziej skrajnych interpretacji jest Mark Okrent, który pojmuje egzystencjalne rozumienie jako praktyczne i przeciwstawia je po prostu teoretycznemu poznawaniu, co niesie ze sobą bardzo jednostronne odczytanie filozofii Heideggera w duchu pragmatyzmu (M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca and London 1998, s. 130–135).

[418] Zob. też podobny fragment w *O istocie podstawy*: „Jeśli ontyczne powiązanie rzeczy użytkowych, narzędzi, identyfikuje się ze światem, a bycie-w-świecie ujmuje jako obchodzenie się z tymi rzeczami, to rozumienie transcendencji jako bycia-w-świecie w sensie «podstawowego ukonstytuowania jestestwa» na pewno nic nie da" (OIP, 50, przypis 56; GA 9, 155, przypis 55 – przekład nieznacznie zmodyfikowany).

Kluczowym ruchem Heideggera jest próba ujęcia świata jako pewnej całości. „Sposób ludzkiego egzystowania polega na określaniu się w i z całości. Bycie-w-świecie *Dasein* oznacza: być w całości, a mianowicie pod względem «jak»" (GA 26, 233). Całość, o którą chodzi w tym miejscu Heideggerowi, nie może być ujmowana jako pojemnik, w którym zawierają się wszystkie byty czy choćby sposoby bycia konkretnych bytów, ale jako całkowita zrozumiałość bycia, na podstawie której określa się każdy możliwy byt. Egzystowanie jestestwa to taki sposób bycia, który sam określa się na podstawie tej całości, ponieważ polega właśnie na odnoszeniu się do niej. Sens odniesienia to przecież „jak", sposób, w jaki świat jako sens treści jest przyswajany. Skoro *Dasein* egzystuje, to znaczy to, że jakoś już sobie tę całość przyswoiło. Byt wyłania się dopiero z tej całości zrozumianego bycia, która rozstrzyga o tym, czym i jak może on być. „Świat jest całością (*Ganze*) ukonstytuowania bycia, nie tylko natury, dziejowego współżycia (*Miteinander*), własnego bycia sobą i rzeczy użytkowych, lecz specyficzną całościowością (*Ganzheit*) różnorodności bycia" (GA 27, 309). Dochodzi tu do głosu wspomniana już wcześniej jedność, sprawiająca, że o wszystkim, co w ramach tej całości się jawi, mimo całej przynależnej mu różnorodności, możemy powiedzieć, że „jest". Przy czym celem Heideggera nie jest wskazanie na mnogość regionów bytu, ale raczej postawienie pytania o samą ich ontologiczną możliwość. Bowiem „regiony bycia nie są zapakowane obok, ponad czy za sobą, ale są tym, czym są tylko *wewnątrz i na podstawie pewnego władania świata*" (GA 29/30, 514). Wewnątrz świata zachodzi różnicowanie bycia – wszystko, co w nim się ujawnia „jest", ale to „jest" może mieć różnorodny sens. Jednoznacznie pokazuje się tutaj, że Heidegger wyklucza redukowanie świata do obszaru zrozumiałości bycia tego, co poręczne, ale zależy mu na rozjaśnieniu jego związków z wszelkim bytem. Nie tylko byt poręczny ujawnia się na gruncie świata, ale każdy byt, wszystko, o czym mówimy, że jest, potrzebuje umocowania w jakimś kontekście, w całości, która, przekraczając go, zapewnia mu zarazem zrozumiałość. Taka reorientacja pytania o świat wymusza ponowne zbadanie struktury świata.

Jej kluczowym momentem nadal będzie „ze względu na", czyli sama egzystencja jestestwa. „Podstawowym charakterem świata, przez który całościowość otrzymuje swoją specyficzną transcendentalną formę organizacji, jest «ze względu na»" (GA 26, 238). Rola tego charakteru jest tu jednak określona zupełnie inaczej niż wcześniej. „Ze względu na" nie jest tu już tylko ostatecznym „do czego" każdego narzędzia, ale staje się takim momentem, który ontologicznie kształtuje postać zrozumiałości świata. Heidegger pozwala przy tym niemieckojęzycznemu czytelnikowi usłyszeć w owym „ze względu na" wolę, chcenie: „«ze względu na» (*Umwillen*) jest istotowo tylko tam możliwe, gdzie jest chcenie (*Willen*)" (GA 26, 238). Mogłoby się wydawać, że świat jako całość zrozumiałości bycia przybiera swoją postać

z uwagi na chcenie tego, kto jest-w-świecie, człowieka jako *Dasein*. Wtedy to człowiek okazałby się bytem, który wręcz tworzy świat odpowiadający jego potrzebom i zachciankom. Jednak Heidegger bardzo szybko odcina się od podobnych interpretacji: „to ekstremalny egoizm, najwyższa megalomania twierdzić, że wszelki byt, natura, kultura i co tam jeszcze może być, byłoby obecne tylko dla jednostkowego człowieka i jego egoistycznych celów" (GA 26, 239). Chcenie, o którym mówi autor *Bycia i czasu* odsyła do struktury bycia jestestwa. Chodzi tu nie o egoizm, ale o egoiczność (*Egoität*), która nie ma nic wspólnego z tradycyjnie rozumianymi ego czy jaźnią, ale odsyła do sobości (*Selbstheit*), bycia-ku-samemu-sobie (*Zu-sich-selbst-sein*) (GA 26, 241–244). Jedynym „celem" tej egoiczności (jeśli w ogóle można tu mówić o celowości), tym, co motywuje ruch jestestwa, nie jest coś treściowo określonego, ale samo bycie, o które jestestwu zawsze chodzi: „bycie i możność bycia *Dasein* jest tym, ze względu na co ono egzystuje" (GA 26, 239). Dochodzi tu do głosu znana nam już struktura troski, odsyłająca do tego, że jestestwu w jego byciu zawsze chodzi o bycie. Ustawienie *Dasein* na szczycie struktury świata i przyznanie mu organizacyjnej funkcji musi być rozumiane w odniesieniu do jego oddania się byciu. Właśnie to ostatnie domaga się jestestwa, by mogło zostać zrozumiane i tylko dlatego jestestwo zostaje ustawione w centrum struktury światowości. Musimy teraz dokładniej przyjrzeć się temu, na czym polega wkład jestestwa w formowanie całości zrozumienia bycia.

Od 1928 r. Heidegger będzie coraz rzadziej używał słowa *Bewandtnis*, jednak sięgnie do innego terminu: *Bindung*, które dosłownie (w przeciwieństwie do *Bewandtnis*) oznacza „wiązanie"[419].

> W projekcie «ze względu na co» jako takiego daje sobie *Dasein* źródłowe *wiązanie*. […] Świat jest całością leżącego w «ze względu na» wiązania. Według tego wiązania wiąże się *Dasein* z jakąś możnością bycia wobec samego siebie jako możność współbycia z innymi w możności bycia przy tym, co obecne (GA 26, 247).

Powtarza się tutaj struktura, na którą wskazaliśmy już wcześniej. Projekt świata jest zawsze projektem samego jestestwa, ale tym razem świat jest ujęty jako całość wiązania, całość, za pomocą której jestestwo wiąże się w zasadzie z samym sobą. Nieprzypadkowo Heidegger przywołuje w tym miejscu również możność bycia z innymi i pośród tego, co obecne (tutaj rozumianego nie w przeciwstawieniu do tego, co poręczne, ale raczej w opozycji do bytu o charakterze jestestwa), ponieważ jestestwo, projektując siebie poprzez świat, z konieczności wiąże się z tym, co w świecie napotkane. Projekt świata ujmowany jako dawanie sobie wiązania

[419] Rodowód tego słowa w filozofii Heideggera wydaje się sięgać Kanta. W wykładzie z przełomu 1925/26 r. Heidegger szeroko komentuje syntezy Kanta i często posiłkuje się jego słowem *Verbinden* („łączenie", „zawiązywanie") (zob. GA 21, 320–331). Wydaje się, że omawiane tutaj wątki są dalekim echem tych ustaleń.

nie oznacza, że wszystko, co wkracza w obszar całości wiązania zostaje niemal dosłownie związane i podporządkowane woli *Dasein*, ale że dochodzi tutaj do odsłonięcia sensu, który jest wiążący również dla jestestwa. W ten sposób samo jestestwo i byt z wnętrza świata (w tym również inne *Dasein*) uzyskują swoje znaczenie. W tej perspektywie projekt świata to ruch przyswajania otwartości bycia, który nadaje sens przez ujawnienie związku danego bytu z *Dasein*. Na tym właśnie polega centralna funkcja jestestwa jako „ze względu na" – poprzez związanie ze sobą, *Dasein* odkrywa sens rzeczywistości. Jednak w konsekwencji tego ono samo staje się związane odkrytym sensem i nie może z niego zrezygnować. Właśnie dlatego Heidegger mówi na przełomie 1929/30 r. o projekcie, że „*w nim dzieje się dopuszczenie władania bycia bytu w całości jego każdochwilowo możliwej zawiązywalności* (*Verbindlichkeit*). *W projekcie włada świat*" (GA 29/30, 530). Poprzez zaprojektowanie otwartości bycia jestestwo nie przejmuje władzy nad światem, ale – paradoksalnie – oddaje mu ją, bowiem odkrywa tylko to, wobec czego jest ono zobowiązane[420]. Nie chodzi tutaj o moralny obowiązek, ale raczej o jego źródło – wiązanie ontologiczne. Jestestwo poprzez projekt świata odkrywa siebie jako wielorako zobowiązane wobec bytów. Tych ontologicznych więzów nie może ono po prostu zerwać, ponieważ nie jest panem sensu, ale jego sługą.

Na przełomie 1928/29 r., w wykładzie *Wprowadzenie do filozofii*, Heidegger, nawiązując do filozoficznej antropologii Kanta, wprowadza do swojego dyskursu nowe określenie dla fenomenu świata, mówiąc, że „świat ma charakter gry" (GA 27, 310). Celem tego sformułowania nie jest oczywiście porównanie świata z grami, którym człowiek może oddać się dla rozrywki, ale wskazanie na określony sposób bycia, leżący u podstaw tego, że możemy w ogóle w tak rozumiane gry zagrać. Jądrem wszelkich gier jest według niemieckiego filozofa fenomen grania, któremu Heidegger przypisuje cztery cechy (GA 27, 312). Przede wszystkim granie nie jest „mechanicznym następstwem procesów, ale wolnym, tzn. związanym regułami dzianiem się" (GA 27, 312). Innymi słowy, choć do istoty gry nie należy dynamika wyznaczona przez ciąg przyczynowo-skutkowy, to cechuje ją specyficzny ruch wyznaczony przez odpowiednie reguły. Na uwagę zasługuje też określająca go wolność, która – co może się początkowo wydawać niezrozumiałe – jest możliwa tylko jako ograniczona regułami[421]. Po drugie Heidegger zwraca uwagę na to, że nie chodzi w grze o określone działanie, o jakąś czynność, lecz o charakter sytuacji (*Zustandscharakter*), o to, w jaki sposób jesteśmy przy

[420] *Verbindlichkeit* oddane w poprzednim fragmencie jako „zawiązywalność", słownikowo oznacza „zobowiązanie", „wiążącość".

[421] Nie będziemy się tutaj szczegółowo zajmować problematyką wolności (zob. § 17 B), jednak krótko powiemy tylko tyle, że ruch gry jako wolny musi być ograniczony regułami, ponieważ w innym wypadku nie miałby (ontologicznie ujmowanego) znaczenia, czyli nie mógłby oferować żadnej wolności.

czymś. Wskazuje się tu na to, że na przykład w szachach wcale nie chodzi o przesuwanie – choćby zgodne z regułami – figur, ale o podążenie za samą rozgrywką, za tym, co ona daje. Po trzecie „reguły kształtują się dopiero w graniu. Wiązanie (*Bindung*) jest wolne (*freie*) w szczególnym sensie. Granie gra się, a mianowicie za każdym razem dopiero wgrywa się w grę, która może się następnie oderwać jako system reguł" (GA 27, 312). Określona gra powstaje dopiero na gruncie dynamiki wiązań, które ujawniają się w toku grania. Wolność wiązania nie polega na dowolności, ale na tym, że jest ono dynamiczne, że zmienia swój charakter wraz z graniem, ale zarazem pozostaje wiązaniem. Prowadzi to wprost do czwartej cechy gry, zgodnie z którą „reguła gry nie jest stałą, skądś sprowadzoną normą, lecz ulega zmianom (*ist wandelbar*) w graniu i przez granie. Za każdym razem stwarza ono samemu sobie niejako przestrzeń, wewnątrz której ono się kształtuje, a tzn. może się zarazem przekształcać" (GA 27, 312). Te cztery cechy zostają przypisane światu, który okazuje się „grą, w którą gra transcendencja" (GA 27, 312).

Świat odsłania się teraz przed nami jako przestrzeń, w której granie się kształtuje. Rozumiejący projekt odsłania kolejne wiązania regulujące samą grę, przez co wraz z samym graniem jej reguły i ona sama stale ulegają przemianom. Określenie świata jako gry pozwala na opisanie jego dynamicznego charakteru. Pojęcie gry, które wprowadza tu Heidegger, daje możliwość zachowania zmienności i stałości, które są istotowym udziałem świata. Nic nie pozostaje w nim nienaruszone i wieczne, ale zarazem wszystko rości sobie pretensje do tego, by takim się wydawać. Wiązania jestestwa, które okazują się regułami gry, nie stają się teraz czymś subiektywnym i relatywnym, ale raczej czymś stale zagrożonym i zdanym na otwartość bycia. To nie *Dasein* o nich decyduje, ale samo granie. „Bycie-w-świecie jest owym źródłowym graniem gry, z którą każde faktyczne jestestwo musi się zgrywać (*sich einspielen*), żeby móc się rozgrywać (*sich abspielen*)" (GA 27, 312). *Dasein* musi się do tej gry niejako dograć, żeby samo mogło się dziać, ponieważ ta gra jest samym dzianiem się sensu. Tutaj rozgrywa się wszelki sens, który wraz z ujawnianiem się zaczyna być wiążący dla grającego. Sposób bycia jestestwa odsłania się teraz jako bycie-w-grze, jako rozgrywka, która pozwala *Dasein* rozumieć siebie i swoją rzeczywistość.

W wykładzie z przełomu 1929/30 r., zatytułowanym *Podstawowe pojęcia metafizyki. Świat – skończoność – samotność,* Heidegger kolejny raz określa świat w odniesieniu do całości, tym razem mówiąc o nim jako „w całości", które stanowi moment tendencji naszego bycia, stale dążącego ku temu, by być w całości[422]. Podjęte w tym wykładzie pytanie o świat

[422] Zob. GA 29/30, 8.

ma charakter porównawczy[423] i wychodzi od trzech tez wyrażających stosunek różnych bytów do świata. Według nich rzecz obecna ma być bezświatowa (*weltlos*), zwierzę – ubogie w świat (*weltarm*), a człowiek – kształtujący świat (*weltbildend*) (GA 29/30, 263). Nas interesuje tutaj tylko to ostatnie twierdzenie. Heidegger przyznaje, że świata nie kształtuje „człowiek tak, jak biega po ulicy, ale *Da-sein w* człowieku" (GA 29/30, 414), ponieważ nie chodzi tu o ontyczną działalność, ale ontologiczny ruch samego bycia człowieka, którego odnoszenie się do świata polega na jednoczesnym jego kształtowaniu. Samemu temu kształtowaniu Heidegger przypisuje następnie trzy znaczenia: „*Dasein* w człowieku *kształtuje* (*bildet*) świat: 1. stawia (*herstellt*) go; 2. daje pewien jego obraz (*Bild*), widok; 3. ustanawia (*ausmacht*) go, jest odgradzającym (*Einfassende*), obejmującym" (GA 29/30, 414)[424]. Kształtowanie wprawdzie nie może być zrozumiane jako spontaniczny akt kreacji, jednak bez niego nie byłoby świata. Przytoczone określenia pokazują, że jestestwo daje świat, stawia go tu oto i w ten sposób oddaje niejako do użytku. To ustawianie świata polega na zapewnianiu obrazu, który nie jest jednak prezentacją ogółu bytów, lecz przygotowaniem widoku na wszystko, co jest. Tym aspektom towarzyszy zarazem stawianie granic, zakreślanie i wygradzanie obszaru widoku, bez czego nie mógłby on stanowić żadnej całości[425].

Odwołując się do metaforyki obrazu i widoku, Heidegger pokazuje, że kształtowanie świata polega na przygotowaniu obszaru, który bytowi zapewnia jawność. Staje się ona zresztą rdzeniem zaproponowanego przez Heideggera określenia, zgodnie z którym świat to „*jawność bytu jako takiego w całości*" (GA 29/30, 412). Formuła ta pozwala formalnie wyodrębnić (1) omawiane już „w całości", (2) jawność czy ujawnialność[426] oraz – po raz pierwszy tak ściśle związany z problematyką światowości dopiero w omawianym wykładzie – (3) charakter „jako". Ten ostatni odsyła do jednej z fundamentalnych struktur przynależnych rozumieniu i mowie,

[423] Heidegger identyfikuje jeszcze dwie drogi, które wcześniej obierało jego pytanie o świat: tę, którą podążył w *Byciu i czasie*, wychodzącą od powszedniego bycia-w-świecie oraz drogę historyczną, rozpoczynającą się od analizy pojęć świata pojawiających się w dziejach (wydaje się, że poszedł nią Heidegger w GA 26 oraz OIP). Autor *Bycia i czasu* nie twierdzi przy tym, że są to jedyne drogi pytania o świat, ale pozostawia otwartą możliwość wypracowania innych ścieżek (zob. GA 29/30, 462–463).

[424] Zwrócić tu trzeba uwagę na pokrewieństwo „kształtowania" (*Bilden*) oraz „obrazu" (*Bild*), przez co w „kształtowaniu" daje się usłyszeć „obrazowanie". Zarazem *bildet* semantycznie koresponduje z *herstellen* (oba mogą być przekładane jako „wytwarzać") i *ausmachen*.

[425] Analogiczne określenie kształtowania świata przez jestestwo znajduje się też w *O istocie podstawy*: „«Jestestwo transcenduje» znaczy: w istocie swojego bycia *kształtuje świat* (*ist* weltbildend), a mianowicie «kształtuje» w tym wielorakim sensie, że pozwala się światu dziać i wraz ze światem daje sobie pewien źródłowy widok (obraz), który – nie będąc umyślnie ujmowanym – funkcjonuje w pewnym sensie jako wstępny obraz (*Vor-bild*) dla wszelkiego jawnego bytu, do którego należy samo każdochwilowe jestestwo" (OIP, 52–53; GA 9, 158 – przekład zmieniony).

[426] Użyte w niemieckim oryginale *Offenbarkeit* można przetłumaczyć również jako „ujawnialność". Ponadto zwrócić należy w tym miejscu uwagę na stanowiące rdzeń tego słowa „*offen*" („otwarty"), pozwalające przetłumaczyć całość dosłownie jako „otwieralność".

która funduje pracę wykładni[427]. Nie chodzi po prostu o interpretację, ale o powiązanie, które pozwala rozumieć byt. „Jako" wiąże w ten sposób, że łączy i dzieli zarazem, ponieważ charakter wyodrębniania, który wraz ze sobą wnosi w całość zarazem określa sposób przynależenia do tej całości. Ma ono przy tym charakter przedpredykatywny i jest dopiero warunkiem możliwości wszelkiej wypowiedzi. Włączając „jako" do struktury świata, Heidegger pokazuje, że byt w świecie zawsze jest już określony jako będący w taki czy inny sposób i że staje się to możliwe dzięki przywoływanemu już charakterowi wiązania – „*przedpredykatywna jawność* sama musi być takim *dzianiem się*, w którym dzieje się określane *pozwalanie-wiązania-się* (*Sich-bindenlassen*)" (GA 29/30, 496). Dynamika konstytucji świata polega na ciągłym uwypuklaniu powiązań, które są określonymi sposobami bycia, możliwościami bytu, drogami, które do niego prowadzą[428]. Powiązania te sprzęgają jestestwo z bytem w sposób, który, pozwalając zachować jedność świata i bycia, dopuszcza zarazem rozmaitość bytu. W ten sposób świat jest nie tylko obszarem, na którym dany byt może się po prostu pokazać, ale w którym może on dopiero być.

Wydaje się, że należy teraz wyraźnie postawić kwestię przynależności otwartości bycia i świata oraz biegnący równolegle z nią problem znaczenia świata jako ujawnialności dla bytu. Nazbyt pochopne wydaje się proste utożsamianie świata z byciem[429], ponieważ prowadzi ono do zawężonego pojmowania bycia. Nie chodzi przy tym o stwierdzenie, że świat nie znajduje się w sferze bycia, ale o pokazanie, jaką funkcję pełni w strukturze jego przyswajania. Heidegger już w *Byciu i czasie* podkreślał, że „*wszystkie modi* bycia bytu wewnątrzświatowego są ufundowane ontologicznie w światowości świata, a przez to w fenomenie bycia-w-świecie" (BiC, 269; SuZ, 211). Oznacza to, że każdy sposób bycia (nie tylko bytu poręcznego) potrzebuje świata. Nie znaczy to, że świat stwarza bycie, ale raczej, że byciu pozwala się rozwinąć, bo funduje przestrzeń jego dziania się. Pozostaje tu oczywiście pytanie, w jakim stopniu można mówić o byciu i bycie jako niezależnych od świata. Choć nie pozostawia żadnych wątpliwości stwierdzenie, że narzędzie jako byt poręczny nie może być bez świata, to jednak wątpliwości pojawiają się na przykład w odniesieniu do bytów przyrody. Trudno przecież uznać, że jakiś gatunek powstaje dopiero wtedy, gdy człowiek odkrywa go w „swoim świecie". Najłatwiej byłoby uznać, że świat jest po prostu sferą, w której jawi się gotowe już bycie wraz z równie gotowym bytem. Świat byłby wtedy po prostu czymś podobnym do ekranu komputera, na którym pojawia się to, co maszyna przesyła za pomocą kabla. Niestety trudno

[427] Zob. § 10.
[428] Problematyka możliwości zostanie szerzej omówiona w § 9.
[429] Robią tak np. T. Sheehan, *Dasein*, *op. cit.*, s. 200, K. Michalski, *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 119.

byłoby wtedy zrozumieć istotowe funkcje świata, które w tej części omówiliśmy, a które bezpośrednio wskazują na to, że świat ma szeroko zakreślony udział w dzianiu się przyswajania bycia i nie może być od tej dynamiki oddzielony. W takim wypadku pod znakiem zapytania staje również niezależność wszelkiego bytu od świata. Złożoność powiązania zachodzącego między bytem, byciem i światem nie da się rozjaśnić przez proste uznanie świata za neutralną scenę, na której występuje byt.

Zgodnie z określeniem z 1928 r. świat ma być tym obszarem, który „zapewnia bytowi wejście w świat, tzn. pozwala go zrozumieć jako byt" (GA 26, 282). Właśnie na to wskazuje struktura „jako", sprawiająca, że byt jest rozumiany jako będący w taki czy inny sposób. Nie chodzi już teraz o to, że kubek może być zrozumiany jako służący do picia herbaty, ale o to, że każdy byt musi zostać zrozumiany *jako* taki czy inny, czyli powiązany w jakiś sposób z jestestwem i innym bytem. Tylko w ten sposób byt może zostać określony *jako* bytujący w określony sposób. Choć Heidegger podkreśla, że „wewnątrzświatowość nie należy do istoty tego, co obecne jako takiego" (GA 26, 251), to zarazem uważa, że

> wejście w świat i jego dzianie się nie jest założeniem tego, że obecne najpierw staje się obecne i wchodzi w to, co ujawnia się nam jako obecność i co jako taką rozumiemy, lecz [jest założeniem – M.W.] tylko tego, że to, co obecne ujawnia się w swoim niepotrzebowaniu (*Unbedürftigkeit*) wejścia w świat odnośnie do swojego własnego bycia (GA 26, 251).

Odwołanie się do wejścia w świat nie ma stanowić przesłanki za tym, że byt najpierw jest obecny, a później dopiero wchodzi w świat. Nie chodzi o wykazanie tego, że byt „jest" niezależnie od świata, ale że na jego gruncie może dopiero jako taki właśnie „być". Byt obecny (w przeciwieństwie do poręcznego) zgodnie ze swoją istotą nie potrzebuje wchodzić w świat by być, ale jako obecny jest on rozumiany tylko w świecie. Z tego powodu jego bycie również jest w pewien wyjątkowy sposób ufundowane w światowości. Bowiem „tam, gdzie jawność bytu jako bytu, tam stosunek wobec niego ma charakter *wdawania-się-w-niego* (*Sich-darauf-Einlassen*) w sensie *pozwalania-bycia* i *pozwalania-nie-bycia* tego, co napotkane" (GA 29/30, 397). Świat nie ma stwarzać ani bycia obecnym, ani bytu obecnego, ale przez umieszczenie bytu w pewnej całości i odpowiednie związanie go z jestestwem ma mu pozwolić być.

Jednocześnie moc świata ujawnia się nie tylko w tym, że pozwala on na to, by jakiś byt był, ale również w tym, że może temu przeszkodzić. Jako najwyższa instancja jawności bytu, nie tylko uwalnia byt ze skrytości, ale zarazem może go zasłaniać. Z jednej strony świat nigdy nie jest w stanie „wykorzystać" pełni otwartości bycia i dlatego bycie i byt zawsze pozostają w jakimś stopniu skryte, będąc dla projektu świata nieskończonym zadaniem. Z drugiej zaś strony jestestwo jako projektujące świat może nie pozwolić być temu, co zmieniłoby kształt jego

świata. W ten sposób przestrzeń świata staje się nie tylko wymiarem prawdy, ale również nieprawdy[430]. Dzięki swojej ambiwalentnej roli staje się niebezpieczną bronią, ponieważ jako jedyny „okular" dostarczający widoku na rzeczywistość jej sens odsłania, ale i zasłania. Musi on przecież niejako zamykać otwartość bycia w pewnej całości, a ruch projektu świata jest tylko tej całości dopełnianiem (*Ergänzung*)[431]. Wejście w świat bytu polega na tym, że rozumiejący projekt jako rdzeń otwartości na bycie pozwala światu się rozrastać, czyni go gotowym na przyjęcie otwartości bycia, która stale wdziera się w granice świata i domaga się przyjęcia[432]. Otwartość bycia może się dziać tylko poprzez świat.

Chcąc usystematyzować problematykę relacji między byciem, bytem i światem, trzeba odrzucić tak proste utożsamienie bycia ze światem, jak uznanie „istnienia" bytu przed wejściem w świat. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, Heidegger rozstrzyga ją jednoznacznie: „możliwa różnorodność bycia, bycie, które rozumiemy, wyraźnie lub nie, w rozumieniu bycia, w żadnym wypadku nie pokrywa się z tym, co oznacza nazwa «świat», choć bycie i wszystko, co oznacza ów wyraz, należy do treści pojęcia świata" (GA 27, 307). Pojęcie świata z konieczności musi być blisko związane z pojęciem bycia, ponieważ świat jest fundamentalnym obszarem samego bycia, ale jedno i drugie pojęcie nie oznaczają po prostu tego samego. „To, *w czym* egzystujące jestestwo rozumie *siebie*, wraz z jego faktyczną egzystencją *jest* «tu oto»" (BiC, 458; SuZ, 364), pisze Heidegger w *Byciu i czasie*. Świat i projektująca go egzystencja razem fundują otwartość na bycie i w ten sposób pozwalają być samej otwartości w pewnym „tu oto". Wszystko, co jest, dzieje się w świecie i nic nie może być poza nim. Człowiek, projektując świat, w pewnym sensie zabudowuje i zagospodarowuje prześwit bycia.

[430] Heidegger rozumie prawdę jako nieskrytość dziejącą się jako odkrywanie (bytu) i otwieranie (bycia) – świat jest obszarem, w którym ten ruch zachodzi.
[431] Zob. GA 29/30, 505.
[432] Na marginesie można tu wspomnieć o wypracowanej już po zwrocie koncepcji sporu świata i ziemi. W *Źródle dzieła sztuki* (1935 r.) Heidegger odsłania świat jako to, co Otwarte, które prowadzi nieustanny spór z ziemią, która jest tym, co zamyka i chroni (zob. ŹDS, 29–33; GA 5, 30–36). Ten spór jest obszarem kształtowania prawdy tak jak dzianie się świata, które zostało wyżej omówione. Ziemia jest w tej perspektywie obszarem, który nie jest czymś, co stoi poza światem, ale jest głębią skrytości wprowadzoną w jawność świata jako to, co dla tej jawności zamknięte. Świat stanowi tu Otwarte (*das Offene*), które chce odemknąć to, co w ziemi skryte, jednak priorytet leży po jej stronie. To z niej rodzi się bowiem to, co mogą oświetlić promienie jawności świata. Ziemia nie jest tu rozumiana jako byt, ale jako *physis* (φύσις), bycie, które ze skrytości rodzi to, co wystawione na widok świata (zob. Ł. Kołoczek, *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii" Martina Heideggera*, Universitas, Kraków 2016, s. 160–163, J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 83). W omawianym wyżej ujęciu świata jako jawności, która partycypuje z konieczności w skrytości bycia i zarazem sama zasłania bycie można się doszukiwać tylko echa skrytości, o której mówi esej *Źródło dzieła sztuki*. Przez długi czas skrytość jako fundamentalny charakter samego bycia pozostawała jedynie na marginesie namysłu Heideggera, by po zwrocie wręcz zdominować całą narrację. Stała się ona wtedy fundamentem jawności bycia i prawdy rozumianej jako nieskrytość.

Czy można w ogóle pomyśleć o bycie, który jest poza tak rozumianym światem? Pytanie to należałoby przenieść na inną płaszczyznę i przeformułować w ten sposób: czy można mówić o byciu poza światem? Czy nie jest ono jakimś obszarem pojemniejszym wobec świata? Wydaje się, że taki język tylko zaciemnia to, o czym mówi Heidegger. Trzeba raczej wskazać na to, że świat zawsze jest otwarty na dopełnienie tego, co już zrozumiane. Nie chodzi o to, że coś jest „poza" światem czy „przed" jego projektem, ale o to, że sens rzeczywistości jest dynamiczny, zmienny, stale domaga się dalszego ujawniania i nie pozwala się wyczerpać. Jak długo transcendencji nie udaje się rozbić utrwalonej skorupy świata, tak długo pewne obszary rzeczywistości pozostają skryte i niedostępne. O tym, co nie zostało wprowadzone do świata nie można nic powiedzieć, ani że jest, ani że nie jest. Dopiero wtedy, gdy zrozumiemy, że ono jest, możemy też zrozumieć, że wcześniej już było – ale tylko dlatego, że tak zostało zrozumiane w świecie. Pytanie o to, co poza światem nie ma sensu, podobnie, jak pytanie o to, co poza byciem.

Jak już wcześniej wspominaliśmy, Heidegger utożsamia przestrzeń świata z sensem treści fenomenu, czyli tym aspektem bycia, który pozwala zrozumieć byt w odniesieniu do jego „co", pozwalając mu tym samym ujawnić się w tym, czym on jest. W 1928 r. Heidegger nawiązuje do tej problematyki, odwołując się do Kantowskiego rozróżnienia na świat i naturę[433]. Świat jest przez Kanta ujmowany jako matematyczna całość zjawisk, a natura jest nazwą dla świata, o ile jest on postrzegany jako całość dynamiczna. Heidegger wskazuje, że terminy te nie mają wiele wspólnego z matematyką czy fizyką, lecz są stosowane ontologiczne (GA 26, 226–227). Opracowując dalej rozdział tego, co matematyczne i dynamiczne, niemiecki fenomenolog pokazuje, że kategorie matematyczne Kanta mają odpowiadać istocie rzeczy natury, jej byciu-czym, a dynamiczne – jej egzystencji, byciu-że. W swojej konkluzji Heidegger twierdzi, że według Kanta „świat jest całością apriorycznej treści-Co tego, co przynależy do natury – abstrahując od tego czy egzystuje, czy nie" (GA 26, 228–229). Autor *Bycia i czasu* oczywiście nie zgadza się z takim postawieniem sprawy i uznaje je za zawężone, ponieważ eliminuje ze swoich granic kwestię *existentia*, czyli bycia-że. Nie oznacza to jednak, że odrzuca on powiązanie świata z *essentia* bytu, lecz że nie godzi się na zerwanie związku *essentia* z *existentia*. Powiązania, rozumiane przez Heideggera jako fundujące strukturę świata, zakreślają przecież właśnie to, *czym* może być napotykany byt. Wiążąc byt za pomocą struktury „jako", odsłaniają, *jako co* może on być rozumiany. By byt mógł w ogóle być, konieczne jest wprowadzenie go do struktury światowości poprzez powiązanie z jestestwem oraz innym

[433] Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, ANTYK, Kęty 2001, s. 376–377 (A 418–419, B 446–447).

bytem. W ten sposób ujawnia się on w swojej istocie. „Jako" funduje bycie-czym bytu wewnątrz świata. Jednocześnie powiązanie to odsłania sposób bycia owego bytu. Właśnie dlatego *essentia* nie może zostać oderwana od *existentia*. Świat nie jest pustą istotową formą, która jest wypełniana neutralną treścią, ale leży u podstaw określenia samego bytu w aspekcie jego bycia-czym[434]. Jego oznaczoność to nic innego jak konstytucja znaczenia jako istoty rzeczy. Dając wyraz rozumieniu bycia, świat jest „całością tego zrozumianego bycia" (GA 27, 309), która pozwala rzeczy być tym, czym ona jest. Jest zatem obszarem dziania się istotowości tego, co napotykane.

Takie ujęcie fenomenu świata prowadzi do jeszcze jednego zagadnienia, które może przyczynić się do powstania interpretacyjnych problemów. Wszystko wskazuje bowiem na to, że ten sam byt może nie tylko być inaczej, ale mieć także inną istotę. W wykładzie z przełomu 1928/29 r. Heidegger, odnosząc się do zmiany, jaka dokonuje się, gdy byt użytkowy zaczynamy postrzegać jako obecny, pisze: „byt pokazuje się w innym świetle; to znaczy to, czym jest byt, jest teraz inaczej określone; nie jest on już teraz polem ornym, fundamentem, filarem mostu, ale «po prostu» materialną rzeczą" (GA 27, 184). Zmiana oświetlenia nie jest tylko nieznaczną zmianą perspektywy, ale pociąga za sobą zmianę istotową. Byt nie jest już określany w taki sam sposób, jak wcześniej i staje się po prostu czymś innym. A to nie koniec zmian, bowiem „wraz z tym innym określeniem bycia-czym idzie też inne ujęcie «jak»" (GA 27, 184). Innymi słowy, byt zaczyna być inaczej, zarówno pod względem swojej *essentia*, jak i *existentia*. Skoro byt jest czymś innym i jest inaczej, czy można jeszcze mówić o tym, że mamy do czynienia z tym samym bytem? Według Heideggera nawet przy takiej zmianie tożsamość bytu nie jest zachwiana. „Nie wprowadzamy nowego bytu, nie zwracamy się do innych rzeczy, lecz te już jawne rzeczy są na nowo określone, a mianowicie odnośnie do ich bycia-czym i -jak, odnośnie do bycia" (GA 27, 185). Oznacza to, że ten sam byt może być na różne sposoby i nie przestaje być sobą. W pierwszej chwili kuszący może się wydawać wniosek, że podstawa tożsamości bytu leży w „nim samym", w jego fizykalnie ujmowanej substancji, która stanowiłaby coś w

[434] „Określające strukturę świata relacje oznaczoności nie są zatem jakąś siatką form wypełnianą przez bezświatowy podmiot jakimś materiałem" (BiC, 460; SuZ, 366), zob. też GA 20, 228. Choć dopuszcza też Heidegger mówienie o świecie jako formie odczytując „w całości" jako „w formie całości" (GA 29/30, 413), to nie uważa by sformułowanie to było konkluzywne i rozstrzygające, a raczej za prowadzące do dalszych pytań. Jeśli świat rozpatrywać w kategorii formy, to można tu posłużyć się określeniem Witolda Gombrowicza, który w swoich *Dziennikach* nazywa świat formą w ruchu (W. Gombrowicz, *Dziennik 1953 – 1969*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 396, zob. też M. Waśko, *Gombrowicz i Heidegger – pytanie o świat*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", R. 30: 2021, Nr 3 (119), gdzie omawiam problematykę formy u Gombrowicza i jej pokrewieństwo z koncepcją Heideggera). Forma staje się tutaj dynamicznym kształtowaniem, które nadaje sens i pozwala dopiero ujawnić się temu, co napotykane. Dlatego nie jest czymś z zewnątrz narzucanym rzeczom, ale dynamiczną siłą nadającą im dopiero kształt, ale zarazem ograniczającą ich możliwości i w ten sposób je określającą.

rodzaju rdzenia tożsamości, umożliwiającego nadbudowywanie się rozmaitych sposobów bycia. Takie podejście byłoby jednak porzuceniem założeń filozofii Heideggera i powrotem do wysłużonej metafizycznej tradycji. Niemiecki fenomenolog odrzuca zresztą taką interpretację, powołując się też na to, że fizykalnie pojmowana substancja nie może być niezmiennym rdzeniem, ponieważ sama zmienia się nieustannie. Heidegger wyklucza również, by o tożsamości miała w ogóle decydować niezmienność, substancjalna trwałość czy formalna identyczność (GA 27, 95–96). Co zatem miałoby o niej rozstrzygać? Z jednej strony niemiecki filozof przyznaje, że tożsamość napotykanej rzeczy ma być relatywna do mnie jako będącego w świecie, z drugiej zaś podkreśla, że byt jest w swojej tożsamości ujmowany przez różne jednostki (GA 27, 96–97). Nie chodzi tu o to, że jego tożsamość ma być zależna od mojej indywidualnej decyzji czy też jakiejś intersubiektywnej zgody. Jest ona lokowana po stronie bycia, nie bytu. To bycie decyduje o tym, czy byt może zostać w dany sposób określony czy nie. Ponieważ widzieliśmy już, że to świat i jego oznaczoność pozwalają bytowi ujawnić się w jego „substancjalności", wiele wskazuje na to, że to właśnie na gruncie świata zapada rozstrzygnięcie odnośnie do możliwości zmiany sposobu powiązania bytu z jestestwem i w konsekwencji również odnośnie do zmiany jego istotowych określeń. Byty nie dysponują „zestawem" możliwych sposobów bycia, a ich rozmaite możliwości ujawniają się tylko na gruncie projektu świata. To od ujawnionego przeze mnie (w horyzoncie świata) znaczenia zależy, czy może ono ulec takiej modyfikacji, która doprowadzi do ujawnienia innego znaczenia danego bytu. Tożsamość bytu przy jego istotowej zmienności ujawnia się tylko na gruncie świata, gdzie byt, powiązany na różne sposoby z innym bytem, ukazuje się jako ten sam[435].

Zarazem trzeba przyznać, że Heidegger nie rozwiązuje całkowicie problemu modyfikacji bycia tożsamego ze sobą bytu. W *Byciu i czasie* – jeśli dokładnie przyjrzeć się relacji pomiędzy obecnością i poręcznością – wyraźny priorytet zostaje przyznany tej drugiej. Niemiecki fenomenolog mówi nawet, że obecność jest uwikłana w poręczność „jako możliwy sposób bycia czegoś poręcznego" (BiC, 107; SuZ, 83), a w wykładzie z 1925 r. oznaczoność, charakteryzującą czyste spostrzeganie czegoś tylko obecnego, nazywa deficytową (GA 20, 300). Może to prowadzić do wniosku, że obecność jest jakimś wybrakowanym czy niepełnym sposobem bycia, a byt obecny wręcz cieniem bytu w pełnym znaczeniu tego słowa[436]. Wiąże się z tym bardzo niejednoznaczne stanowisko wobec przyrody, która niekiedy jest przez

[435] Do kwestii znaczenia innych dla tożsamości bytu powrócimy w następnym paragrafie.
[436] Np. Norbert Leśniewski sugeruje, że „realnie istnieje" to, co poręczne, nie to, co obecne (zob. N. Leśniewski, *Hermeneutyczny…*, *op. cit.*, s. 115).

Heideggera ujmowana jako przedmiot badania nauk, innym razem jako coś, przed czym jestestwo musi się chronić, a jeszcze innym jako materiał, z którego może ono korzystać[437]. Kluczowe znaczenie dla naszych rozważań ma to pierwsze pojęcie, zgodnie z którym przyroda jest „granicznym przypadkiem bycia możliwego wewnątrzświatowego bytu" (BiC, 84; SuZ, 65). Dotarcie do niej wymaga zabiegu, który Heidegger nazywa „odświatowieniem" (*Entweltlichung*)[438]. Nie wydaje się, by chodziło tu o absolutne wyrwanie bytu ze świata jako takiego, ale raczej o przesunięcie go ze świata otoczenia do świata nauki. Takie przemieszczenie pozwala oświetlić byt z innej strony, czyli pozwala mu być w inny sposób i być czymś innym.

Widać tu wyraźnie, że zmiana poręczności w obecność możliwa jest dzięki przeniesieniu bytu z jednego kontekstu rozumienia w inny. Ale jak rozumieć ten inny kontekst? Czy byłby to tylko kontekst, w którym porusza się fizykalne patrzenie na świat (wtedy fakt historyczny raczej nie mógłby się stać bytem obecnym, choć można się zastanowić nad jego manipulatywnym wykorzystaniem, z kolei liczbę trudno byłoby zrozumieć i jako byt poręczny i jako obecny)? Niestety *Bycie i czas* oraz wykłady wygłaszane w drugiej połowie lat 20. omawiają te kwestie dość powierzchownie, a nawet tendencyjnie, pokazując, że myślenie Heideggera stoi w tym okresie pod znakiem dualizmu obecności i poręczności. Sympatie autora *Bycia i czasu* są przy tym jednoznaczne i wyrażają jego silną niechęć do obecności. Wiele przesłanek przemawia za tym, że Heidegger kwestię różnorodności sposobów bycia początkowo zaniedbał, czego świadectwem jest ów dualizm, w który wplątują się czasami byty o innych sposobach bycia. Wydaje się, że niemiecki fenomenolog nie postawił pytania o związek tych dwóch podstawowych sposobów bycia bytu wewnątrzświatowego z innymi sposobami bycia. Większość bytów pozwala się wprawdzie zrozumieć w kategoriach obecności i poręczności, ale może to przyczyniać się do zasłonięcia ich sposobu bycia (np. zwierzę bywa traktowane z jednej strony jako narzędzie wspomagające pracę, z drugiej jako byt obecny[439]). Dualizm

[437] Zob. BiC, 90–91; SuZ, 70–71, oraz tekst Daniela Soboty, który wyróżnia i omawia aż pięć znaczeń przyrody we wczesnej filozofii Heideggera (zob. D.R. Sobota, *Ontologia przyrody we wczesnej filozofii Martina Heideggera*, „Filo-Sofija" Nr 13-14 (2011/2-3)).

[438] Heidegger używa tego pojęcia tak w *Prolegomenach do dziejów pojęcia czasu*, jak w *Byciu i czasie* (zob. np. BiC, 84, 144; SuZ, 65, 112, GA 20, 227, 298, 301).

[439] Specyficzny sposób bycia zwierząt Heidegger próbuje nakreślić w wykładzie z przełomu 1929/30 r. To właśnie tam uznaje, że ich bycie jest ubogie w świat (*weltarm*), który to charakter ostatecznie odczytuje jako „obywanie się bez świata" (GA 29/30, §§ 46–47). Według Heideggera zwierzę nie jest w stanie rozumieć bytu *jako* bytu, przez co określa on to, do czego się ono odnosi jako to, co inne, które nie jest jawne jako byt (GA 29/30, 369). Z uwagi na ścisłą terminologię, którą przyjmuje Heidegger, może on powiedzieć, że zwierzęta nie egzystują (GA 26, 159) i że nie umierają (GA 29/30, 388). I choć autor *Bycia i czasu* podkreśla odmienność bogactwa życia od bogactwa ludzkiego świata (GA 29/30, 371–372) oraz wskazuje na to, że zwierzęta nie są dla nas niczym obecnym (GA 29/30, 402), to można się zgodzić z Davidem Krellem, który zarzuca Heideggerowi w tym punkcie antropocentryzm (D.F. Krell, *Where Deathless Horses Weep*, w: J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger…*, *op. cit.*, s.

obecności i poręczności, wiążący się z hierarchizacją sposobów bycia jest jednym z objawów obecnego w filozofii wczesnego Heideggera tradycyjnego myślenia metafizycznego. Z późniejszego namysłu autora *Bycia i czasu* ów dualizm znika, co sprzyja rozumieniu świata jako obszaru, który ma pozwalać dziać się byciu.

Na sam koniec rozważań tego paragrafu zwrócimy jeszcze uwagę na problem ewentualnej zmiany sposobu bycia jestestwa. Z jednej strony Heidegger przyznaje bowiem, że „jestestwo egzystuje i nie jest nigdy obecne jak rzecz" (PPF, 69; GA 24, 90)[440]. Z drugiej jednak twierdzi, że można je „z pewną zasadnością i w pewnych granicach *ująć* jako [byt – M.W.] tylko obecny. Trzeba wówczas w pełni abstrahować od egzystencjalnego ukonstytuowania bycia-w, bądź go nie dostrzegać" (BiC, 71; SuZ, 55). Czy pojawiają się tu po prostu dwa wzajemnie wykluczające się spojrzenia na ten sam byt, jak chciałby David Carr[441]? A może zachodzi w tym miejscu taka sama sytuacja, jak w przypadku przemiany czegoś poręcznego w coś obecnego? Wydaje się, że drugą opcję należy wykluczyć. Znaczenie jestestwa nie może ulec transformacji w coś innego, ponieważ musi ono być stale w odpowiedni sposób powiązane z byciem, by mogło być ono przyswajane. Zmiana powiązania oznaczałaby zamkniecie dynamiki sensu rzeczywistości. Zarazem nie ulega wątpliwościom, że człowiek, w którym *Dasein* w pewnym sensie się dzieje, może (a niekiedy nawet musi) być traktowany jako byt obecny (np. w przypadku badania medycznego) czy poręczny (np. przy dyrygowaniu orkiestrą)[442]. Wydaje się, że w omawianym wypadku nie ma mowy o żadnej transformacji sposobu bycia, ale o zasłonięciu bycia jestestwa:

> […] najbardziej skrajne przypadki rzemieślniczego zajmowania się czymś dają się jeszcze tak zinterpretować, że przy tym jednak, również przy wszelkim samozapomnieniu, jest jeszcze żywa tendencja troski, w której chodzi o samo *Dasein*, tyle że okazuje się przy tym, że wtedy *Dasein*, o które chodzi, jest niemal zrozumiane jak rzecz, która teraz jest obecna […] (GA 21, 231).

Heidegger identyfikuje tę sytuację z tym, co nazywa niewłaściwością egzystencji. Jako niewłaściwe, *Dasein* skrywa się za światem. Już w pierwszej części tego paragrafu zostało pokazane, że jestestwo, projektując świat i określając sens napotykanej rzeczy, określa również siebie. Ponieważ to byt ma zostać ujawniony w swoim byciu, to on wysuwa się na plan pierwszy

---

102). Choć niemieckiemu filozofowi udaje się dostrzec odmienność sposobu bycia zwierząt i tę odmienność szanuje, całe jego myślenie pozostaje zorientowane na człowieka, co utrudnia mu dopuszczenie bycia zwierząt w tym, czym i jak są. Dziwić też może, że nie udało mu się zwrócić uwagi na związek zwierzęcia i czasu (na ów związek zwraca uwagę np. H.G. Gadamer, *Concerning Empty and Ful-filled Time*, w: E.G. Ballard, Ch.E. Scott (ed.), *Martin Heidegger – in Europe and America*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, s. 79).

[440] Analogiczne sformułowanie zob. też w: GA 21, 233.

[441] D. Carr, *The Paradox…*, *op. cit.*, s. 140.

[442] Nie wspominam tu nawet o człowieku jako istocie żywej, ponieważ temat ten był przez Heideggera bardzo rzadko podejmowany, a kwestię życia jako sposobu bycia trudno uznać za rozwiązaną. Na margines zostaje też zepchnięty problem cielesności *Dasein*.

i staje się wyznacznikiem i punktem oparcia dla jestestwa. Z kolei rozważania tej części pokazały, że świat jest przestrzenią, która zarazem otwiera i zasłania bycie bytu. Z jednej strony dzieje się tak dlatego, że świat nie jest w stanie ujawnić pełni otwartości, z drugiej dlatego, że projekt jest niejako zainspirowany bytem i zapomina o byciu jestestwa. Dlatego właśnie człowiek, który nosi w sobie źródło własnych możliwości – *Dasein* – spoglądając na siebie, nie widzi własnego źródła, ale byt określony przez świat. Ograniczając się do samego świata, zapomina on o sobie i hamuje dzianie się sensu rzeczywistości, choć jego zadaniem jest przejęcie własnego *Dasein*, czyli otwieranie świata, które pozwala być bytowi. Nie chodzi w tej sytuacji o dwa wzajemnie wykluczające się opisy, ale o dwie fundamentalne tendencje jestestwa, które z jednej strony dąży do tego, by dynamikę sensu w świecie zamknąć i w ten sposób ustalić znaczenie, z drugiej stoi ciągle przed zadaniem odpowiedzi na tę dynamikę, której nigdy nie może wygasić. Zwróćmy też uwagę na to, że wraz z takim zasłonięciem bycia jestestwa dochodzi też do zasłonięcia bycia bytu, który jestestwem nie jest, ale którego ujawnienie uzależnione jest od ujawnienia samego *Dasein*. Świat jest jak ciągle naświetlana klisza, która chce dać wreszcie utrwalony obraz, ale nie może uciec przed światłem przynoszącym jej sens. To on może ujawnić *Dasein* jako *Dasein* i zarazem on odpowiada za możliwość jego skrycia się za bytem o innym sposobie bycia[443].

Rozważania niniejszego paragrafu pokazały, że fenomen świata jest, używając określenia samego Heideggera, „wyjątkowo wielowarstwowy" (GA 27, 303). Początkowe ujęcie struktury światowości przez pryzmat otoczenia, w którym poruszamy się na co dzień okazało się jedynie wierzchołkiem ogromu problematyki, z którą musi się mierzyć pytanie o świat. Analiza wykazała, że całość wiązań łączących rozmaite byty ze sobą nie jest ani czymś neutralnym, ani przygodnym wobec tego, co wiązane, lecz obszarem, na którym rozgrywa się konstytucja samej jego istoty. Świat odsłania się bowiem jako przestrzeń zrozumiałości bycia, która nie jest w stanie wyczerpać jego źródła, ale zarazem niesie ze sobą ryzyko zapomnienia go. Struktura świata opiera się na wiązaniach łączących byt z jestestwem i innymi bytami, które odsłaniane są poprzez projekt rozumienia. Ta struktura jest przez Heideggera nazywana oznaczonością, ponieważ funduje znaczenie bytu. W drugiej części niniejszego paragrafu pokazaliśmy, że oznaczoność nie może być redukowana do układu praktycznych, teleologicznych relacji. Relacje te należy ujmować w perspektywie ontologicznych wiązań, które łączą rozmaite byty z jestestwem, a ich charakter opisuje struktura „jako", która pozwala dopiero ukazać się bytom w różnorodności ich znaczeń i sposobów bycia. Choć w centrum tak rozumianej światowości

[443] O problematyce zasłaniania i odsłaniania otwartości wspomnimy jeszcze w następnym paragrafie, a jej dynamice jako jednemu z wymiarów konstytucji sensu poświęcony będzie rozdział V tej pracy.

stoi zawsze *Dasein*, nie oznacza to subiektywizacji świata. Związki z bytem, które zawiązują się *ze względu na* jestestwo, nie są bowiem arbitralnie nawiązywane, ale stanowią raczej wyraz wiążącości sensu. Między światem a jestestwem nie zachodzi tradycyjna relacja podmiotowo-przedmiotowa; w obliczu istotowej współprzynależności jestestwa i świata okazuje się ona nie tylko wtórna, ale nawet zaciemniająca. Powyższe ustalenia muszą teraz zostać uzupełnione przez włączenie do obszaru świata sfery, która ujawniała się już na obrzeżach dotychczasowego zapytywania, jednak do tej pory nie została wyeksplikowana. Chodzi o problematykę innego jestestwa. Trzeba zapytać nie tylko o możliwość pomyślenia innego w nakreślonym tu świecie, ale również o to, jaki wpływ może mieć jego bycie na zaprojektowany w medium świata sens rzeczywistości.

§ 8 Świat jako współświat

Inne *Dasein* odsłania się w filozofii Heideggera jako niezbywalny element rzeczywistości, który pełni w strukturze świata istotną rolę. Nie sposób pominąć go milczeniem ani zredukować do innego bytu, ponieważ jego znaczenie nie kończy się na możliwości występowania w świecie, ale sięga znacznie głębiej, aż do korzeni konstytucji sensu. Opracowując tę problematykę, namysł Heideggera przebiega dwutorowo. Z jednej strony niemiecki filozof stara się odsłonić ten sposób bycia, który pozwala pojawić się w naszym świecie innemu jestestwu, z drugiej strony podejmuje próbę ukazania dominacji, jaką niesie ze sobą przypisanie innemu niezbywalnej funkcji, jaką pełni on w konstytuowaniu naszej zrozumiałości. Zgodnie z tymi dwiema drogami układają się również rozważania niniejszego paragrafu. W pierwszej kolejności zostanie postawione pytanie o byt innego, możliwość wkroczenia takiego bytu w całość świata i jego znaczenie dla naszego świata, następnie podjęta zostanie kwestia specyficznie pojmowanej władzy, którą inni roztaczają nad naszym *Dasein*.

„«Opis» najbliższego otoczenia, np. świata wytworów rzemieślnika, pokazał, że wraz ze znajdowanym w trakcie pracy narzędziem «współspotykani» są inni, dla których «produkt» jest przeznaczony" (BiC, 151; SuZ, 117). Innego spotykamy w najbliższym świecie otoczenia, jednak wcale nie jako narzędzie, ale jako kogoś, do kogo rzeczy tego świata w specyficzny sposób odsyłają. Chodzi tu nie tylko o to, że rzemieślnik wytwarza produkty dla określonego klienta, ponieważ każdy element jego warsztatu odsyła w jakiś sposób do innego jestestwa. Narzędzia, którymi się posługuje najczęściej zostały wyprodukowane przez innych, materiały, z których korzysta również zostały przez innych wydobyte, obrobione lub dostarczone, a i

miejsce pracy, miejsce pochodzenia określonych surowców czy też zakupu narzędzi wprost odsyła do ludzi, którzy są ich właścicielami, pracownikami czy klientami. Innych nie musimy najpierw wprowadzać do swojego świata i niejako na siłę wiązać z tym, co w nim napotykamy, ale już z góry mają w nim swoje miejsce, którego nie sposób ich pozbawić. Nakreślony w tym miejscu sposób powiązania rzeczy najbliższego otoczenia z innymi pokazuje, że mamy tu do czynienia z bytem, który przełamuje dualizm poręczności i obecności. Potwierdza to Heidegger, mówiąc, że „sposób bycia jestestwa innych, spotkanego wewnątrz świata, różni się od poręczności i obecności" (BiC, 152; SuZ, 118). Cóż to zatem za sposób bycia, który nie pozwala ontologicznie zrównać innego z narzędziem czy bytem obecnym? Odpowiedź Heideggera, choć z perspektywy tradycji filozoficznej wydaje się wręcz rewolucyjna, dla praktyki codzienności jest wręcz oczywista. Byt innego „jest *tak, jak* samo wydające jestestwo: jest *także i wespół tu oto*" (BiC, 152; SuZ, 118). Napotykany w świecie inny to po prostu inne jestestwo, czyli byt o tym samym sposobie bycia, co nasze własne *Dasein*, wyrosły w i dla otwartości bycia. Rewolucyjność tego zabiegu polega przede wszystkim na tym, że usuwa bariery, przez które musi się przedzierać namysł tradycji by dotrzeć do innego. Filozofia raczej tworząca konstrukty niż podążająca za rzeczą samą, opracowując zagadnienie innego musi zaprojektować mechanizm wydostania się poza zamknięty krąg podmiotowości. Ponadto potrzebna też jest procedura pozwalającą dotrzeć do „wnętrza" innego, by móc wykazać jego własną podmiotowość. Heidegger oba problemy rozwiązuje w zasadzie jednym ruchem. Odrzucając koncepcję warstw rzeczywistości, pyta jedynie o sens tej rzeczywistości. Pozwala mu to w innym widzieć nie bryłę cielesną, która potrzebuje ożywienia, nie obcy podmiot, który jest naszym *alter ego*, ale po prostu innego. Dlatego właśnie „innego nie rozumiem w ten sztuczny sposób, jakbym musiał się wczuć w inny podmiot, ale rozumiem go na podstawie świata, w którym on jest ze mną" (GA 20, 335). Nie jest potrzebne żadne wczucie, ale w obszarze konstytucji sensu, w świecie, ujawnia się inny w swoim byciu-w-świecie, w swoim własnym *Dasein* od razu, bezpośrednio jako on sam.

Ponieważ jednak jestestwo pełni wyjątkową funkcję w strukturze świata, wprowadzenie do niej innych bytów o takim samym sposobie bycia musi przynieść określone konsekwencje dla pojmowania fenomenu świata i całego procesu konstytucji sensu. Heidegger bardzo szybko przenosi swoje rozważania na poziom ontologiczny, by konsekwencje to odsłonić i jednocześnie rozjaśnić możliwość pojawienia się innego. Pisze: „na podstawie […] *wspólnego* (*mithaften*) bycia-w-świecie świat zawsze jest już przeze mnie dzielony z innymi. Świat jestestwa to *współświat* (*Mitwelt*). Bycie-w to *współbycie* (*Mitsein*) z innymi. Ich

wewnątrzświatowe bycie-w-sobie jest *współjestestwem* (*Mitdasein*)" (BiC, 152; SuZ, 118)[444]. Autor *Bycia i czasu* do dotychczasowej postaci egzystencjałów dopisuje przyimek *mit*, który dosłownie oznacza „(wraz) z", a w tym wypadku ma wskazywać na to, że w całym procesie rozumienia rzeczywistości przez moje własne *Dasein* uczestniczą również inni. Przeanalizujmy teraz po kolei trzy wymienione tu charaktery bycia: współświat, współbycie i współjestestwo. Pozwoli to zrozumieć rolę, jaką odgrywa inny w naszym własnym byciu.

Widzieliśmy już, że najbliższy świat otoczenia nie jest odizolowany od innych. Dlatego narzędzia, które są na jego gruncie napotykane odsyłają nie tylko do innych narzędzi, ale również do innych *Dasein*. Nie chodzi przy tym o wskazywanie na konkretną osobę, która wytworzyła narzędzie czy wydobyła surowiec, ale o ontologiczne powiązanie, które współkonstytuuje sposób bycia takiego narzędzia. Struktura świata jest już dzielona z innymi w ten sposób, że zostają oni powiązani z tym, co napotykane w świecie, nawet gdy nie są w danej chwili obecni. Chodzi tu o otwartość tej struktury na innych. Choćbyśmy sami realizowali jakiś projekt od początku do końca, na przykład wydobywali glinę z własnego terenu, by następnie wypalić z niej cegły do budowy domu, nic nie stoi na przeszkodzie temu, by inni robili to za nas bądź w tym procesie współuczestniczyli. Wszystko, co jest dostępne dla nas, jest tak samo dostępne dla innych, ponieważ świat, w którym żyjemy i który stanowi zrozumiałość bycia tego, co napotykamy, nie może się na nich zamknąć, gdyż jest współświatem.

Prowadzi to do określenia bycia-w jako współbycia. Ponieważ *Dasein* nie tylko zawsze zamieszkuje świat, ale zarazem zawsze zamieszkuje ten świat wspólnie z innymi, nie tylko struktura świata musi ten stan uwzględniać, ale i struktura jego zamieszkiwania. Heidegger mówi, że „*Dasein* przynosi ze sobą już sferę możliwego sąsiedztwa; jest z natury już sąsiadem dla…" (GA 27, 138). Tak rozumiane współbycie ma sens ontologiczny, oznacza strukturę bycia, a nie stan faktyczny. Jestestwo zawsze już istotowo jest razem z innymi. Samotność nie może być traktowana jako zarzut przeciwko tak rozumianemu byciu, ale raczej „stanowi dowód na współbycie" (BiC, 155; SuZ, 120). Człowiek może odczuwać samotność tylko dlatego, że jest zdolny do napotkania innego. Gdyby zabrakło takiej możliwości, nie byłaby również możliwa samotność, która oznacza przecież dojmujący brak innego, tęsknotę za drugim człowiekiem. Współbycie to warunek możliwości spotkania innego, to sąsiedztwo, ale rozumiane z perspektywy ontologicznej jako otwarcie sensu na ten sens, który wnosi ze sobą

[444] Przekład nieznacznie zmieniony.

inny. Tego otwarcia nie jesteśmy w stanie wyeliminować, a co więcej, ono zawsze już współkonstytuuje nasz własny sens.

Tak rozszerzona struktura zamieszkiwania świata oznacza, że jestestwo nie tylko zdane jest na otwartość, którą wcześniej przyswoili już inni, ale że zarazem jest jej w pewnym sensie podporządkowane:

> Współbycie nie jest też żadnym byciem obecnym pośród innych ludzi, lecz jako bycie-w-świecie oznacza ono zarazem być wobec innych «posłusznym» (*hörig*), słuchać ich (*auf sie hören*), wzgl. nie słuchać. Współbycie ma strukturę *posłuszeństwa* (*Zu(ge)hörigkeit*) wobec innych i dopiero na gruncie owej pierwotnej przynależności (*Zugehörigkeit*) zachodzi coś takiego jak odosobnienie, tworzenie grup, wykształcenie społeczeństwa i tym podobne (GA 20, 367).

Heidegger rozpisuje w tym fragmencie strukturę współbycia za pomocą gry językowej, której język polski nie jest w stanie w pełni oddać. Choć również wiąże on posłuszeństwo ze słuchaniem, to gorzej jest już z przynależnością, do której również odwołuje się autor *Bycia i czasu*. Posłuszeństwo, o które tutaj chodzi nie ma wiele wspólnego z podporządkowaniem się czyjejś woli, ale ze zdaniem bytu ludzkiego na sens otwarty już przez innych. Tak pojmowane, jest ono zarazem przynależnością do wspólnego sensu, w którym współuczestniczymy. Takie uczestnictwo może być rozumiane jako udział w otwartości, który można też opisać jako jej podzielanie z innymi. Dopiero na gruncie tak rozumianej otwartości mogą się wyodrębniać ontycznie rozumiane wspólnoty – od małych grup, które łączy wspólny interes, po spajane wspólnym dziedzictwem tradycji narody i społeczeństwa. Również wszelkie postaci odosobnienia i formy życia niezależne od zorganizowanych form wspólnotowych są możliwe tylko w ramach tej ontologicznej przynależności do współdzielonego sensu rzeczywistości. Pozwala to Heideggerowi wyciągnąć wniosek, że „jestestwo jako współbycie z istoty «jest» ze względu na innych", przy jednoczesnym zaznaczeniu, że „trzeba to rozumieć jako egzystencjalną wypowiedź o istocie" (BiC, 158; SuZ, 123). „Ze względu na" stanowi przecież strukturalny moment światowości, który do tej pory identyfikowany był po prostu z byciem *Dasein*. Gdy okazuje się jednak, że jego bycie jako współbycie egzystencjalnie zawdzięcza otwartość innym, uprawnione wydaje się przyznanie, że inni współkształtują nasz świat. Współbycia nie można się pozbyć ani ontycznie, ani ontologicznie, byt ludzki zdany jest na to, że sens, odkryty nawet w największej izolacji, choćby najbardziej indywidualnie, zawsze wiąże nas z innymi – po pierwsze ma wobec nich dług, po drugie jest dla nich dostępny tak samo, jak dla nas. Nic nie stoi teraz na przeszkodzie, by egzystencjał, który do tej pory miał postać bycia-w-świecie przeformułować we współbycie-we-współświecie. „Jest" bytu ludzkiego nie da się bowiem nie tylko oddzielić od świata, ale również od „jest" innego.

Do tych samych aspektów odsyła też określenie jestestwa innego jako współjestestwa. Heidegger wskazuje, że używa „terminu «współjestestwo» na oznaczenie *tego* bycia, z uwagi na które bytujący inni są ujawniani wewnątrz świata" (BiC, 154; SuZ, 120)[445]. Trzeba tu zaznaczyć, że inny jest określany jako współjestestwo, a nie po prostu jako jestestwo, ponieważ – choć pełni bardzo istotną rolę w konstytucji świata – jest jestestwem, które odkrywam inaczej niż samego siebie. To samo dotyczy tego, w jaki sposób inni napotykają w swoim świecie nas. „Własne jestestwo tylko o tyle, o ile ma istotową strukturę współbycia, jest jako współjestestwo napotykane przez innych" (BiC, 155; SuZ, 121). „Współ" dołączone do jestestwa nie oznacza ani – jak już wspominaliśmy – faktycznej obecności, ani w ogóle jakiegoś przebywania obok, lecz wskazuje na wspólne uczestnictwo w „tu oto", w otwartości bycia. Współjestestwo to byt o takim sposobie bycia, który razem ze mną stoi w prześwicie bycia i przyswaja to bycie, projektując świat. Dlatego w wykładzie z przełomu 1928/29 r. Heidegger mówi, że „we współ-byciu leży zatem oddanie i uwolnienie (*Weg- und Freigabe*) «tu oto» – jako jawnej otwartości" (GA 27, 138). Tym, co „wspólne" jest otwartość bycia, w której każde *Dasein* uczestniczy.

Do współdzielenia otwartości prowadzi podjęta w poprzednim paragrafie kwestia tożsamości bytu. Wskazaliśmy tam, że według Heideggera tożsamość ta ma być ujmowana przez kilka jednostek. Nie chodzi o to, że takie ujmowanie miałoby być warunkiem możliwości tej tożsamości. Jest nim raczej współuczestnictwo w otwartości, które w ten sposób pozwala dziać się nieskrytości, czyli prawdzie: „dzielimy nieskrytość bytu. Tym, co wspólne jest prawda bytu. Prawda jest tym, co tożsame (*Selbige*) […] i to tożsame jest też tym, co jako nieskrytość umożliwia to, że teraz w nieskrytości to, co jawne ukazuje się jako ono samo" (GA 27, 105–106). Współjestestwo to inny rozumiany z perspektywy wspólnego zamieszkiwania przestrzeni otwartości, które ujawnia dopiero byt w tym, czym i jak on jest. Prawda ujmowana przez Heideggera jako nieskrytość nie oznacza odpowiedniości zachodzącej między rzeczą i tym, co o niej pomyślane, ale samo odkrywanie tej rzeczy. Współdzielenie otwartości jako samego dziania się prawdy prowadzi do współdzielenia świata jako obszaru, w którym to dzianie zachodzi i pozwala ujawnić się bytowi jako temu samemu, mimo różnorodności istotowych określeń, które mogą mu przypadać i zmienności sposobów jego bycia. Nie będziemy w tym miejscu dalej rozważać kwestii pytania o prawdę, ponieważ chodzi nam zasadniczo o samo współuczestniczenie w otwartości. Dynamika tego współuczestnictwa jest aktywnością

[445] Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Bogdan Baran tłumaczy *Mitdasein* czasami jako „współjestestwo", czasami jako „współbytowanie". Taki zabieg wprowadza do przekładu zupełnie niepotrzebnie nowe słowo, przez co ten sam termin jest tłumaczony na przestrzeni kilku stron na dwa różne sposoby.

konstytucji sensu. Niesie to ze sobą poważne następstwa dla struktury sensowności, której niezbywalnym momentem staje się inny.

Każde działanie człowieka odsyła już w jakiś sposób do innego *Dasein*, co wskazuje na to, że u podstaw tego odsyłania leży już jakieś powiązanie ontologiczne. Świat zawsze jest już zamieszkały przez inne jestestwa, które go współkonstytuują. Powiązania stanowiące strukturę własnego świata jestestwa są naznaczone wpływem innego, który ujawnia się teraz nie tylko jako możliwy właściciel, producent czy dostawca narzędzi, którymi *Dasein* się posługuje, ale również jako ich „współprojektant". Dlatego rozumienie stanowiące rdzeń bycia-w-świecie może zostać przez Heideggera określone jako „wzajemne (*einander*) rozumienie [, które – M.W.] porusza się w wymiennej (*wechselnden*) zażyłości i zrozumiałości" (GA 20, 334). Jest to możliwe tylko dzięki temu, że każde jestestwo dzieli otwartość bycia, bowiem jest bytem będącym „tu oto" wespół z innym bytem, będącym w ten sam sposób. Nie chodzi tu po prostu o intersubiektywność sensu, pojmowaną jako jego potencjalną komunikowalność innym podmiotom. Taka intersubiektywność może być ujmowana co najwyżej jako konsekwencja struktury bycia, na którą wskazuje Heidegger. Sens jest bowiem projektowany zawsze przy współudziale innego, który razem ze mną dzieli otwartość i z tego powodu sens ten zawsze jest też dostępny dla innego. Nie oznacza to, że społeczeństwo rozumiane jako pewien byt jest warunkiem możliwości jestestwa, ponieważ raczej to sposób bycia *Dasein* umożliwia (a nawet czyni koniecznym) powstanie takiego wspólnotowego bytu, który wydaje się koniecznym elementem jego rzeczywistości[446]. Można zatem powiedzieć, że człowieka nie można pomyśleć bez innych ludzi, ale fraza ta ma sens tylko na płaszczyźnie ontologicznej, która ujawnia sens rzeczywistości jako istotowo współkonstytuowany i współdzielony.

W związku z powyższymi ustaleniami trzeba zwrócić uwagę na dwa sposoby ujmowania innych. Przede wszystkim jako inny jest ujmowany ten oto, konkretny drugi człowiek, z którym mogę mieć ontycznie coś wspólnego lub nie. Mogę go spotkać tylko na gruncie świata i dlatego mogę się do niego odnosić na różne sposoby, w tym zasłaniając jego właściwy sposób bycia tym, co wraz z nim napotykam w świecie (dokładnie tak samo, jak czynię to własnym *Dasein*). Ponadto inni mogą być ujmowani z perspektywy ontologicznej jako ci, którzy dzielą ze mną świat i sens rzeczywistości, bez wyraźnego wskazywania konkretnych jednostek. Oba sposoby pojmowania innego dochodziły do tej pory do głosu bez wyraźnego rozgraniczenia, przy czym nacisk położony był zwłaszcza na drugi z nich, z uwagi na jego istotowe znaczenie dla

[446] Współświat, o którym mówi Heidegger w *Byciu i czasie* nie jest zbiorowiskiem innych, ale wymiarem sensu świata. Z kolei społeczeństwo można rozumieć jako pewien byt o specyficznym sposobie bycia (czego Heidegger nie analizuje), bez którego nie sposób pomyśleć ludzkiej rzeczywistości.

konstytucji sensu. Zanim podążymy dalej tym śladem, zostanie podjęty jeszcze jeden wątek, związany ze znaczeniem, jakie niesie ze sobą możliwość spotkania innego w świecie.

Jak już wspomniano w poprzednim paragrafie, zajmowanie się rzeczami najbliższego otoczenia jest przez Heideggera nazywane zatroskaniem (*Besorgen*), które to słowo bezpośrednio odsyła do troski (*Sorge*), podstawowego określenia ludzkiej egzystencji. Zatroskanie, zdaniem autora *Bycia i czasu*, nie może być nazwą dla tego sposobu bycia, który polega na obcowaniu z innymi. Chociaż spotykamy ich zawsze na gruncie świata, to nie są oni bytami poręcznymi, ale innymi *Dasein*. Nie można więc obchodzić się z nimi w taki sam sposób, w jaki zajmujemy się bytami, które nie są jestestwem. Z tego powodu Heidegger decyduje się wprowadzić nowy termin: troskliwość (*Fürsorge*), który dotyczyć ma tylko obcowania z innymi. Nie powinno być ono jednak interpretowane jako postępowanie całkowicie odcięte od tego, u podstaw którego leży też zatroskanie. „Także «zatroskanie» o żywność i odzież lub opieka nad chorym ciałem jest troskliwością" (BiC, 156; SuZ, 121)[447]. Odróżniając troskliwość od zatroskania Heidegger wyodrębnia sposób bycia, który istotowo nakierowany jest na jestestwo innych, ale który zawsze pociąga za sobą też zatroskanie o byty i samego siebie. Jak przyznaje, „troskliwość okazuje się ukonstytuowaniem bycia jestestwa, odpowiednio do swych różnorakich możliwości spojonym z byciem tego jestestwa ku objętemu zatroskaniem światu oraz z właściwym byciem ku samemu sobie" (BiC, 157; SuZ, 122). Ontyczne odnoszenie się – nieważne, czy jesteśmy bezpośrednio, świadomie nakierowani na określoną rzecz niebędącą jestestwem, na jestestwo innych, czy na samych siebie – ontologicznie jest określone przez zatroskanie, troskliwość i troskę o własne bycie. Żadnego nie można usunąć z ontologicznej struktury jestestwa. Wyodrębnienie ich nie ma na celu oddzielenie różnych działań, ale raczej wskazanie na różne charaktery bycia *Dasein*, które powodują, że każde wiązanie z bytem wewnątrzświatowym odsyła również do własnego jestestwa i współjestestwa innych.

Omawiając troskliwość, Heidegger wyróżnia też dwa krańcowo różne sposoby jej realizacji. Przybliżenie ich jest o tyle istotne, że odsłania możliwości zasłonięcia i odsłonięcia właściwego innym bycia, czyli określonego przyswojenia otwartości na gruncie świata. Pierwszy sposób realizacji troskliwości polega na tym, że jestestwo może „innemu niejako odebrać «troskę» i w zatroskaniu zająć jego miejsce, *zastąpić go*. Ta troskliwość przejmuje w zastępstwie innego coś podlegającego zatroskaniu" (BiC, 156; SuZ, 122). Działanie nawet bezpośrednio nakierowane na innego i mające na celu zapewnienie pomocy może okazać się

[447] Przekład zmodyfikowany.

takim, które go zdominuje i wręcz zablokuje jego własny sposób bycia. Zatroskanie o rzeczy napotykane w świecie nie powinno przesłaniać troskliwości o innego. Nie wystarczy dbać o zapewnienie mu posiłków i ciepłego ubrania. W im większym zakresie przejmujemy na siebie troskę o zaspokajanie podstawowych potrzeb innego, tym większe zachodzi ryzyko, że zostanie on całkowicie uzależniony od naszej pomocy. Celem, który stawia sobie tutaj Heidegger z pewnością nie jest krytyka działań rozmaitych organizacji, które niosą pomoc potrzebującym, ale raczej wskazanie na to, że pomoc nie może sprowadzać się tylko do takich działań. Gdy zastępujemy innego w jego własnej trosce, wskakujemy w pewnym sensie na jego miejsce[448], wypychamy go z jego troski, a wtedy nie o niego się troszczymy, ale o określony byt wewnątrzświatowy. Z kolei „przeciwstawną możliwość stanowi troskliwość, która nie tyle zastępuje innego, co raczej *występuje przed* jego egzystencyjną możność bycia, i to nie po to, by mu «troskę» odebrać, lecz by dopiero we właściwy sposób mu ją jako taką zwrócić" (BiC, 157; SuZ, 122). Troskliwość drugiego typu to taki sposób odnoszenia się do innego, który pozwala mu być sobą. Zwracanie mu troski nie oznacza, że trzeba innemu komplikować życie, by nauczył się samodzielnie żyć; w ogóle nie ma tu mowy o postulatach dotyczących określonych ontycznych działać. Chodzi raczej o otwarcie przed innym sensu rzeczywistości, który on musi sam przyswoić. Przy czym celem nie jest doprowadzenie do takiej sytuacji, w której będzie on rozumiał rzeczywistość tak, jak my ją rozumiemy, ale raczej do takiej, w której sam gotów będzie pytać o jej sens. Dlatego trzeba, mówiąc kolokwialnie, z jego własnych butów wyskoczyć przed niego[449], by oddać mu jego samego, zamiast zastępować jego otwartość swoją własną. Innymi słowy, taka troskliwość wspiera innego w utrzymywaniu się w otwartości bycia jako ruchu konstytucji sensu i nie decyduje za niego. Ona jedynie „pomaga innemu stać się *w* swej trosce sobie przejrzystym i *wolnym ku* niej" (BiC, 157; SuZ, 122)[450].

Oba modi troskliwości bardzo dobrze obrazują charakter, który w poprzednim paragrafie został określony jako „pozwolić być", choć w wypadku pierwszego modusu mamy do czynienia z blokowaniem tego pozwalania, a w przypadku drugiego, z jego właściwą realizacją. Wcześniejsze rozważania pokazały też, że tak jestestwo, jak wszelki inny byt może być w swoim byciu zasłaniane (co jest równoznaczne z blokowaniem pozwalania temu bytowi być); widzieliśmy też, że kluczową rolę przy takim zasłanianiu pełni świat, którego wiązania są niekiedy tak silne, że nie pozwalają albo na zmianę sposobu wiązania, albo na odsłonięcie

[448] Niemieckie *einspringen*, którego używa Heidegger dla scharakteryzowania tego modusu troskliwości, słownikowo oznacza „zastępować", ale dosłownie mogłoby zostać oddane jako „wskakiwać".
[449] Niemieckie *vorausspringen*, za pomocą którego Heidegger opisuje ten rodzaj troskliwości, Bogdan Baran tłumaczy jako „występować przed", co można również przełożyć „wyskoczyć przed" czy „uprzednio wyskoczyć".
[450] Przekład zmodyfikowany.

nowego wiązania. Z kolej aktualnie podjęty temat pozwolił zobaczyć, jak istotną funkcję w strukturze oznaczoności pełnią inni. Teraz zostanie uwypuklony wyjątkowy aspekt tej funkcji, który sprawia, że tak trudna staje się troska o właściwą realizację „pozwolić być".

Heidegger wprowadza go przy okazji opisywania naszego powszedniego współżycia z innymi. Pisze:

> W zatroskaniu o to, co się uchwyciło wspólnie z innymi, dla nich i przeciw nim, tkwi nieustanna troska o różnicę w stosunku do innych: zarówno wtedy, gdy chce się tylko tę różnicę zniwelować, jak wtedy, gdy własne jestestwo – pozostając w tyle za innymi – chce ich dogonić, jak wreszcie wtedy, gdy mając przewagę nad innymi, pragnie utrzymywać ich w podległości. Wspólne bycie jest – w sposób dla niego samego skryty – niepokojone troską o ów dystans. Egzystencjalnie rzecz ujmując, ma ono charakter *zdystansowania* (BiC, 162; SuZ, 126)[451].

We fragmencie tym niemiecki filozof wskazuje na podstawowy wymiar naszego powszedniego obcowania z innymi. Jest ono zwykle nie tylko zdominowane przez zatroskanie o byt wewnątrzświatowy, co utrudnia zrozumienie innego we właściwym mu byciu, ale również – a może nawet przede wszystkim – przez zabieganie o różnicę, która stoi pomiędzy innym i naszym własnym jestestwem. Nie jest przy tym istotne, czy celem *Dasein* jest zmniejszenie odległości od innego, czy jej zwiększenie, liczy się tylko ta różnica. W tym wypadku na dalszy plan schodzi bycie tak innego, jak własnego jestestwa. Heidegger podkreśla przy tym, że ta troska o ów dystans nie dotyczy tylko działań skierowanych przeciw określonemu innemu, ale również tych, które mają mu sprzyjać. Szkodzenie czy pomaganie jest tu drugorzędne, bowiem chodzi o samą tendencję, by innego wyprzedzić. Trzeba przy tym zaznaczyć, że celem tej analizy nie są „żadne moralne oceny" (GA 20, 337), ale eksplikacja specyficznego ruchu jestestwa w powszednim świecie. Heidegger nie stawia postulatów moralnych, które człowiek winien spełnić, opisuje jedynie jego sposób bycia, do którego istoty należy opisywana tu troska o dystans dzielący go od innych.

Ta troska, choć kształtuje pierwszy z trzech opisanych przez Heideggera charakterów powszedniego bycia wobec innych, wydaje się przesłanką przemawiającą za pojmowaniem bycia ludzkiego jako dążenia do dominacji innego człowieka. Autor *Bycia i czasu* odczytuje ją jednak zupełnie inaczej, twierdząc, że „w tym charakteryzującym współbycie zdystansowaniu zawiera się […]: jestestwo jako powszednie wspólne bycie jest *pod władzą* innych. Ono samo nie *jest*, inni odebrali mu bycie" (BiC, 162; SuZ, 126). To, co narzuca się jako tendencja do

[451] Przekład nieznacznie zmieniony. Bogdan Baran w jednym miejscu tłumaczy *Unterschied* jako „odróżnienie", w innym jako „różnica". Decyduję się w obu miejscu mówić o „różnicy". Rdzeniem używanego przez Heidegger słowa jest *scheiden*, oznaczające „ciąć", „rozcinać". W tym kontekście autor *Bycia i czasu* pokazuje, że chodzi właśnie o to, co pomiędzy tym, co rozcięte, o coś bliższego różnicy rozumianej matematycznie, a nie tylko o samo odróżnienie.

zdystansowania i pozostawienia innych za sobą jest przez niemieckiego filozofa interpretowane jako tendencja do oddania im własnego bycia. Nie ma w tym miejscu sprzeczności, ponieważ Heidegger pokazuje, że kierując się troską o dystans, jestestwo prowadzone jest w zasadzie przez innych. Jak to możliwe? Zarówno w przypadku, w którym chcemy innemu dorównać i zredukować dzielący nas dystans, jak i wtedy, gdy próbujemy tę różnicę powiększyć, kierujemy się tym, by albo być jak inny, bądź by nie być jak on. W obu przypadkach kształt, jaki nadajemy naszemu byciu podporządkowany jest przecież byciu innego. To on staje się biegunem, który wyznacza orientację mojego projektu. W ten sposób inni odbierają nam nasze własne bycie i niejako zastępują je swoim, to oni mają władzę nad naszym byciem, nie odwrotnie. W tym miejscu natychmiast trzeba zwrócić uwagę na przesunięcie, którego Heidegger dokonuje przy tym pojmowaniu innych. Przedmiotem opisu nie jest sytuacja ontyczna, w której określony inny czy wyróżniona grupa innych uzyskuje władzę nad moim *Dasein*. „Ci inni nie są […] *określonymi* innymi" (BiC, 162; SuZ, 126). Dominacja, o której jest tutaj mowa ma charakter totalny i dotyczy każdego z osobna i wszystkich razem. Anonimowi inni, do których sam należę, stanowią część mojego własnego jestestwa. Nie ma żadnej ontycznie określonej strategii walki z nimi, ponieważ nie można ich wskazać z imienia i nazwiska. To centralny ośrodek sterowania zrozumiałością bycia *Dasein*, który Heidegger określa mianem Się (*das Man*) i który jest odpowiedzią na pytanie o „kto" jego powszedniego bycia.

Wprowadzając ten termin, autor *Bycia i czasu* kolejny raz wykazuje się nieprzeciętną intuicją językową. Słowo „się", o które tutaj chodzi pojawia się w zwrotach używanych w sytuacjach, które zdejmują z wypowiadającego ciężar, jaki wiąże się podjęciem decyzji i pozbawiają go osobistego zaangażowania. „Używamy sobie i bawimy się, tak jak *się* używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak *się* patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od «tłumu», tak jak *się* to zwykle robi; uznajemy za «oburzające» to, co *się* za oburzające uznaje" (BiC, 162; SuZ, 126–127). Nie jest potrzebne żadne kryterium, żadna wyższa instancja, wystarczy owo bezosobowe Się[452], które wszystko usprawnia i ułatwia.

[452] Można oczywiście zadać w tym miejscu pytanie o zasadność tłumaczenia *das Man* jako „Się". Wawrzyniec Rymkiewicz zwraca uwagę na medialną stronę polskiego „się", co miałoby się kłócić z ontologicznie pojmowaną medialnością samego *Dasein*, zwracającego się przecież do samego siebie w ruchu troski (zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 162). Wydaje się jednak, że zarzut ten jest nietrafny, ponieważ zaimek zwrotny „się" w różnych zwrotach przyjmuje różne znaczenie. Jego medialna strona dochodzi do głosu w takich frazach, jak „pranie już się robi", ale zupełnie nie słychać jej w „robię tak, jak *się* robi". Nadto od dwóch wymienionych należy jeszcze odróżnić znaczenie obecne w zwrocie „robi się ciemno". Heideggerowi wyraźnie chodzi o sens, który daje o sobie znać w drugim z przykładów, a polski czytelnik raczej nie będzie miał problemu z identyfikacją używanego tu znaczenia. Fakt, że znaczenie wskazujące na aspekt medialny wydaje się w przypadku „się" pierwszoplanowy nie musi stanowić argumentu przeciwko zaproponowanemu przez Bogdana Barana tłumaczeniu, ponieważ pokazuje tylko, jak silnie wiąże się ów aspekt w polszczyźnie z siłą anonimowości. Czy nie odpowiada to doskonale strukturze bycia *Dasein*, które zmierza ku sobie, ale w granicach dyktowanych przez Się? Semantyczna

Nic nie wymaga już gruntownego przemyślenia i badania, skoro człowiek postąpił tak, jak *się* postępuje. Deklaracje wypowiadające posłuszeństwo konformizmowi, a nawet tak popularne dzisiaj hasła, które z każdego rogu ulicy apelują o „włączenie własnego myślenia i niezależność" stanowią pożywkę i żywioł Się. Ten, kto płynie z prądem i ten, kto poświęca siły na to, by zawsze i wszędzie wiosłować pod prąd pozostaje zdany na Się, z góry sprowadzające wszelkie wysiłki do jednego wymiaru. Zasięg tego charakteru bycia obejmuje każdą płaszczyznę życia, nie tylko wydawanie osądów i ferowanie wyroków. Wiemy przecież, jak *się* zachować w każdej sytuacji, nic nas nie może zaskoczyć, a każde odstępstwo od tej normy błyskawicznie staje się oczywiste i w pełni zrozumiałe. Wcale nie musimy być świadomi tego (i zwykle tak właśnie jest), że nasze działanie zostało już „zaprojektowane", zanim jeszcze mogliśmy zdać sobie z tego sprawę. Rozumiemy otaczającą rzeczywistość tak, jak to *się* zwykle robi, jak nas tego nauczono. Nie da się wskazać konkretnej osoby, która przyczyniła się do tego, że patrzymy w taki, a nie inny sposób na rzeczywistość i właśnie dlatego nie sposób Się wyrwać z naszego życia. Jest ono jego fundamentalnym charakterem.

Poza zdystansowaniem, Heidegger wyróżnia jeszcze dwa aspekty Się: przeciętność i niwelację. Się „utrzymuje się […] faktycznie wśród przeciętności tego, co przystoi, co się akceptuje i odrzuca, co się uważa za sukces i co za porażkę" (BiC, 163; SuZ, 127). To Się wypracowuje normę, która rozstrzyga o tym, co w codziennym życiu uznajemy za godne naszego zainteresowania. Ta norma wcale nie kłóci się ze zdystansowaniem (choć mogłoby się tak w pierwszej chwili wydawać), ponieważ realizuje ono cel, który nigdy nie wykracza poza przeciętność. Zdystansowanie, które ma dbać o odległość dzielącą nas od innego nie dystansuje nas od Się. Ten, kto przoduje wśród innych wcale nie musi się wybijać na tle Się, ale wręcz przeciwnie, może się okazać nieprzeciętnie sprawnym w byciu przeciętnym. Te dwa charaktery prowadzą do trzeciego, zniwelowania:

> Każda przewaga jest po cichu tłumiona. Wszystko, co źródłowe, jest z dnia na dzień wygładzone jako dawno znane. Wszystko, co wywalczone, staje się obiegowe. Każda tajemnica traci swą moc. Troska przeciętności odsłania znów pewną istotową tendencję jestestwa, którą nazwiemy *niwelacją* wszelkich możliwości bycia (BiC, 163; SuZ, 127)[453].

Nie jest to oczywiście niwelowanie zdystansowania, ale tego, czemu udaje się w jakiś sposób wymknąć poza przeciętność. Wszystko, co ma szansę sięgnąć poza nią musi zostać do niej sprowadzone. Możemy teraz przypomnieć sobie ustalenia § 6, w którym wskazaliśmy, że terminy i słowa, niezależnie od swojej źródłowości, zacierają w pewnym momencie głębię

dwuznaczność (lub wieloznaczność) polskiego „się" może zatem równie dobrze zostać zinterpretowana jako argument za słusznością tej lekcji tłumaczenia.

[453] Przekład zmodyfikowany.

swojego znaczenia i wchodzą do obiegu, stając się hasłami i sloganami. Spotkało to również takie terminy jak „bycie" i „*Dasein*", które stały się przecież słowami-kluczami dla filozofów, a może nawet i dla samego Heideggera. Niwelująca siła Się obejmuje swoim zasięgiem wszystko, co zostaje odsłonięte i nie ma przed nią ucieczki. Widzieliśmy już, że każdy, nawet najbardziej własny projekt mojego *Dasein*, nie tylko zawdzięcza coś innym, ale również staje się dla nich od razu dostępny. Właśnie ta dostępność sprawia, że wszystko zostaje w pewnym sensie od razu zbanalizowane. Nie ma najmniejszego znaczenia, że jakieś odkrycie zostało dokonane na bezludnej wyspie i nie ma możliwości zapoznania z nim innych ludzi. Inni jako Się są zawsze razem ze mną, każdy projekt bycia od razu dostaje się w ich zasięg i zostaje przez nich przyswojony. Zwrócenie się przeciw Się nie polega na buncie przeciw określonej grupie ludzie, ale wymaga tylko (albo aż) powrotu do siebie.

Heidegger określa też Się jako opinię publiczną, która cechuje się tym, że zawsze ma rację, w żadnej sprawie się nie myli i wszystkim pozwala wszystko zrozumieć. Utrzymywane na takim poziomie, życie człowieka staje się łatwe i przyjemne, pozbawione konieczności ciągłego konfrontowania się z niepewnością, niejasnością i niezrozumieniem. Opinia publiczna kształtuje w ten sposób płaszczyznę codziennego zamieszkiwania świata. W konsekwencji Się może się stać podstawą i uzasadnieniem dla wszystkich działań podejmowanych przez *Dasein,* przez co „odbiera ono aktualnemu jestestwu odpowiedzialność" (BiC, 163; SuZ, 127). Nie oznacza to, że jestestwo po prostu przestaje być odpowiedzialne, ponieważ nie musi podejmować decyzji, które są dokonywane gdzieś za jego plecami, ale że ciężar odpowiedzialności zostaje zakryty i *Dasein* nie musi się nim przejmować. Dlatego właśnie mówi też Heidegger o tym, że „Się *odciąża* aktualne jestestwo w jego powszedniości" (BiC 164; SuZ, 127)[454]. Wiedząc wszystko i wszystko rozumiejąc, pozbawiony konieczności wnikania w istotę sprawy i decydowania o własnym życiu, człowiek może żyć względnie lekko i komfortowo, pewny rzeczywistości, która go otacza. W ten sposób kształtuje się „najbliższa «stałość» jestestwa" (BiC, 164; SuZ, 128), którą moglibyśmy też nazwać powszednią tożsamością. Jest to jednak tożsamość charakteryzująca sposób, w jaki *Dasein* jest na co dzień, można nawet powiedzieć, że to tożsamość pozorna, co sprawia, że Siebie (*Selbst*) takiego jestestwa zostaje określone jako „*Siebie o charakterze Się* (*Man-selbst*), które odróżniamy od *Siebie* właściwego" (BiC, 165; SuZ, 129). Tymi słowami Heidegger wskazuje na to, że powszednie bycie sobą i jego stałość nie wyczerpują tego, kim jest *Dasein*. W swojej codziennej stałości jest bowiem jestestwo „*rozproszone*" (BiC, 165; SuZ, 129) przez natłok rzeczy i

[454] Przekład zmodyfikowany.

bodźców spływających ze świata, wydawanego mu przez Się. *Dasein* nie ma czasu na to, by się przy czymś zatrzymać, by postawić pytanie, bo każda taka tendencja gaszona jest od razu przez Się, dysponujące już gotowymi odpowiedziami i rozwiązaniami. W ten sposób życie człowieka paradoksalnie odnajduje spokój w nieustannej ruchliwości i pędzie. Zatrzymanie w miejscu oznaczałoby rozsypanie się życia i zburzenie tej pozornej stabilności. Dlatego, choć Heidegger nazywa Się „jedynie pewną *maską*, którą trzyma przed sobą [*Dasein* – M.W.], by nie przerazić się sobą" (HF, 39; GA 63; 32)[455], nie oznacza to, że tę maskę można zwyczajnie odłożyć na bok, by móc oglądać w lustrze swoje nagie oblicze. Jest ona fundamentalną częścią jestestwa, bez którego nie byłoby ono w stanie funkcjonować.

Się ujawnia się jako władca absolutny powszedniości. Jego dyktat jest tak trudny do zauważenia przede wszystkim dlatego, że Się to Nikt (*Niemand*). „Każdy jest innym i Żaden (*Keiner*) sobą samym. Się, przy pomocy którego odpowiadamy na pytanie o «kto» powszedniego jestestwa, to *Nikt*, któremu wszelkie jestestwo w byciu-pośród-siebie-nawzajem zawsze jest już oddane" (BiC, 164; SuZ, 128)[456]. Bycie-nikim Się nie oznacza ani pozbawienia go realności, ani uznania za podmiot ogólny, ale wskazanie na niemożliwość zidentyfikowania go jako konkretnej jednostki. Się jako najwyższa instancja nie pozwala powiązać się w ten sposób z nikim, ponieważ doprowadziłoby to do przywrócenia odpowiedzialności, którą Się ma z jestestwa zdejmować. Zamaskowane w ten sposób *Dasein* zawsze może uzasadnić swoje działanie tym, że tak *się* robi, dzięki czemu to Się zostaje obciążone odpowiedzialnością, a skoro stanowi ono podmiot anonimowy, *nikt* tej odpowiedzialności na swoje barki nie weźmie. Nikt charakteryzujący Się to Nikt odpowiedzialności, zobowiązania i decyzji. Heidegger twierdzi, że właśnie „w tym sposobie bycia jestestwo stanowi *ens realissimum*" (BiC, 164; SuZ, 128), byt najbardziej realny, ponieważ utożsamiając Siebie z obliczem Się i nie rozpoznając go jako maski, ujawnia się ono jako „rzeczywisty" światowy byt, co pociąga za sobą zakrycie samego Siebie.

Sposób, w jaki Heidegger mówi o Się mógłby sugerować, by – niezależnie od jego własnych deklaracji – traktować je jako coś niemoralnego, niepożądanego, odpowiadającego za odebranie jestestwu jego własnego bycia i przekazanie go anonimowej sile innych. Może to również skłaniać czytelników *Bycia i czasu* do pojmowania innych tylko w perspektywie Się i przypisywania im winy za nałożenie w dzieciństwie masek, z którymi jednostka nie może sobie później poradzić i na które jest do końca życia skazana. Jeśli chodzi o tę drugą kwestię, Heidegger pisze wyraźnie, że „*Się jest egzystencjałem i jako źródłowy fenomen należy do*

[455] Przekład zmodyfikowany.
[456] Przekład zmodyfikowany.

pozytywnego ukonstytuowania jestestwa" (BiC, 165; SuZ, 129). Się nie może być traktowane jako coś ulokowane poza samym *Dasein*, co kształtuje je i formuje od zewnątrz, ponieważ jest sposobem jego bycia, specyficzną tendencją ku światu, w którym jestestwo żyje. Z tego powodu nie można konkretnych innych obarczać winą za to, że jest *się* tak, jak wszyscy są[457]. Oczywiście przyznać trzeba, że Się jest możliwe tylko na gruncie współbycia, ponieważ bez możliwości ujawnienia innego jestestwa jako jestestwa właśnie, czyli bez dopuszczenia jego sensotwórczej aktywności do działania w moim świecie nie byłoby mowy o Się, ale zarazem zaznaczyć trzeba, że konkretny inny nie jest ani jego uosobieniem, ani reprezentantem. Z tego powodu Się nie może zostać uznane za modelowego innego, z którym obcuję w świecie codziennego zatroskania. Ono ów stosunek dyktuje i wyznacza, ale nie jest żadną z jego „stron". To właśnie Się sprawia, że inny jest zwykle traktowany jako zwykła rzecz światowa, którą można się dowolnie posługiwać dla osiągniecia własnych celów. Inny w swojej konkretności jest bowiem dla Się niebezpieczny, co wykazały dostatecznie omówione powyżej modi troskliwości. Inny może zaburzyć strukturę świata i wskazać jestestwu drogę do otwartości, która wykracza poza Się. Dopiero inny zasłonięty przez byt z wnętrza świata przestaje być groźny i staje się dobrze pasującym elementem układanki serwowanej przez Się. Jednocześnie nie można przeczyć temu, że sam inny jest w stanie działać na rzecz pogrążania w Się mojego własnego *Dasein* (co również potwierdziła analiza troskliwości). Choć Się nie jest też tożsame z władzą polityczną, to wydaje się, że stanowi tę sferę ludzkiego jestestwa, która pozwala na podporządkowanie go i sterowanie nim, co może wykorzystywać odpowiednio przygotowana władza. Właśnie na ziemi Się stoi prawdopodobnie siedziba ideologii pozwalającej na to, by określona wykładnia świata stała się jedyną możliwą i obowiązującą oraz by zawładnęła całym sensem rzeczywistości.

Czy jednak takie sformułowanie nie uzasadnia uznania Się za coś niepożądanego? Zanim kwestia ta zostanie rozstrzygnięta, scharakteryzujmy pozytywność, którą Heidegger temu aspektowi bycia przyznaje. „Się posiada coś w określony sposób pozytywnego, stanowi nie tylko fenomen upadku, lecz, jako takie, również «jak» faktycznego *Dasein*" (HF, 24; GA 63, 17). „Jak", na które Heidegger wskazuje w wykładzie z 1923 r. wiąże się ze sposobem, w jaki przyswajana jest otwartość bycia w świecie. W *Byciu i czasie* twierdzi on, że ukonstytuowana przez Się opinia publiczna „rządzi wszelką wykładnią świata i jestestwa" (BiC, 163; SuZ, 127).

[457] Dlatego nie zgadzam się na przykład z Marcinem Rebesem, który sądzi, że to inny jest tym, kto sprawia, że odwracam się od siebie i porzucam własne bycie (M. Rebes, *Między* respondere *i* imputatio. *Martina Heideggera i Józefa Tischnera hermeneutyka odpowiedzialności w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii*, Cz. I, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014, s. 176).

Się kształtuje bowiem granice i przebieg codziennej wykładni. To ono decyduje o tym, na co *Dasein* patrzy i jak to rozumie, ale zarazem zmierza do tego, by je do tego sposobu rozumienia ograniczyć. Tylko dzięki temu dążeniu świat, mimo wewnętrznego ruchu i ciągłej zmienności, pozostaje stabilny. W wykładzie z 1924 r. zatytułowanym *Podstawowe pojęcia arystotelesowskiej filozofii* czytamy: „z owego Się wyrasta rodzaj i sposób, w jaki człowiek zrazu i zwykle widzi świat, w jaki świat dotyka (*angeht*) człowieka, w jaki on świat zagaduje. Się jest właściwym «jak» bycia człowieka w powszedniości" (GA 18, 64). Ów sposób, w jaki człowiek zamieszkuje świat na co dzień jest w pierwszej kolejności podyktowany przez Się, ale nie oznacza to, że najpierw byłby dany jakiś świat i człowiek, które następnie miałyby być połączone przy pomocy Się, które dałoby się później zastąpić jakimś „autentycznym" połączeniem. „Jak" widzimy świat oznacza tyle co: „jak" rozumiemy byt w jego byciu. Się funduje naszą zażyłość z otoczeniem i dlatego jest tak istotne zarówno dla pierwszych kroków stawianych w świecie, jak dla całego dalszego życia. Opisywane przez strukturę „jako" wiązania, które łączą ze sobą byty wewnątrzświatowe, współjestestwo i jestestwo są współkonstytuowane przez Się, które stanowi też o ich sile i trwałości. *Dasein* rodzi się zawsze już w świecie i z pewnym światem. Kształtująca ten świat wykładnia sensu, z którą jest ono zżyte pochodzi od anonimowych innych, dzięki czemu świat faktycznego jestestwa jako całość przynależnego mu rozumienia bycia zawsze jest już dla niego przygotowany (co wcale nie oznacza, że przed nim „istnieje"). Zarazem jednak każde wykroczenie poza ową całość może przynieść albo jej poszerzenie, albo rezygnację z tego, co otwarte. Odkrycie niektórych powiązań wiąże się z całkowitą reorganizacją dotychczasowego sensu, a zadaniem Się jest niedopuszczenie do takiej rewolucji. W tym celu zmianę może ono albo zbagatelizować, albo w ogóle do niej nie dopuścić. Ostatecznie i tak każda rewolucja dostaje się w ręce Się i zatraca w powszedniości. To warunek *sine qua non* funkcjonowania człowieka w świecie. Dlatego Się nie tylko nie jest czymś niepożądanym, ale stanowi potrzebny i konieczny charakter aktywności bycia *Dasein*. Walka z Się, rozumiana jako zwrot w stronę siebie, nie może polegać na próbach odebrania jestestwu Się i powszedniości (same takie próby, a zwłaszcza ogłoszenie ostatecznego zwycięstwa byłyby prawdopodobnie tylko kolejną, jeszcze groźniejszą formą Się), ale na uderzaniu w jego tendencję do absolutyzacji, co wcale nie musi oznaczać skrajnego sceptycyzmu, lecz raczej gotowość do przyjęcia otwartości i wytrzymanie w pytaniu o bycie. Się nie ma zostać odrzucone, ale winno zostać przyjęte właśnie jako Się.

Heidegger podkreśla też, że „*właściwym nośnikiem* […] *Się jest język*" (GA 18, 64), co pozwala jeszcze dokładniej scharakteryzować znaczenie Się dla wykładni świata. Język, który wypływa z mowy jako jednego z trzech egzystencjałów konstytuujących otwartość na bycie

przenika całą ludzką rzeczywistość. Jak wskazano w § 6 *lógos* pozwala przecież widzieć byt jako byt. Się dzięki swojemu językowemu medium dotyka w ten sposób sensu wszystkiego, co jest, stając się specyficznym sposobem, w jaki przyswajana jest otwartość bycia. Heidegger, po omówieniu problematyki świata w rozdziale IV *Bycia i czasu* (którego ostatni paragraf podejmuje omawianą tu kwestię Się), skupia się na szczegółowej analizie bycia-w rozumianego jako otwieranie „tu oto”[458]. Innymi słowy, pyta, w jaki sposób jestestwo przyswaja otwartość bycia poprzez projekt świata. Po omówieniu trzech podstawowych egzystencjałów konstytuujących ten ruch przyswajania powraca jeszcze do pytania o Się. Za analizą struktury otwartości na bycie będzie tym samym kroczyć analiza realizacji tej struktury w powszedniości zdominowanej przez Się. Pozwoli to wyróżnić trzy fenomeny: gadaninę, ciekawość i dwuznaczność, które razem fundują fenomen określony przez Heideggera jako upadanie. W tym miejscu nie możemy rzeczonych egzystencjałów omawiać[459] z uwagi na konieczność uprzedniego rozważenia stosunków łączących fenomeny konstytuujące otwartość „tu oto”, z wyszczególnieniem specyficznego miejsca, jakie przypada w tej strukturze mowie. Musi wystarczyć przyznanie, że Się, władając językiem, włada wykładnią bycia i jest niezbywalnym momentem ujawnialności bytu w jego byciu.

Rozważania powyższego paragrafu pozwoliły wskazać na sferę istotowo współstanowiącą obszar świata, sferę innego. Zresztą nie tylko świat jest naświetlany jej znaczeniem, ale całe bycie-w-świecie jestestwa, a w konsekwencji cała jego egzystencja. Posługując się znanym nam już rozumowaniem, Heidegger wykazuje, że inne jestestwo, określone jako współjestestwo, ujawnia się w świecie po prostu jako inne jestestwo, a nie obecny byt, do którego „podmiotowości” trzeba w jakiś sposób dotrzeć. Jako takie, współjestestwo jest ujmowane w perspektywie swojej aktywności w przestrzeni bycia. Nie jest ono neutralne dla struktury rozumienia mojego świata, ale ma na to rozumienie znaczący wpływ, co pozwala określić świat jako współświat. Właśnie dlatego bycie mojego własnego *Dasein* okazuje się współbyciem, strukturą, która dopuszcza pojawienie się w świecie innego jestestwa. Tylko na gruncie współbycia współjestestwo może zostać ujawnione w swoim własnym byciu i zarazem zakryte w toku bieżącej krzątaniny. Gdy bycie-w-świecie okazuje się współbyciem-we-współświecie, musi zmienić się pojmowanie struktury światowości, która teraz staje się dostępna dla projektów innych, a – co więcej – nawet na nich oparta. Bardzo wyraźnie uwidoczniło się to przy omawianiu Się, które stanowi odpowiedź na pytanie o „kto” powszedniego współbycia-we-współświecie. Jestestwo na co dzień jest właśnie Się, oddaje się

[458] Problematyka ta będzie stanowiła przedmiot następnego rozdziału niniejszej pracy.
[459] Zostaną one omówione w § 13.

jego władzy i pozwala owej anonimowej sile wyznaczać granice własnemu rozumieniu bycia. Się nie jest kolektywem, zbiorowiskiem, społeczeństwem, ale sposobem bycia samego jestestwo, sposobem, w jaki jest jego własne Siebie na co dzień. Stanowi ono ramy otwartości własnego *Dasein*, które z jednej strony nie pozwalają mu na więcej, nie dopuszczają pełni otwartości bycia do głosu w świecie, a z drugiej zapewniają poprzez to ograniczenie stabilne i bezpieczne funkcjonowanie w świecie.

*

Związek problemowy powyższego rozdziału został zbudowany wokół pytania o świat postawionego w perspektywie konstytucji sensu treści fenomenu. Punktem wyjścia rozważań stanowił fenomen świata, ujmowany w *Byciu i czasie* przede wszystkim z perspektywy świata najbliższego otoczenia. Struktura tego ostatniego odsłoniła się jako powiązanie łączące rzeczy poręczne z byciem jestestwa, *ze względu na które* rzeczy te mogą być tym, czym są. Sposób bycia takich rzeczy – poręczność – sprawia, że istotowo służą one do czegoś, są dopasowane do ręki użytkownika i powiązane z jego interesami i innymi bytami poręcznymi. Te byty nazywa Heidegger narzędziami. Kluczowe dla właściwego ujęcia narzędziowości jest przy tym zrozumienie jej jako sposobu bycia bytu „w sobie", a nie jedynie praktycznego charakteru nadbudowanego nad neutralną i pustą substancją. Narzędzie jest poręczne istotowo i poprzez włączenie w całokształt odesłań może ono być dopiero tym, czym „w samym sobie" jest". To świat pozwala mu być tym, czym jest i jak jest, stanowiąc obszar konstytucji jego *essentia* nierozerwalnie związanego z *existentia*. Ujęty jako przestrzeń dziania się sensu bytu, świat nie może być już rozumiany jako zbiór wszystkich bytów czy pojemnik, do którego trafiają wszystkie rzeczy, lecz staje się sposobem bycia jestestwa. Ważne jest też, by świata nie identyfikować po prostu z siatką relacji łączących rozmaite byty, co mogłoby sugerować, że byt jest gdzieś poza światem i tylko czeka na wprowadzenie do niezależnej od niego relacyjnej struktury odesłań. Powiązania, które tworzą tę strukturę nie są bytami o charakterze relacji, wtórnie wiążącymi dwa niezależne od niej byty, lecz sposobem bycia, który wyznacza miejsce danej rzeczy i samemu jestestwu w całości zrozumiałości bycia, co pozwala człowiekowi odnosić się w określony sposób do tej rzeczy, a jej samej być tym, czym może być w tym odnoszeniu się.

Dalsze rozważania rozszerzyły pojmowanie tak nakreślonego fenomenu świata. Badania podjęte przez *Bycie i czas* mogą bowiem pozostawiać pewien niedosyt, a zarazem inspirować pragmatyczno-teleologiczne interpretacje nie tylko Heideggerowskiego ujęcia świata, ale całej

jego wczesnej myśli. Jak pokazano, przeocza się przy tym, że świat otoczenia i jego struktura stanowią zaledwie punkt wyjścia dla dalszego zapytywania o świat, a redukcja całego tego wielowarstwowego fenomenu do praktycznej sfery działania może go tylko zasłonić i tym samym zniekształcić myśl Heideggera. Wykłady prowadzone przez Heideggera już po ukazaniu się *Bycia i czasu* wydatnie rozbudowują pojmowanie świata, nie unieważniając przy tym wcześniejszych ustaleń. Świat zostaje ukazany nie tyle jako obszar dziania się sensu bytu poręcznego, ale wszelkiego bytu. Wiązania łączące byty z jestestwem odsłaniają się już nie tylko jako wyznaczające użyteczność danej rzeczy – teraz odpowiadają za ujawnienie każdego bytu w tym, czym i jak on jest. Konstytuowany w ten sposób sens okazuje się dla *Dasein* wiążący i decyduje również o tym, kim jest ono samo. Podstawowy charakter takiego wiązania funduje struktura „jako", pozwalająca bytowi być jako taki czy inny. Byt zachowuje przy tym swoją tożsamość mimo różnorodnego światła bycia, jakie nań poprzez „jako" pada. Sama ta tożsamość i substancjalność bytu nie przynależą do jego sfery ontycznej, ale ontologicznej. To ujawniane w projekcie świata bycie pozwala danemu bytowi odsłonić się w określony sposób, a innemu tej możliwości już odmawia. Decyduje sam sens, który dochodzi do głosu tylko w świecie. Poprzez takie rozszerzenie znaczenia fenomenu świata ukazuje się on teraz jako całość, wewnątrz której dzieje się istota wszelkiego bytu (również *Dasein*) i która stanowi przestrzeń, która pozwala mu być. Choć świata nie należy utożsamiać z samym byciem, to stanowi on ograniczoną i już opracowaną zrozumiałość bycia, dlatego jego miejsce znajduje się na płaszczyźnie ontologicznej, nie ontycznej.

W drugim paragrafie tego rozdziału zostało postawione pytanie o rolę innego na gruncie omówionej wcześniej światowości. Choć jako byt inny ujawnia się w swoim byciu tylko na gruncie świata, to jego sposób bycia sprawia, że nie pozostaje on neutralny dla tego, jak rozumiemy własny świat. Współjestestwo, choć uzyskuje swoje znaczenie tylko poprzez oznaczoność świata, samo również ją współkonstytuuje, przez co świat nigdy nie jest tylko moim światem, ale dzielony jest z innym i przez niego współstanowiony. Włączenie specyficznego sposobu bycia innego do struktury sensu rzeczywistości pozwala Heideggerowi przeformułować bycie-w-świecie we współbycie-we-współświecie. Wskazanie na istotowość wymiaru współbycia dla *Dasein* prowadzi do wniosku, że całością rozumienia bycia na ogół kierują właśnie inni, tyle że nie tacy, których da się wskazać z imienia i nazwiska, lecz anonimowi i nieokreśleni. Innymi słowy, wyróżnia tu autor *Bycia i czasu* kolejny wymiar konstytucji sensu, który odpowiada za wyznaczenie granic zrozumiałości bycia i za utrzymanie projektu w tych granicach. Się – jak Heidegger określa ten wymiar – nie stanowi odrębnego od jestestwa bytu, który można w jakiś sposób zwalczyć, ale jest egzystencjałem pełniącym

pozytywną funkcję w procesie przyswajania otwartości bycia. Nie zmienia to jednocześnie tego, że jako takie odbiera ono *Dasein* możliwość decydowania o sobie, zasłania jego odpowiedzialność i poprzez tendencję do utrwalania zastanego sensu, funduje obszar możliwej ideologizacji, zamykając w ten sposób otwartość na bycie.

Powyższe ustalenia pozwolą na szczegółowe przebadanie przyswajania bycia, które dokonuje się poprzez rozumiejący projekt świata. Po tym, jak ujawniona została struktura bezpośrednio umożliwiająca ukazanie się bytu w tym, czym i jak on jest, konieczne staje się postawienie pytania o ten aspekt aktywności bycia, który odpowiada za otwarcie przestrzeni świata. Ten aspekt to omówione już wstępnie bycie-w, które teraz należy odpytać o strukturę jego wewnętrznej dynamiki. To właśnie ona stanie się tematem następnego rozdziału.

Rozdział IV – Struktura rozumienia w horyzoncie otwartości jestestwa na bycie

Rozważania tego rozdziału będą stanowiły zwieńczenie dotychczasowych badań nad egzystencjałem bycia-w-świecie. W poprzednim rozdziale analizie zostały poddane dwa z trzech formalnych momentów tego fenomenu: świat i „kto" powszedniego bycia-w-świecie. Oba zostały odsłonięte we wzajemnym powiązaniu, przy uwzględnieniu wstępnych ustaleń dotyczących również trzeciego formalnego momentu bycia-w-świecie, bycia-w. Choć wskazaliśmy, że nie ma on wiele wspólnego z faktem przestrzennego zawierania się jakiegoś przedmiotu w obrębie pewnej przestrzeni, lecz wyraża raczej pełne zaangażowania zamieszkiwanie świata, w którym żyjemy, to wnioski te nie wyczerpują sensu, który odnajduje w nim autor *Bycia i czasu*. Heidegger wiąże ten egzystencjał z omówioną przez nas już w § 5 otwartością na bycie wyrażaną przez „tu oto". Podjęta przez niego analiza bycia-w bierze bowiem na cel sposób, w jaki jestestwo przyswaja udzielające mu się bycie. Opracowanie fenomenu świata pokazało już wprawdzie, że przyswajanie to dokonuje się zawsze poprzez projekt świata, który przez Się jest w pewnym stopniu sterowany i ograniczany, ale zagadnienie rozumiejącego projektu nie było do tej pory szczegółowo badane. W tym rozdziale ten stan rzeczy ulegnie zmianie, ale poza rozumieniem i transcendencją (§ 9), które stanowią centralną strukturę tego przyswajania zostaną też omówione fenomeny je współkonstytuujące, czyli mowa (§ 11) oraz położenie (§ 12). Poza pytaniem o tę triadę, zostanie jeszcze postawione pytanie o wykładnię i sens (§ 10), które rozwijają problematykę rozumienia, pozostając jednocześnie ściśle związane z mową i położeniem. Struktura tego rozdziału wyraźnie ukazuje jego cel, którym jest analiza rozumienia jako centralnego fenomenu w strukturze konstytucji otwartości na bycie na tle pozostałych fenomenów, które ją współkonstytuują. W żadnym razie nie oznacza to, że fenomeny te możne potraktować jako poboczne lub tylko uzupełniające konstytucję otwartości, która mogłaby się dokonać również bez nich. Mimo swojej centralnej roli, rozumienie daje się pomyśleć tylko wraz z pozostałymi wymienionymi tu fenomenami. Ta rola polega na tym, że prowadzi ono egzystencję niejako dalej, stanowiąc w pewnym sensie jej napęd. Nie zmienia to jednak tego, że bez położenia i mowy egzystencja nie mogłaby tego ruchu realizować, co zostanie w tym rozdziale również wykazane.

§ 9 Projekt i transcendencja

Analiza problematyki niniejszego paragrafu dzieli się na dwie, ściśle ze sobą korespondujące części. Celem pierwszej z nich jest omówienie fenomenu rozumienia, ontologicznie ujmowanego jako projekt. Jak zobaczymy, ów charakter oznacza przewodni sposób przyswajania bycia, które Heidegger interpretuje jako rzutowanie bytu na jego możliwości. Ponieważ autor *Bycia i czasu* możliwości nie rozumie jako alternatywy czekającej tylko na urzeczywistnienie, lecz widzi w niej kluczowy egzystencjał *Dasein*, konieczna będzie analiza możliwościowego charakteru jego bycia. Okaże się, że możliwość jest u Heideggera pojmowana jako umożliwianie i że rozważana w poprzednim rozdziale struktura światowości to w zasadzie struktura możliwości *Dasein*. Pozwoli to zinterpretować możliwość jako to, co wyznacza istotę bytu i zrozumieć podkreślaną przez Heideggera wielokrotnie wyższość możliwości nad rzeczywistością. W drugiej części tego paragrafu rozumienie zostanie ujęte z perspektywy transcendencji, która opisuje jego ruch, polegający na wykraczaniu poza byt ku światu. Tym samym Heidegger pokaże, w jaki sposób byt jako to, co rzeczywiste zdany jest zawsze na swoją możliwość. Zaprezentowany poniżej mechanizm transcendującego rozumienia da odpowiedź na pytanie o to, w jaki sposób jestestwo przyswaja przesłanie samego bycia, oplatając je niejako tkaniną świata, pojmowanego jako zastana już zrozumiałość bycia. W rozumieniu jestestwo otwiera się na bycie, które poprzez świat staje się byciem otwartym i dostępnym jestestwu.

A. Projekt a możliwość

Już kilkukrotnie mieliśmy okazję zaobserwować, że Heidegger zwykle rozpoczyna swoje badania od analizy znaczenia, które niosą ze sobą wybrane przez niego terminy w codziennym użyciu. Nie inaczej jest w przypadku egzystencjału rozumienia. W *Byciu i czasie* czytamy, że „w ontycznym sposobie mówienia używamy niekiedy zwrotu «rozumieć coś» w znaczeniu «być zdolnym do zawiadywania jakąś sprawą», «dorość do niej», «móc coś»" (BiC, 184; SuZ, 143). Gdy w potocznej mowie przyznajemy, że coś rozumiemy, pokazujemy swojemu rozmówcy, że w jakiś sposób z daną rzeczą sobie radzimy, że jesteśmy w stanie jej sprostać, a nawet, że ją w pewnym sensie opanowaliśmy. Rozumienie dotyczy zatem nie tylko określonej rzeczy, ale wskazuje na pewną biegłość, cechującą nasze poruszanie się w świecie otoczenia. Wyraża ono zatem pewnego rodzaju panowanie nad sytuacją, w której ujawnia się określona rzecz. Kluczowe dla właściwego ujęcia rozumienia jest leżące u podstaw wszystkich przytoczonych znaczeń pojęcie możności, którą jestestwo zyskuje jako rozumiejące.

„Rozumieć oznacza tu tyle, co «móc», a «móc» znaczy: *przy samym sobie mieć możliwość* [zrobienia – M.W.] *czegoś*" (GA 20, 412). Innymi słowy, rozumienie czegoś, ujmowane w perspektywie możności podjęcia określonego działania, oznacza po prostu dysponowanie pewną możliwością. Tylko wtedy, gdy rozumiem, czym jest komputer, w zasięgu mojej ręki leży możliwość uruchomienia go, włączenia określonego programu i posłużenia się nim dla własnych celów. Przy czym zakres możliwości wykonania określonych operacji na komputerze również wyznaczony jest zakresem rozumienia posiadanego przez niego oprogramowania. Jeśli tylko „wiem", że na komputerze coś można zrobić, ale dostatecznie tego nie rozumiem, taka wiedza nie przyda się na wiele, bo nie niesie ze sobą możliwości skorzystania z tego, co mam przed sobą. Heidegger odrzuca zatem pojmowanie rozumienia jako teoretycznego aktu, łącząc je raczej z pewnym sposobem funkcjonowania w codziennym otoczeniu. Właśnie dlatego może on stwierdzić, że „sens rozumienia nie spełnia się (*nicht aufgeht*) w posiadaniu wiadomości o czymś, lecz oznacza *bycie ku czemuś*, a mianowicie bycie *Dasein*" (GA 20, 286), przy jednoczesnym określeniu tego „bycia ku czemuś" jako wspomnianego już „ja mogę" (GA 20, 413). Pojęcie rozumienia splata ze sobą kilka wątków, które pozwalają dostrzec w nim postawę zajmowaną wobec czegoś i zapewniającą rozumiejącemu możliwości odpowiedniego wykorzystania tego czegoś. Fundamentem tej postawy jest możność, którą *Dasein* jako rozumiejące zdobywa i która pozwala mu zapanować nad otaczającym go światem.

Choć wiele mogłoby wskazywać na to, że Heidegger dokonuje tu przesunięcia akcentu z teoretycznego stosunku do otoczenia na praktyczny, to (co pokazują też nasze wcześniejsze ustalenia) taka interpretacja byłaby nieuprawniona. Po omówieniu sensu kryjącego się za powszednim użyciem słowa „rozumieć", autor *Bycia i czasu* niemal natychmiast przenosi swoje rozważania na płaszczyznę ontologiczną. „Tym, co możemy dzięki rozumieniu jako egzystencjałowi, nie jest żadne «co», lecz bycie jako egzystowanie. W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa jako możności bycia" (BiC, 184; SuZ, 143)[460]. Rozumienie, którego strukturę Heidegger analizuje nie oznacza po prostu ontycznie określonego stosunku wobec rzeczy spotykanej w otoczeniu, ale sposób bycia *Dasein*, który to bycie czyni w ogóle możliwym. To, że *Dasein* dzięki rozumieniu *może* z czegoś skorzystać dla własnych celów jest możliwe tylko dlatego, że sam jego sposób bycia ma charakter możliwości. Możliwość nie jest czymś dodatkowo przyznanym egzystencji, lecz czymś, co określa ją istotowo. Każdy z wyszczególnionych przez Heideggera egzystencjałów jest w tym sensie możliwością, która jest uznawana za „najbardziej pierwotny i ostateczny pozytywny

[460] Przekład nieznacznie zmieniony.

ontologiczny określnik jestestwa" (BiC, 184; SuZ, 143–144). W analizie rozumienia nie chodzi o konkretne, treściowo określone możliwości działania w świecie otoczenia, takie jak choćby możliwość zaparzenia herbaty, wyjścia do sklepu czy pisania doktoratu. Nie mogą one być traktowane jako sposoby bycia, istotowo fundujące ludzką egzystencję. Bycie-możliwym *Dasein* wymaga innego spojrzenia, które pozwoli je pojąć jako warunek możliwości dla możliwości rozumianych ontycznie. Pojmując możliwość ontologicznie, Heidegger odróżnia ją tak od „pustej, logicznej możliwości, jak od przygodności czegoś obecnego, czemu może się «zdarzyć» to lub owo" (BiC, 184; SuZ, 143). Taka charakterystyka możliwości odległa jest od widzenia w niej czegoś, co jeszcze nie stało się rzeczywiste bądź czegoś, co cechuje szeroko pojęta niekonieczność[461]. Heidegger próbuje raczej pokazać, że u podstaw każdego sposobu bycia leży jego możliwościowy charakter.

„Dlaczego rozumienie we wszystkich istotowych wymiarach tego, co w nim da się otworzyć, prze zawsze ku możliwościom? Otóż dlatego, że rozumienie zawiera w sobie samym egzystencjalną strukturą, którą nazywamy *projektem*" (BiC, 186; SuZ, 145). Tymi słowami Heidegger wprowadza w *Byciu i czasie* leżący u podstaw rozumienia charakter projektu i rozpoznaje w nim ruch odpowiadający za przesuwanie *Dasein* w wymiar możliwości. Przesuwanie to można potraktować niemal dosłownie. „Rozumienie oznacza dokładniej: *projektować siebie na jakąś możliwość*, utrzymywać się każdorazowo w *projekcie* w jakiejś możliwości" (PPF, 298; GA 24, 392)[462]. To projektowanie siebie na możliwość nie oznacza namysłu nad sobą czy możliwością działania, ale wręcz wypchnięcia samego siebie w możliwość. Wskazuje na to już etymologia niemieckiego słowa. Użyty w oryginale czasownik *entwerfen* złożony jest z przedrostka *ent-*, często odpowiadającego polskiemu „od-" czy „wy-", oraz czasownika *werfen*, oznaczającego „rzucać". Projektowanie opisuje zatem ruch od-rzucania, wy-rzucania *Dasein* w możliwości jego bycia. Mechanizm ten może się wydawać

[461] Ernst Tugendhat, komentując Heideggerowskie pojęcie możliwości, wyraża tę różnicę przy pomocy dwóch zdań, w których użyty zostaje zwrot „mogę" w różnych znaczeniach: (1) „Mogę (mógłbym) teraz przerwać wykład" oraz (2) „Sufit sali wykładowej może (mógłby) teraz runąć" (E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung – Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979, s. 214). Widać wyraźnie, że drugie zdanie odsyła do teoretycznej możliwości, która oderwana jest od mojego jestestwa, a pierwsze wiąże je z nim nierozerwalnie. Niestety Tugendhat sens zawarty w „mogę" z pierwszego zdania połączy również z rozważnym namysłem, co przesądzi o ograniczeniu wykładni do zachowań określonych ontycznie, przy jednoczesnym zawężeniu ich zakresu do postaw świadomych. Krytykę tej interpretacji zawarłem w: M. Waśko, *Być, czyli być możliwym – przyczynek do interpretacji wczesnej filozofii Martina Heideggera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", vol. 65/2020, s. 295–312. Artykuł ten stanowi podstawę dla podjętych w tym paragrafie rozważań nad fenomenem możliwości.

[462] Przekład zmieniony. Bogdan Baran tłumaczy *entwerfen* jako „rzutować" a *Entwurf* jako „projekt", przez co związek między nimi nie jest w tłumaczeniu widoczny. Tłumaczenie Barana – podkreślające znaczenie *werfen* („rzucać"), brzmiącego w *entwerfen* – ma swoje racje, jednak wydaje się w swoim brzmieniu zbyt silnie skojarzone z „rzuceniem" (*Geworfenheit*); zarazem pomijaja prefiks *ent*, który stojąc przy *werfen*, modyfikuje jego znaczenie.

podobny do działania urządzenia, nazywanego projektorem lub rzutnikiem, które wyrzuca z siebie światło i, prześwietlając przezrocze, coś w ten sposób ujawnia. Jednak w przypadku *Dasein* mówimy o wyrzuceniu samego siebie i wrzuceniu się w sferę możliwości. W wykładzie z przełomu 1929/30 r. Heidegger podkreśla znaczenie omawianego przedrostka *ent-*, mówiąc, że właśnie w nim wyraża się istota projektu, ponieważ jego dzianie się „w pewien sposób projektującego *od niego wynosi i ponosi* (*weg- und fortträgt*)" (GA 29/30, 527). Projekt zabiera w pewnym sensie *Dasein* z niego samego, by ponieść je w sferę możliwości. To zabieranie nie oznacza, że jestestwo zostaje pozbawione samego siebie przez własne bycie, ale coś wręcz przeciwnego, bo „*zwrócenie projektującego ku niemu samemu*" (GA 29/30, 527). Dzieje się tak dlatego, że to, czym jest jestestwo to możliwość, a nie utrwalona ontyczna treść. *Dasein* nigdy nie może poprzestać na tym, kim się stało i jak długo jest, stale prze dalej, próbując określać się wciąż na nowo.

Możemy tu wskazać na coś w rodzaju niedomknięcia jestestwa. Jest ono możliwe dzięki projektowi i tylko w nim:

> Na gruncie sposobu bycia konstytuowanego przez egzystencjał projektu jestestwo jest stale czymś „więcej", niż faktualnie jest, jeśli chciałoby się i jeśli można by je zarejestrować jako coś obecnego w trwałości jego bycia. Nie jest ono jednak nigdy czymś więcej, niż jest faktycznie, gdyż jego faktyczność charakteryzuje z istoty możność bycia. Jako bycie-możliwym jestestwo nie jest też jednak nigdy czymś mniej, tzn. czym co do swej możności bycia *jeszcze nie* jest, tym *jest* egzystencjalnie (BiC, 187; SuZ, 145)[463].

Faktualność, poza którą jestestwo zawsze wykracza jest charakterem, który można określić jako występowanie bytu w świecie, zaś faktyczność, jak wiemy, oznacza zrozumiałość bycia, w której *Dasein* już żyje[464]. Powyższy cytat pokazuje, że jestestwo poprzez projekt wykracza poza ustalony stan swojego bytu, ponieważ dzięki od-rzucaniu od niego jest czymś więcej, niż to, czym się już stało. Wyraźnie trzeba tu podkreślić, że projekt nie oznacza ani fazy jakiegoś zachodzącego procesu, ani samego takiego procesu złożonego z określonych faz. Właśnie na to wskazuje ostatnie zdanie przywołanego fragmentu. Nie jest bowiem tak, że jestestwo jest jako obecny tutaj byt, a dodatkowo ma przed sobą rozłożony wachlarz możliwości, w których może przebierać i które dzięki projektowi może podejmować czy odrzucać. Dzięki projektowi możemy w ogóle mówić o takiej ontycznej sytuacji wyboru i w niej uczestniczyć, bowiem sprawia on, że *Dasein* zawsze już jest w wymiar możliwości przesunięte i to w ten sposób, że się nimi staje. Wybór, przed którym stoję, gdy zastanawiam się, czego się napić – herbaty, kawy czy wody – staje się możliwy dzięki temu, że jestem już tymi możliwościami. Jestestwo

[463] Przekład nieznacznie zmieniony.
[464] Zob. BiC, 8, 72; SuZ, 5, 55–56.

faktycznie jest już zawsze tym, czym faktualnie *jeszcze nie* jest i czym jako takie być może nigdy nie będzie. Bez przesunięcia w „jeszcze nie" nigdy nie powstałoby pytanie o to, co mogę w danej sytuacji zrobić, ponieważ sfera „mogę" pozostawałaby całkowicie niedostępna.

Spróbujmy bliżej przyjrzeć się temu, co to znaczy, że egzystencjalnie *Dasein* zawsze już jest tym, czym faktualnie jeszcze nie jest. „Projektując się na pewną możliwość, jestestwo projektuje siebie w tym sensie, że odsłania się jako ta właśnie możność bycia, tzn. w tym określonym byciu" (PPF, 298; GA 24, 392)[465]. Możliwość, która w projekcie jest ujawniana, jest zawsze moją własną możliwością, która sprawia, że ukazuję się jako mogący to czy tamto. W ciągłym projektowaniu się na możliwości nie chodzi ani o ich urzeczywistnienie, ani o spekulowanie. „To, co możliwe jest w swoim byciu możliwym duszone w czystym rozważaniu i omawianiu" (GA 29/30, 529). Możliwość postrzegana jako pusta alternatywa staje się bytem obecnym, o którym możemy wprawdzie długo debatować, ale której nie rozumiemy już jako możliwości naszego bycia. Nie oznacza to, że możliwość jest w takiej sytuacji likwidowana, lecz raczej jedna możliwość zostaje zasłonięta i spełniana jest inna – możliwość teoretycznego odnoszenia się do obecnego przedmiotu. Urzeczywistnianie możliwości nie jest wypełnianiem aktualną treścią pustej formy potencjalności. Zabijałoby ono to, co w tym ujęciu jest brane za możliwość. Możliwość potraktowana jako byt staje się czymś paradoksalnym i sprzecznym w sobie, ponieważ okazuje się, że „jest" tylko wtedy, gdy nie jest rzeczywista, a więc gdy jej nie „ma", a gdy się wreszcie urzeczywistni, gdy „jest", przestaje „być". Tymczasem Heidegger wyraźnie podkreśla, że „możliwość nie znika, gdy określona postawa jest faktycznie wybierana, przeżywana" (GA 21, 228). Możliwość, jak zaraz dokładniej zobaczymy, jest raczej powiązaniem z bytem (i byciem zarazem), wyznaczaniem drogi, która do niego prowadzi. *Dasein* jest tą drogą i poszczególne kroki, które na niej czynimy, nie niszczą jej, ale co najwyżej jeszcze uwydatniają. Być faktycznie tym, czym faktualnie się jeszcze nie jest oznacza takie przyswojenie bycia, które otwiera przestrzeń tego „jeszcze nie" w ten sposób, że *Dasein* samo się tą przestrzenią staje. Dzięki projektowi jestestwo staje się możliwością, dzięki czemu zawsze jest już wysunięte poza siebie, zawsze jest w drodze i samo jest wręcz własnym „poza sobą".

Tak pojmowanej możliwości nie można pomyśleć niezależnie od projektu i poza nim, bowiem projekt, przesuwając *Dasein* do wymiaru możliwości, pozwala być jestestwu, a przez to również jego możliwościom i odwrotnie – pozwalając być możliwościom, pozwala być jestestwu. „Tylko w projekcie, w projektowaniu siebie na pewną możność bycia, jest tu-oto ta

[465] Przekład nieznacznie zmieniony.

możność bycia, ta możliwość *jako* możliwość" (PPF, 298; GA 24, 392). Możliwość jest możliwością tylko wtedy, gdy jestestwo się nią staje, czyli gdy zostaje ono związane z sensem w sposób, który umożliwia mu określone ustosunkowanie się do rzeczywistości. Możliwość jako możliwość to oświetlona projektem droga otwartości pozwalająca się ujawnić bytowi w tym, czym on jest. Byt jest dla *Dasein* zrozumiały tylko w perspektywie tego, co może ono z nim zrobić. Bycie wszelkiego bytu staje się tym samym dostępne tylko przez wymiar możliwości. Chociaż wcześniej wspomnieliśmy, że dzięki rozumieniu jestestwo panuje nad sytuacją, to trzeba teraz podkreślić, że nie chodzi tu o zdobycie absolutnej władzy nad bytem, ale raczej o orientację w tej sytuacji, o zażyłość, pozwalającą mu na obcowanie z rzeczywistością, w której ono żyje. Wykorzystując byt, czyli podążając ku niemu drogą wyznaczoną przez projekt, jestestwo jest zarazem zdane na wyłaniający się w danej sytuacji byt. „Mogę" nie oznacza tylko możności zrealizowania własnego celu, ale również możność jego niezrealizowania, jak też doznania krzywdy ze strony danego bytu. Ujmowana w ten sposób, możliwość nie powinna być ani rozpatrywana w kategoriach sukcesu czy porażki[466], ani pojmowana jako ontyczna zdolność ludzkiego bytu[467]. Jest ona raczej warunkiem możliwości wszelkiego odnoszenia się do bytu, które w przypadku człowieka zawsze naznaczone jest przez „mogę".

Wydaje się teraz zrozumiałe, gdy powtórzymy za Heideggerem, że możliwość jest tym, co umożliwia, czyli czyni możliwym byt *Dasein*. Właśnie takie określenie pojawia się w *Byciu i czasie*, (choć dochodzi też do głosu w kilku innych tekstach):

> „Sens" oznacza „z uwagi na co" pierwotnego projektu, na podstawie którego coś jako to, czym ono jest, może zostać pojęte w swojej możliwości. Projektowanie otwiera możliwość, tzn. *coś, co umożliwia* [podkreślenie moje].

[466] Taką interpretację proponuje S.G. Crowell, *Husserl, Heidegger…*, *op. cit.*, s. 209.

[467] Choć William Blattner za punkt wyjścia swoich rozważań nad rozumieniem słusznie obiera wykładnię możliwości w perspektywie możności, zdolności (*ability*) do zrobienia czegoś (na co wskazuje przecież omawiane już wyżej powszednie znaczenie frazy „rozumieć coś"), to jego interpretacja nie wychodzi poza poziom ontyczny. W rezultacie widzi on w projekcie ćwiczenie i wykształcanie tej zdolności (W.D. Blattner, *Existence and Self-Understanding in* Being and Time, w: H. Dreyfus, M. Wrathall (ed.), *Heidegger Reexamined*, vol. 1, *op. cit.*, s. 185), co prowadzi go do dalszych paradoksalnych konsekwencji. Ponieważ możliwość jest u Heideggera możliwością tylko w projekcie, Blattner uznaje, że w takim wypadku stanowisko autora *Bycia i czasu* wyklucza z grona możliwości takie zdolności czy możności, które człowiek może nabyć w wyniku ćwiczeń (np. jazda na rowerze) i które potem dalszych ćwiczeń (czyli dla Blattnera: projektu) już nie wymagają, a włącza do ich grona tylko te, które mogą człowieka tymczasowo określać (np. bycie weekendowym rowerzystą) (*Ibidem*, s. 187–188). Taka wykładnia Heideggera, choć zwraca uwagę na pewne aspekty ontycznego pojmowania możliwości, które powinny być uwzględniane przy pytaniu o ich sposób bycia, mija się zupełnie z ontologią Heideggera. Trzeba to jeszcze raz wyraźnie podkreślić, że *Dasein* nie jest człowiekiem jeżdżącym na rowerze (z trwałą czy tymczasową dyspozycją), ale otwarciem bycia, które dopiero pozwala człowiekowi na zrozumienie czegoś takiego jak rower i swobodne korzystanie z jego „możliwości".

> Odsłonić „z uwagi na co" projektowania oznacza: otworzyć to, co umożliwia coś zaprojektowanego (BiC, 407; SuZ, 324)[468].

Problematyka sensu, choć – jak wskazuje to powyższy fragment – bardzo blisko związana z zagadnieniem możliwości, zostanie szczegółowo omówiona w następnym paragrafie. W tej chwili najistotniejsze jest pokazanie, że sens – jako obszar, w którym utrzymuje się zrozumiałość – stanowi nie tylko horyzont, w którym byt musi zostać umieszczony, by mógł zostać zrozumiany w swoim byciu, ale że zarazem wyznacza horyzont możliwości, które Heidegger bezpośrednio interpretuje jako to, co umożliwia. To, co jest umożliwiane w projekcie możliwości identyfikuje Heidegger na tej samej stronie jako bycie jestestwa. Powyższy fragment pokazuje, że w projektowaniu dokonuje się odsłonięcie sensu jako zrozumiałości, która umożliwia bycie samego jestestwa poprzez ujawnienie go w jego możliwościach. Pozwala to wyłożyć samo bycie jestestwa jako to, co umożliwia swoje własne bycie. Nie chodzi przy tym o stwarzanie bycia, ale raczej o to, że przypada mu taki sposób bycia, który pozwala otwierać własne bycie, choć – co koniecznie trzeba zaznaczyć – tylko w tym stopniu, w jakim bycie niejako oddało mu się do dyspozycji. Sam projekt nie tworzy możliwości, ale je odsłania, wydobywa, pozwalając w ten sposób jestestwu nimi być, co jest tu równoznaczne z tym, że pozwala mu w ogóle być. A ponieważ możliwości jestestwa są zawsze możliwościami bycia-w-świecie, „zawiera się w tym: wraz z rozumieniem zawsze jest już zaprojektowane *określone możliwe bycie z innymi* i *określone możliwe bycie ku wewnątrzświatowemu bytowi*" (PPF, 299; GA 24, 393–394). Odsłonięcie jestestwa w jego możliwościach jednocześnie odsłania inny byt w jego byciu. Możemy zatem powtórzyć za Heideggerem, że „projekt jako projektowanie bycia bytu nie jest niczym innym jak pozwalaniem być bytowi" (GA 27, 199). Ujawniając możliwości bytu, projekt pozwala mu być tym, czym on jest i tak, jak jest.

Spróbujmy teraz przyjrzeć się bliżej możliwości pojmowanej jako umożliwianie. Kwestię tę Heidegger rozwija dopiero w wykładzie z przełomu 1929/30 r. Problematyka projektu i możliwości zostaje tam podjęta dopiero na ostatnich 10 stronach. Zwięzłość sugeruje pośpiech Heideggera, który wyraźnie chciał tę problematykę podjąć, ale być może brakowało mu już czasu na to, by poświęcić jej więcej miejsca. Z tego powodu ostatnie strony wykładu są bardzo zagadkowe, ale zarazem dostarczają istotnych wskazówek, pozwalających na rozwinięcie interesujących nas tutaj zagadnień. Widzieliśmy już, że projekt zabiera w pewnym sensie

[468] Przekład zmodyfikowany.

Dasein z niego samego i przesuwa je w sferę możliwości. Na przełomie 1929/30 r. Heidegger opisze ten ruch w taki sposób:

> Dokąd projekt odciąża (*enthebt*) – w umożliwiające możliwe –, to nie pozwala projektującemu zaznać spokoju, lecz to, co w projekcie zaprojektowane *zmusza* [projektującego – M.W.] przed możliwe rzeczywiste (*mögliche Wirkliche*), tzn. projekt *wiąże* (*bindet*) – nie z możliwym i nie z rzeczywistym, lecz z *umożliwianiem*, tzn. z tym, czego możliwe rzeczywiste zaprojektowanej możliwości domaga się dla siebie od możliwości dla swojego urzeczywistnienia (GA 29/30, 528).

Co przede wszystkim rzuca się w oczy w tym enigmatycznym fragmencie, to rozróżnienie tego, co możliwe i tego, co rzeczywiste od umożliwiania. To ostatnie wyznacza warunki urzeczywistnienia możliwego, czyli decyduje o środkach prowadzących do urzeczywistnienia. To właśnie ono jest kluczem do zrozumienia fenomenu możliwości. Odciążanie, o którym tu mowa nie oznacza pozbawienia jestestwa ciężaru, ale przesunięcie go w samo umożliwianie, co jest raczej jego dociążeniem. Tym ciężarem jest sama egzystencja i jej zrozumiałość, która okazuje się nieostateczna i wydana na dalsze projektowanie, przez co niewygodna i niekomfortowa. To, co projekt projektuje – możliwość jako umożliwianie – jest dla *Dasein* tym, co najbardziej wiążące, dlatego postawienie jestestwa przed nim ma charakter przymusu. Nic, co rzeczywiste nigdy nie stoi w miejscu, ale raczej w wymiarze możliwego rzeczywistego, bowiem samo jest tylko czymś urzeczywistnionym z możliwego rzeczywistego. Urzeczywistnienie i tym razem nie oznacza wypełnienia pustki możliwości aktualną treścią, ale raczej przesunięcie ciężaru *Dasein* w nowy obszar możliwości. Pewną pomoc w unaocznieniu tej sytuacji może zapewnić obraz szachownicy. Położenie pionka ogranicza drogi, które może wybrać, ale zarazem każdy ruch niesie ze sobą nowe ograniczenia i nowe możliwości. Kolejne ruchy wymagają powiązania z tym, co Heidegger nazywa umożliwieniem, a co w pewnym sensie oświetla drogę pozwalającą się urzeczywistnić następnemu ruchowi. Konieczne jest wyznaczenie dróg, które wypływają z poprzednich kroków i stanowią warunek możliwości kolejnych. Właśnie na tym polega projektowanie na możliwości jako umożliwianie.

Musimy zarazem pamiętać, że urzeczywistnianie dotyczy w tym przypadku tak specyficznego bytu jak jestestwo, którego „co" polega na „jak". Możliwe i rzeczywiste nie fundują tu opozycji porównywalnej do przeciwstawienia nieobecnego i obecnego. Nie jest tak, że z jednej strony mamy nieokreśloną pustkę możliwości, nieposiadającą żadnych pozytywnych określeń nicość absolutną, z którą rzeczywistość „z krwi i kości" miałaby toczyć spór. Związek między nimi ma zupełnie inny charakter. „Każda możliwość przynosi w sobie i ze sobą swoją *granicę*. Ale granicą tego, co możliwe jest tu zawsze właśnie to, co rzeczywiste, dające się wypełnić *rozpostarcie* (*Ausbreitsamkeit*), tzn. owo «w całości», na podstawie którego

nasze odnoszenie zawsze się odnosi" (GA 29/30, 528). Żadna możliwość nie jest bezgraniczna, bo inaczej nie mogłaby być w ogóle możliwością. Możliwe zawsze musi być możliwością czegoś, co zostało już w jakiś sposób zrozumiane, a zatem pierwotnie sama ta zrozumiałość ogranicza możliwościowy charakter bycia. W ten sposób wyznaczana jest całość tego, co jest w ogóle możliwe, całość możliwego rzeczywistego[469]. Możliwości nie ma poza granicami tego, co zostało już zrozumiane i przyswojone. Otwierają się one wprawdzie tylko w przekraczaniu tej sfery, ale – by móc być tym, czym są – muszą być przez nią związane. Już w eseju *O istocie podstawy* zwraca Heidegger uwagę na to, że „dopiero to zawarte w zaprzątnięciu bytem *odebranie* jestestwu pewnych możliwości jego możności bycia-w-świecie przywodzi dopiero *wobec* jestestwa «rzeczywiście» uchwytne możliwości projektu świata jako jego świat" (OIP, 59; GA 9, 167)[470]. Ten ustęp doskonale koresponduje z przywołanym wcześniej fragmentem z wykładu. „Rzeczywistą" granicą możliwości jest zrozumiane już bycie, które z jednej strony wymusza na *Dasein* dalsze projektowanie, ale z drugiej ogranicza je, dopuszczając do głosu tylko określone możliwości. Inne pozostają dla niego zamknięte. Nie ma nawet sensu nazywanie ich innymi możliwościami, ponieważ „nie ma" ich dla danego *Dasein*, ponieważ ono nimi nie jest. Oba fragmenty wskazują również na powiązanie projektu możliwości z fenomenem świata. Drugi cytat – nieznacznie starszy – pokazuje, że ograniczenie możliwości jest warunkiem projektu świata, a pierwszy, że samym tym ograniczeniem jest świat rozpatrywany z uwagi na jego charakter „w całości".

Wróćmy jeszcze do kwestii umożliwiania, które jak dotąd odsłoniło się jako jedyny cel przesuwającego *Dasein* projektu, fundujący zarazem to, co możliwe, jak i to, co rzeczywiste. Ów cel projektu nie może być rozumiany przedmiotowo, bowiem projekt „nie ma […] w ogóle żadnego przedmiotu, ale jest *otwieraniem się na umożliwianie*" (GA 29/30, 529). Jego zadanie nie polega na tym, by postawić *Dasein* przed określoną możliwością, ale by je otworzyć na dalsze możliwości. Projekt otwiera zrozumiałość jestestwa i dlatego jest fundamentalnym momentem konstytucji otwartości na bycie. Otwierając tę zrozumiałość, odsłania on dalsze powiązania z tym, co może zostać w świecie napotkane. Wydaje się, że właśnie na to wskazuje

[469] Niejako na marginesie można zauważyć, że w wykładzie z 1928 r. Heidegger napisze, że to byt odsłania się „jako ograniczenie, jako pewne możliwe urzeczywistnienie tego, co możliwe" (GA 26, 248). Perspektywa tej wypowiedzi jest jednak trochę inna od perspektywy fragmentu omawianego w tekście głównym. W starszym z wykładów Heidegger pokazuje, że byt, który został już jakoś zrozumiany, jest tylko jednym z zapewne wielu możliwych urzeczywistnień – innymi słowy, podkreśla się tu, że byt mógłby być inny, co uzależnione jest od projektu sensu rzeczywistości. Dlatego byt okazuje się zawsze czymś mniej, niż mógłby być, ale jako coś urzeczywistnionego tego, co możliwe kształtuje też granicę dla możliwości – bowiem wybierając jedną z możliwości, *Dasein* musi zrezygnować z innych, przez co ogranicza tym wyborem siebie. Taką granicą byt może być tylko dlatego, że to zrozumiałość bycia została zmieniona, co skutkowało przesunięciem granic „w całości", poza którym nie ma już mowy o niczym możliwym.

[470] Przekład zmieniony.

zdanie, w którym Heidegger twierdzi, że „umożliwianie jest wstępnym wyznaczeniem (*Vorzeichnung*) urzeczywistniania – tak mianowicie, że z kolei w projekcie nie uznajemy i nie bierzemy w posiadanie tego, co rzeczywiste jako tego, co urzeczywistnione możliwości" (GA 29/30, 529). Projektu nie interesuje to, co rzeczywiste jako urzeczywistnione, jako zburzona możliwość, ale tylko jako granica, która daje okazję do odsłonięcia kolejnych możliwości. Otwarcie na przestrzeń umożliwiania to otwarcie na wstępne określenie i naszkicowanie dróg wiążących *Dasein* z bytem[471]. Tylko dzięki tym powiązaniom jestestwo jest bytem, który istotowo coś „może", bowiem stale jest postawione w kręgu możliwości, czyli dróg, które stoją przed nim otworem. Ten krąg z jednej strony jest ograniczony, z drugiej konieczny, przynależąc do istoty egzystencji *Dasein* w ten sposób, że ono samo tym kręgiem jest. Możliwość rozumiana jako umożliwianie, czyli uprzednie nakreślanie dróg do bytu pozwala w ogóle pomyśleć coś takiego jak ontyczna możliwość. Tę ostatnią można teraz ująć jako dostępne ludzkiemu bytowi sposoby odnoszenia się do bytu. Ontologicznie pojęta możliwość, wiążąc w określony sposób jestestwo z bytem, daje mu sposobność rozmaitego zachowania się wobec tego, co w świecie napotykane. Tym samym *Dasein* dysponuje rozległymi możliwościami, które tylko wtórnie dają się ująć jako puste, logiczne alternatywy. Takie ujęcie jest jednak również *możliwe*, na co pozwala możliwość rozumiana jako umożliwienie. Bowiem to ona wyznacza drogi *Dasein* w ten sposób, że dostępne stają się dla niego odniesienia do bytu abstrakcyjnego czy teoretycznego, nie tylko poręcznego. Wszelki byt ujawnia się tylko na gruncie możliwości – również jestestwo, co ma kluczowe znaczenie dla pełnego pojęcia fenomenu możliwości.

Ruch projektu, polegający na wytyczaniu dróg wiążących jestestwo z bytem nie jest oczywiście ich wytwarzaniem, a oświetlaniem. Gdyby skryta pozostała droga do bytu, on sam pozostałby nieodkryty. Ponieważ sam Heidegger określa projekt za pomocą zaczerpniętego od Schellinga słowa *Lichtblick*, które można przetłumaczyć jako „błyśnięcie" czy „rozbłysk"[472], uzasadnione będzie przyznanie, że podstawowym zadaniem rozumienia jest rzucanie światła, rozświetlanie samego bycia, które *umożliwia* wyłonienie się bytu. Projekt może być dlatego

[471] Słowo, którego Heidegger tu używa, *Vorzeichnung*, pochodzi od czasownika *vorzeichnen* zbudowanego z przyimka *vor*, oznaczającego „przed" oraz czasownika *zeichnen*, najczęściej tłumaczonego jako „rysować", „szkicować", ale też „odznaczać" (np. piętno). Ten złożony czasownik niesie ze sobą sens pewnego uprzedniego, odgórnego wyznaczania, a nawet przesądzania o czymś. *Vorzeichnung* to termin, którego Heidegger używał od najwcześniejszych lat. Już w wykładzie z 1920 r. uznaje, że podążanie za tymi uprzednio wyznaczonymi drogami oznacza to samo, co eksplikacja związków sensu (GA 59, 49). Pojęcie to gości również na kartach *Bycia i czasu*, choć zwykle odnosi się do postępowania fenomenologicznego, które uprzednio musi naszkicować coś, co później będzie rozwijać.

[472] Słownikowo *Lichtblick* to po prostu „szczęśliwa chwila", jednak termin ten składa się ze słowa *Licht*, oznaczającego „światło" oraz *Blick*, które można tłumaczyć jako „spojrzenie", „widok", a nawet jako „blask". *Lichtblick* to więc spojrzenie rzucające światło, świetlne mrugnięcie, rozświetlenie mroku podobne do zygzaka błyskawicy, które wyrywa coś z ciemności, ale nie pozwala mu nazbyt długo trwać w rzuconym świetle.

nazwany „rozbłyskiem w możliwe-umożliwiające w ogóle. Ów rozbłysk (*Blick ins Licht*) rozdziera przy tym mrok jako taki, dając możliwość owego dnia powszedniego, w którym zrazu i zwykle spoglądamy na byt, dajemy sobie z nim radę, cierpimy z jego powodu, radujemy się nim" (GA 29/30, 529–530). Rozświetlająca dynamika projektu zapewnia tym samym przestrzeń, w której byt odsłania się w swoim byciu. Bez niej nie można by w ogóle mówić o byciu i o bycie, ponieważ tylko dzięki niej może dojść do rozłamu między nimi, bez którego byt nie mógłby zostać ujęty jako byt. Dlatego też Heidegger określa projekt jako „właściwe *dzianie się* […] *różnicy bycia i bytu*. Projekt jest włamaniem w owo «Pomiędzy» różnicy" (GA 29/30, 529). Światło rzucane przez projekt wyzwala tym samym różnicę ontologiczną i pozwala być człowiekowi pośród bytu. W ten sposób rodzi się świat jako pole spotkania bycia z bytem.

W omawianym wykładzie z przełomu 1929/30 r. Heidegger opisuje ruch projektu wyróżniając w nim trzy momenty: (1) utrzymywania wobec siebie tego, co wiążące, (2) dopełnianie, (3) odsłanianie bycia bytu (GA 29/30, 524). Wszystkie te charaktery dochodziły już do głosu przy okazji analizy możliwości jako umożliwiania. Wiązania, które powstają dzięki uprzedniemu wytyczaniu drogi do bytu umożliwiają dopiero każdy stosunek wobec niego, „wszelkie odnoszenie się do bytu jest na wskroś opanowane przez zawiązywalność (*Verbindlichkeit*)" (GA 29/30, 525). Projekt musi tę zawiązywalność stale utrzymywać niejako przed *Dasein*, by pozwalać mu na podjęcie określonego działania wobec bytu. To utrzymywanie wobec siebie czy przed sobą nie ma nic wspólnego z relacją przedmiotową, w której jestestwo nawiązywałoby kontakt z gotowymi możliwościami, ale jest otwarciem *Dasein* na nowe wiązanie, czyli przesunięciem ciężaru jego bycia w tę zawiązywalność, co jest równoznaczne z jego związaniem. Nie dzieje się tu właściwie nic innego od tego, co Heidegger opisał już w *Byciu i czasie* tymi słowami: „projekt (*Entwurf*) rzucając (*Werfen*) podrzuca (*vorwirft*) sobie uprzednio możliwość jako możliwość i jako takiej pozwala *być*. Jako projektowanie, rozumienie jest sposobem bycia jestestwa, pozwalającym na to, że *jest* ono swymi możliwościami jako możliwościami" (BiC, 186–187; SuZ, 145)[473]. To rzucanie projektu, niejako z góry podrzucające sobie możliwości, to po prostu uprzednie wytyczenie dróg, na które jestestwo zostaje wprowadzone w ten sposób, że samo staje się nimi, przez co zostaje związane z bytem, do którego one prowadzą. Dać sobie możliwości oznacza dla jestestwa: wyznaczyć sobie pole odnoszenia do bytu, czyli związać się z nim. Zarazem trzeba pamiętać, że tym, z czym pierwotnie wiąże projekt jest samo umożliwianie, bowiem to ono sprawia, że coś określonego może dopiero być dla nas wiążące. Zatem słusznie zauważa się

[473] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

niekiedy, że Heideggerowskie pojęcie możliwości ma wiele wspólnego z tym, co nazywamy zwykle koniecznością[474]. Jednostka nie może samowolnie wyrwać się z tego, z czym została ontologicznie związana i tylko te wiązania wyznaczają zakres jej poczynań.

Zapewnianie zawiązywalności zawsze ma też charakter dopełniania, bowiem to, co rzeczywiście zrozumiane nieuchronnie prowadzi do dalszego otwierania tej zrozumiałości. Zasadne jest przyznanie, że ontologicznie pojmowany projekt jest nienasycony, ciągle stawia przed *Dasein* całość tylko po to, by ją dopełniać. Nie chodzi tu o to, że owa całość jest niepełna, że czegoś jej brakuje, ale że wyznaczając zakres tego, co rozumiane, nie pozostaje zamknięta, ponieważ jej pełnia stale potrzebuje więcej miejsca:

> Projekt jest w sobie *dopełniający* w sensie uprzednio podrzucającego (*vorwerfenden*) *kształtowania* pewnego *«w całości»*, w którego obszarze rozpostarty jest całkowicie określony wymiar możliwego urzeczywistnienia. Każdy projekt odciąża ku temu, co możliwe i zarazem na powrót sprowadza w rozpostarty obszar tego, co przezeń umożliwione (GA 29/30, 528).

We fragmencie tym pojawia się to samo słowo, które wystąpiło w przytoczonym w poprzednim akapicie cytacie z *Bycia i czasu*, w którym mówi Heidegger o uprzednim podrzucaniu sobie możliwości. Tutaj chodzi dokładnie o ten sam ruch. „W całości", które stanowi granicę tego, co możliwe jest kształtowane poprzez otwarcie na umożliwianie, modyfikujące wymiar tego, co możliwe. Ruch ten ma charakter kolisty i dlatego każde wykroczenie w umożliwianie wiedzie z powrotem do tego samego obszaru możliwego rzeczywistego, który teraz został rozszerzony, dopełniony, ale nadal stanowi całość. Jeśli chodzi o trzeci moment projektu – odsłanianie bycia bytu – nie wymaga on dodatkowego omawiania, ponieważ został już wystarczająco opisany wcześniej.

Analiza tych momentów projektu możliwości pozwala na wskazanie bezpośredniego związku omawianych tu zagadnień z podejmowaną już wcześniej problematyką świata. W poprzednim rozdziale świat został odczytany nie tylko przez pryzmat jego struktury ujmowanej jako oznaczoność, ale również w odniesieniu do przypadających mu charakterów: „w całości" i zawiązywalności, przy jednoczesnym odsłanianiu go jako przestrzeni, w której dzieje się różnica ontologiczna. To, z czym spotkaliśmy się wcześniej zostaje teraz rozbudowane i ujęte z nowej perspektywy. „*Projekt jest projektem świata*" (GA 29/30, 527), mówi Heidegger. Odsłanianie możliwości, którego dokonuje centralna struktura rozumienia nie jest niczym innym jak kształtowaniem świata, w którym *Dasein* żyje. „W dzianiu się projektu kształtuje się świat, tj. w projektowaniu coś się wyrywa (*ausbricht*), otwiera (*aufbricht*) na możliwości i w ten sposób wdziera się (*einbricht*) w to, co rzeczywiste jako takie, żeby samo siebie

[474] Zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 103.

doświadczyć jako rzeczywisty byt pośród tego, co teraz może być jawne jako byt" (GA 29/30, 531)[475]. Projektowanie świata polega na zabraniu *Dasein* z tego, czym się ono stało i przesunięciu go w wymiar możliwości, co zarazem prowadzi wprost do bytu, pośród którego może ono teraz być, a który w wyniku opisanych tu kroków projektu sam staje się jawny w swoim byciu. Otwieranie możliwości nie oznacza więc nic innego jak kształtowanie świata, który stanowi przestrzeń zrozumiałości bycia, ujawniającą byt w jego byciu.

W tym miejscu musimy postawić jeszcze jedno pytanie związane z charakterem możliwości. W trakcie rozważań tego paragrafu zinterpretowaliśmy możliwość jako uprzednie wyznaczanie dróg do bytu. Nie jest to wykładnia błędna, ale bez uściślenia mogłaby prowadzić do błędnych wniosków. Przede wszystkim musimy sobie uprzytomnić, że dla Heideggera całe bycie *Dasein* to bycie możliwym, a poszczególne wyróżnione przez niego egzystencjały są po prostu możliwościami jestestwa. Wiemy też, że jestestwu w jego byciu chodzi o samo to bycie. Ponadto niedawno zwróciliśmy uwagę również na to, że projekt – będąc możliwością *Dasein* – wiąże z samym umożliwianiem, a nie z określonym bytem. Czy zatem interpretując możliwość jednostronnie jako wytyczanie drogi do bytu, nie dokonaliśmy jakiegoś przeoczenia? Z całą pewnością nie można odmówić racji Gethmannowi, który twierdzi, że „możliwość ustanawia stosunek *Dasein* do jego bycia"[476]. Trzeba podkreślić, że dzięki możliwości jestestwo nie tylko może odnieść się w określony sposób do bytu, ale zarazem wyznacza dalsze możliwości zrozumienia bycia. W związku z tym należy uwypuklić w tym miejscu kilka kwestii. Przede wszystkim, jak to już przyznaliśmy, każda możliwość jest zawsze możliwością bycia-w-świecie. Oznacza to, że sama jest pewnym sposobem bycia. Zatem to, co nazwaliśmy drogą do bytu lokuje się na płaszczyźnie ontologicznej. Ponadto już analiza struktury oznaczoności pokazała, że poszczególne włókna splatające się w tkance zrozumiałości wiążą byt właśnie z byciem jestestwa. Ponieważ każdy taki wątek sensu jest możliwością *Dasein*, należy ją postrzegać jako z jednej strony związaną z bytem, a z drugiej z byciem. Każde dokonywane przez projekt przesunięcie w umożliwianie, otwiera nowe drogi do bytu, które są nowymi sposobami rozumienia bycia. Możliwe jest to dzięki specyficznej strukturze świata, w której centrum stoi bycie *Dasein* i dzięki specyficznemu rozumieniu bytowości tego ostatniego. Możliwość jako wyznaczanie dróg do bytu to sposób urzeczywistnienia *Dasein*, przed którym ono staje w ten sposób, że samo staje się tymi drogami.

[475] We fragmencie tym Heidegger odwołuje się do słów, których rdzeniem jest czasownik *brechen*, oznaczający „łamać". Autor *Bycia i czasu* modyfikuje jego znaczenie prefiksami, co trudno oddać w polszczyźnie przy pomocy trzech różnych słów zbudowanych wokół tego samego rdzenia. By uniknąć sztuczności, zdecydowałem się wszystkie trzy słowa oddać za pomocą słów leksykalnie ze sobą niepowiązanych.
[476] C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 188.

Decyzja o urzeczywistnieniu czegoś oznacza wybór otwarcia dalszych możliwości urzeczywistnienia. Musimy pamiętać, że cały Heideggerowski projekt filozoficzny ulokowany jest na płaszczyźnie sensowności i również w tej perspektywie należy odczytywać rozumienie i jego możliwości. Droga do bytu to droga do odsłonięcia konkretnego, domkniętego i ukonstytuowanego sensu, która prowadzi zarazem do dalszej aktywności jego konstytucji.

Podsumowując, projekt rozumienia należy uznać za ruch odsłaniania możliwości, czyli wyznaczania ścieżek prowadzących do bytu. Właśnie w ten sposób przyswajane jest przez *Dasein* bycie, które mu się udzieliło. Dlatego rozumienie bycia, pojmowane jako projektowanie możliwości, jest ruchem pozwalającym na ujawnienie wszelkiego bytu, który może być tylko rozumiany w horyzoncie swoich możliwości. Jednak możliwości fundujące zrozumiałość poszczególnych bytów są zawsze możliwościami *Dasein*, które projektowi udało się odsłonić i włączyć do struktury jego świata. Chcąc być konsekwentnym, należy również przyznać, że zrozumienie bycia danego bytu jest uzależnione od tego, jak jestestwo zrozumiało własne bycie. Nie oznacza to utożsamienia bycia wszelkiego bytu z byciem jestestwa. *Dasein*, jak pamiętamy, to byt szczególny, ulokowany na rozstaju bycia i bytu, który projektując, dopełnia możliwościami całość świata, w którym żyje i w ten sposób staje się „tu oto", otwierając się na bycie, które oddało się jego rozumiejącemu przyswajaniu. Troszcząc się o własne bycie, jestestwo troszczy się zarazem o bycie każdego innego bytu, który może być napotkany w jego świecie. Oznacza to, że bycie wszelkiego bytu może zostać odsłonięte tylko wtedy, gdy jestestwo rozumie własne bycie. Nie może dziwić, że możliwość, pozostawiająca swój ślad na każdym sposobie bycia *Dasein*, niesie ze sobą takie samo załamanie różnicy ontologicznej jak jestestwo, które jest przecież swoimi możliwościami.

B. Rozumienie a transcendencja

Rozważania drugiej części niniejszego paragrafu będą kontynuacją analiz części pierwszej. Ich celem pozostaje rozjaśnienie struktury projektu, jednak tym razem nacisk zostanie położony na ten charakter jego dynamiki, który Heidegger nazywa transcendencją. Podkreślić trzeba, że pojęcie to pojawia się w interesującym nas tu znaczeniu już w *Byciu i czasie*, choć pozostawione jest na marginesie rozważań[477]. Dużo więcej miejsca poświęci mu Heidegger w *Podstawowych problemach fenomenologii*, a już w wykładzie z 1928 r., zatytułowanym *Metafizyczne podstawy logiki*, stanie się ono wręcz osią całej architektoniki wywodu. Z perspektywy obecnych rozważań pojęcie to jest o tyle istotne, że choć pewne wątki,

[477] Zob. zwłaszcza § 69 *Bycia i czasu*.

pozostające dotąd na uboczu głównego toku myśli, tylko uwypukla, to jednak pozwala na zasadniczo odmienne spojrzenie na strukturę rozumienia, uwzględniające w stopniu większym niż dotychczas znaczenie samego bytu.

Pojęcie transcendencji jest dobrze znane tradycji filozoficznej. Wywodzi się z łacińskiego *transcendere*, które – jak podkreśla sam Heidegger – oznacza „przerastać, przekraczać, wykraczać ku" (GA 26, 204). Można powiedzieć, że mamy w tym przypadku do czynienia z ruchem polegającym na takim zmierzaniu ku czemuś, które musi podjąć wysiłek wzniesienia się ponad coś innego, jego pokonania i pozostawienia za sobą. Struktura tego ruchu pozwala Heideggerowi na wyróżnienie w nim trzech formalnych momentów: (1) transcendencji, (2) tego, co transcendentne i (3) transcendującego (GA 26, 204). Pierwszy z nich oznacza sam ruch wykraczania, drugi – cel transcendencji, to, dokąd ona prowadzi, a trzeci – tego, kto transcendencji dokonuje. Możliwe jest jednak wyodrębnienie jeszcze jednego momentu: tego, co transcendowane, czyli przekraczane w toku dokonywania transcendencji. Heidegger o nim nie zapomina, ale wyróżnia go w nieco innej analizie, pokazującej, że znaczenie słowa „transcendencja" ma obejmować: działanie transcendencji, relację, czyli samą formalną strukturę od-do oraz „coś, co jest przekraczane, granicę, barierę, szczelinę, pewne «leżące-tu-oto-pomiędzy» (*Dazwischenliegendes*)" (GA 26, 204). To, co przekraczane okazuje się w zasadzie przeszkodą, którą trzeba pokonać, by dotrzeć do wyznaczonego celu.

Zgodnie z tradycyjnym rozumieniem transcendencja oznacza, że „byt (*Dasein*) wykracza ku innemu bytowi (*Dasein* albo obecnemu)" (GA 26, 169). Jest to zatem po prostu relacja zachodząca między tym, co zwykle nazywa się podmiotem a stojącym naprzeciw niego przedmiotem. Podmiot musi przekroczyć granicę swojej podmiotowości, by dostać się do tego, co znajduje się poza nim. Takiego wyjścia poza sferę immanencji nie należy łączyć z fenomenologicznie ujmowaną intencjonalnością, ponieważ tej ostatniej, zdaniem Heideggera, nie łączy wiele z koniecznością wykraczania ku bytowi, lecz ma ona oznaczać tylko (i aż) tyle, że jestestwo przy bycie zawsze już jest. Intencjonalność barierę dzielącą immanencję od transcendencji już przekroczyła i dlatego nie mieści się w spektrum znaczenia tego, co Heidegger skrytykuje jako tradycyjne pojęcie transcendencji. Jednocześnie trzeba przyznać, że intencjonalność ma charakter ontyczny i z tego powodu nie może być identyfikowana z transcendencją, o której będzie chciał mówić Heidegger (GA 26, 170). Inne pojęcie transcendencji, na które można jeszcze natrafić w intelektualnej tradycji Zachodu ma charakter teologiczny. Bóg jest przecież zwyczajowo ujmowany jako to, co transcendentne, najwyższe i zarazem pozostające poza zasięgiem człowieka. Choć autor *Bycia i czasu* w tym, co będzie rozumiał przez coś transcendentnego również dopatrzy się siły i potęgi, której jestestwo się

oddaje, to z całą pewnością nie będzie jej utożsamiał z jakkolwiek rozumianym Bogiem. Heidegger oddala tak teologiczne, jak epistemologiczne pojęcie transcendencji. Można powiedzieć, że dla jego interpretacji transcendencji punktem wyjścia jest intencjonalność, transcendencja ontyczna, która nie może być utożsamiana z epistemologiczną relacją podmiotowo-przedmiotową, ale oznacza przebywanie człowieka przy napotykanym w świecie bycie. Wychodząc od niej, Heidegger pyta o warunek jej możliwości, czyli o transcendencję pojmowaną ontologicznie i to właśnie ona zostaje powiązana z rozumieniem.

O ontycznej transcendencji powie Heidegger, że jest „możliwa tylko na gruncie źródłowej transcendencji: *bycia-w-świecie*. Ta pratranscendencja umożliwia każde intencjonalne odniesienie do bytu" (GA 26, 170). Pierwsze określenie ontologicznie rozumianej transcendencji jest nam dobrze znane, bowiem bycie-w-świecie jako podstawowy sposób bycia jestestwa było już na stronach tej pracy omawiane. Nie możemy jednak poprzestać tylko na tym określeniu i uznać, że problem transcendencji został w ten sposób rozwiązany. Konieczne jest pokazanie, dlaczego bycie-w-świecie ma charakter transcendowania. Trzeba w ramach struktury bycia-w-świecie zidentyfikować i omówić poszczególne momenty transcendencji.

Na początku spróbujmy się bliżej przyjrzeć barierze, którą ma pokonywać ruch transcendowania. „Transcendencja nie oznacza przekraczania jakiejś granicy, która najpierw zamyka podmiot w jakimś wnętrzu. Lecz to, co jest przekraczane, to byt sam, który może się stać jawny dla podmiotu, a mianowicie właśnie na gruncie jego transcendencji" (GA 26, 212). Fragment ten zasługuje na to, by poświęcić mu trochę uwagi. Fakt, że to właśnie byt jest przekraczany w ontologicznie pojmowanym ruchu transcendencji wcale nie jest oczywisty i może przysporzyć wielu problemów interpretacyjnych. Od razu narzuca się tutaj kilka pytań. Skoro bycie-w-świecie umożliwia dopiero ujawnienie się bytu, to w jaki sposób można mówić, że jako transcendencja przekracza ono byt? Jak przekroczyć coś, co nie jest jeszcze jawne? Na czym miałby polegać dostęp do czegoś, czego dla nas po prostu nie ma? Czy Heidegger postuluje w tym miejscu figurę podobną do nieświadomości, która cenzuruje rzeczywistość i decyduje o tym, co dopuścić do świadomości, a czemu zatrzasnąć drzwi przed nosem? Trzeba tu jednak zaznaczyć, że zamysł Heideggera ma charakter, który z góry wyklucza tego typu pytania. Sfera zrozumiałości bycia jest pierwotną przestrzenią, w której powstaje miejsce dla bytu, który może stać się jawny. Byt ujawnia się wtedy, gdy jest już przygotowane dla niego miejsce. Póki transcendujące *Dasein* tego miejsca w strukturze sensu nie wygospodaruje, nie ma mowy o ujawnieniu się danego bytu. To samo dotyczy nie tylko bytu, który jeszcze nigdy nie ujawnił się w swojej zrozumiałości przed jestestwem, ale także całej ontycznej sfery, którą

zamieszkujemy. Zmienia się ona tylko dlatego, że nieustannie transformowany jest jej sens. By doszło do takiej zmiany niezbędne jest przekroczenie całej tej sfery i otwieranie jej na dalsze możliwości. Nie chodzi tu jednak o następstwo czasowe. Raczej mamy tu sytuację analogiczną do tej, z jaką spotkaliśmy się w przypadku omawiania problematyki możliwości i przynależącego do nich ruchu wyznaczania dróg do bytu, które zarazem musi odsyłać do bycia. *Dasein* zawsze uczestniczy już w ujawnianiu bycia, które wykracza poza sferą ontyczną, bowiem ono samo jest bytem, który stoi również poza wszelką bytowością. Na to wskazuje przekraczanie bytu dokonywane przez *Dasein*. Przekraczany byt powinien być ujęty jako granica. Jednak musi ona być pojmowana nieco inaczej, niż omawiane w poprzedniej części „w całości" świata, wyznaczające zakres projektu możliwości. Tym razem wskazuje Heidegger na to, że dokonujące się tu rozumienie zachodzi niejako w interesie bytu. Poprzez pojęcie transcendencji bardzo mocno zostaje uwypuklone to, że projekt dzieje się po to, by zrozumieć byt. Z „drugiej strony", na którą przenika ruch transcendencji trzeba wrócić. Bez tego powrotu, całe wyjście „poza byt" nie ma żadnego sensu.

Żeby dalej rozwinąć ten wątek, konieczna jest analiza tego, ku czemu wykracza transcendencja. Spójrzmy na obszerny fragment, który bezpośrednio nawiązuje do tej kwestii i zarazem potwierdza przyjmowane dotąd *implicite* założenie, że to samo *Dasein* jest tym, które dokonuje transcendencji:

> Co oznacza owo „w całości", które przynależy do transcendencji? Jest ono tym, ku czemu realizuje się przekroczenie bytu, tym, ku czemu transcendencja transcenduje i odpowiednio do tego tym, skąd *Dasein*, odnosząc się do bytu, do niego powraca. To, ku czemu istotowo transcendujące *Dasein* transcenduje, nazywamy światem. Jednak w przekraczaniu *Dasein* nie wykracza z siebie w taki sposób, że samo siebie niejako za sobą pozostawia, lecz ono pozostaje nie tylko sobą samym, lecz dopiero staje się nim. Owo „ku czemu" przekraczania jest tym, w czym *Dasein* jako takie się utrzymuje. Transcendowanie oznacza bycie-w-świecie (GA 27, 307).

Passus ten bezpośrednio wskazuje, że to świat jest celem ruchu transcendowania. Wyjście poza byt nie zmierza w pustkę, ale już w całość zrozumiałości bycia, ponieważ to ona jest przestrzenią dziania się sensu samego tego bytu i to w niej musi zostać dla niego przygotowane miejsce. W ten sposób transcendencję można też zrozumieć jako swoiste zaproszenie bytu do ujawnienia się, zaproszenie, z którego byt nie może zrezygnować, ponieważ wyznaczenie określonego miejsca w świecie poprzez uprzednie wytyczenie dróg możliwości jest równoznaczne z określeniem bytu jako bytu. Transcendencja nigdy nie poprzestaje na tym, czego dokonała i dalej zajmuje się opracowaniem przestrzeni zrozumiałości, w pewnym sensie pozostawiając byt w tyle, ale nie zapominając o nim. Dotyczy to nie tylko wspomnianego w cytacie *Dasein*, ale każdego bytu. Heidegger mocno to podkreśla, ponieważ transcendencja nie

ma bytowi narzucać czegoś, co jestestwo sobie wymyśli, ale ma mu pozwalać być tym, czym on sam jest. Właśnie dlatego przekraczanie nie polega na pozostawieniu za sobą bytu i lekceważącym go projektowaniu jego bycia poza nim samym. Przekroczenie bytu to coś zupełnie przeciwnego, to wgłębienie się w bycie bytu, przebicie skorupy, przy pomocy której osłania on ukonstytuowany sens i oswobodzenie drzemiącej w nim dynamiki. Na uwagę zasługuje tu jeszcze podkreślenie miejsca samego *Dasein* w ruchu transcendencji, bowiem ustanawia ono wszystkie jej momenty. Jako byt, jestestwo samo jest transcendowane, jego bycie polega na transcendencji wszelkiego bytu, w tym jego samego, a świat jako moment bycia-w-świecie (czyli jego własnego bycia) jest tym, ku czemu zmierza ruch transcendencji. Innymi słowy, bycie *Dasein* polega na przekroczeniu własnego bytu ku przestrzeni zrozumiałości własnego bycia i w ten sposób otwarciu możliwości swojego bycia.

Nie może dziwić, że transcendencja ostatecznie okazuje się rozumieniem bycia, czemu Heidegger daje wyraz w tych słowach:

> Skoro stosownie do tego źródłowa transcendencja (bycie-w-świecie) umożliwia relację intencjonalną, która jest przecież ontyczna, a stosunek wobec tego, co ontyczne ugruntowany jest w zrozumieniu bycia, musi zachodzić jakieś wewnętrzne pokrewieństwo między źródłową transcendencją i zrozumieniem bycia w ogóle; ostatecznie są one jednym i tym samym (GA 26, 170).

Transcendencja i zrozumienie bycia stanowią ontologiczny fundament ontycznego odniesienia do bytu. Ontologicznie pojmowany ruch transcendencji pozwala inaczej spojrzeć na problematykę rozumienia. Analiza transcendencji nie tylko potwierdza dotychczasowe ustalenia, ale kładzie nacisk na specyficznie pojmowanym ruchu przekraczania, który wcześniej nie był eksplikowany, a teraz staje się osią rozumienia. Niesie to ze sobą rozliczne konsekwencje, zwłaszcza dla pojmowania samego *Dasein*, które jako przekraczające siebie okazuje się bytem, który może być poza sobą:

> Jestestwo, ponieważ konstytuuje je bycie-w-świecie, jest bytem, który w swoim byciu jest *poza* samym sobą. Jego najgłębszą strukturę bycia charakteryzuje *epékeina* (ἐπέκεινα). To transcendowanie nie oznacza tylko ani nie oznacza prymarnie odnoszenia się podmiotu do jakiegoś obiektu, lecz transcendencja oznacza: *rozumieć siebie od strony świata*. Jestestwo jako takie jest poza sobą samym (PPF, 323; GA 24, 425).

Do sposobu bycia samego *Dasein* należy to, co Heidegger określa przez greckie *epekeina*, czyli „poza”[478]. Jestestwo jako transcendujące wykracza poza siebie, ale – co ma tutaj kluczowe znaczenie – w ten sposób określa ono samo siebie. Wystarczy wspomnieć charakteryzujący

[478] Greckie *epékeina*, słownikowo przekładane jako „poza [w domyśle: czymś]”, złożone jest z dwóch słów: posiadającego rozliczne znaczenia przyimka *epí* (ἐπί), oznaczającego m.in. „ku”, „na”, „w”, „przeciw” oraz *ekeîna* (ἐκεῖνα), czyli rodzaju nijakiego postawionego w bierniku l. mn. słowa *ekeînos* (ἐκεῖνος), zwykle tłumaczonego jako „tamten”. *Epékeina* oznacza zatem „w tamtych…”, „po tamtych…” stronach lub czasach tego, przy czym słowo to zostało postawione.

projekt ruch odciążania, który przesuwał ciężar *Dasein* w świat możliwości. To przesunięcie ciężaru okazuje się teraz transcendowaniem jestestwa ku światu, który pozwala mu rozumieć siebie i napotykany byt.

Ustalenia te można pojmować w dwojakim sensie. Z jednej strony – zgodnie z tym, co powiedzieliśmy o świecie – kształtuje się tutaj sama istota *Dasein*, ponieważ ujawnia się ono jako byt, którego bycie stanowi „ze względu na" dla wszystkiego, co jest, dla jawności każdego bytu w jego znaczeniu. Z drugiej zaś strony jestestwo, wiążąc się w ten sposób z bytem i ontologicznie fundując ontyczne możliwości odnoszenia się do niego, określa się od strony samego tego bytu. Innymi słowy, z jednej strony jest tym, *z uwagi na co* kubek służy do picia herbaty, a z drugiej jest tym, który tę herbatę pije. Transcendencja pokazuje, że cechujące projekt odciążanie się od bytu służy tylko silniejszemu dociążeniu się bytem, „transcendowanie bytu, tj. bycie-w-świecie, oznacza być wydanym (*preisgegeben sein*) na byt" (GA 27, 326). Ruch transcendowania nie oznacza wywyższenia się ponad byt, wyjścia poza sferę ontyczną i radowania się jej opuszczeniem. Jego zasadniczym celem jest właśnie wprowadzenie w sferę bytu, a nie pozostanie poza nią. Nie jest to pomyłka czy niedoskonałość transcendencji, ale warunek jej możliwości. Jak napisze Heidegger w eseju *O istocie podstawy*, „*transcendencja oznacza projekt świata, taki wszelako, że to, co projektujące jest już nastrojowo* (*gestimmt*) *na wskroś opanowane przez byt, który przekracza*" (OIP, 58; GA 9, 166)[479]. By transcendencja mogła w ogóle zachodzić, konieczne jest przebywanie przy bycie. Autor *Bycia i czasu* wyraźnie podkreśla, że jej ruch wychodzi poza byt, będąc zarazem przezeń opanowany i wraca do niego, ani na chwilę nie pozbawiając go znaczenia. *Dasein* zawsze znajduje się już w jakiś sposób pośród bytu[480]. Tylko dlatego może ono stale dążyć do przekroczenia go, ponieważ integralnym momentem transcendencji jest otwarcie dróg do bytu, czyli wydanie jestestwa na byt. „Poza", które stanowić ma o istocie bytu transcendującego nie oznacza tego, że właściwym miejscem *Dasein* jest mistyczna przestrzeń ulokowana gdzieś poza bytem, ale że dynamika konstytucji sensu, choć wymaga wyjścia poza byt ujmowany jako to, w czym sens się skrywa, pozostaje z bytem nierozłącznie związana i nań również zdana. Z kolei samo jestestwo odsłania się jako obszar, który te dwie niesprowadzalne do siebie sfery łączy, właściwie transcendując właśnie szczelinę, która je oddziela. Dlatego transcendencja okazuje się warunkiem możliwości dziania

[479] Przekład zmodyfikowany.

[480] Właśnie do tego aspektu nawiązuje użyte przez Heideggera określenie *gestimmt*, które wskazuje na to, co w *Byciu i czasie* określane jest jako nastrój i co jest możliwe dzięki egzystencjałowi położenia (*Befindlichkeit*), czyniącemu jestestwo wrażliwym na byt i bycie. Położenie wskazuje na to, że *Dasein* w jakiś sposób znajduje samo siebie jako będące wśród bytu – nieprzypadkowo w zdaniu poprzedzającym przywołany fragment Heidegger używa właśnie zwrotu *sich befinden*, nawiązując do zagadnień, które szerzej omawiane są w jego *opus magnum*. Problematyka położenia zostanie przeanalizowana w ostatnim paragrafie tego rozdziału (§ 12).

się różnicy ontologicznej. Poprzez wykraczanie ku byciu, czyni ona w ogóle możliwym odniesienie do bytu, dopuszczając możliwość odróżnienia sfery ontycznej i ontologicznej[481].

Istotnie nowe określenia zyskuje dzięki pojęciu transcendencji fenomen świata, który zostaje teraz przez Heideggera określony jako to, co „we właściwy sposób transcendentne" (PPF, 323; GA 24, 424). Choć takie samo określenie – na co zwraca już uwagę autor *Podstawowych problemów fenomenologii* – przypadało mu również na gruncie potocznego pojęcia transcendencji, tym razem świat jest tym, co transcendentne jako momentem bycia-w-świecie. Bycie transcendentnym świata pozwala na określenie go jako tego, co przerasta wszelki byt, w tym byt samego jestestwa, jako narzut (*Überwurf*) (OIP, 52; GA 9, 158). Jednak narzucenie dokonane przez transcendujący projekt nie oznacza tylko tego, że bytowi może zostać narzucone coś, czym on nie jest. Sytuacja jest bardziej skomplikowana, ponieważ takie narzucenie egzystencjalnie oznacza zablokowanie sposobu jego bycia, nieoddanie mu głosu w sytuacji, w której ten głos ze strony bycia płynie, ale zostaje stłumiony. W tym wypadku, gdy Heidegger mówi o świecie jako narzucie, ma na myśli coś innego. Byt, ujmowany jako ograniczenie możliwości, ukazuje się w horyzoncie transcendencji „jako możliwe urzeczywistnienie tego, co możliwe, jako to, co niewystarczające w oparciu o nadwyżkę w możliwościach, w której się *Dasein* jako wolny projekt zawsze już utrzymuje" (GA 26, 248). Świat jako nadwyżka możliwości przerasta byt w ten sposób, że wykluczona zostaje możliwość pełnego przyjęcia nadwyżki przez byt[482]. Świat – a poprzez niego i *Dasein* – przekracza wymiar ontyczny poprzez wymiar możliwości, które otwiera przed bytem[483]. Narzut świata to ustanowienie mocy bycia, w której byt – dzięki światu i poprzez niego – może (i musi) uczestniczyć. Ta moc spływa następnie na sam byt, ale zawsze jest już ograniczona wyborem tej, a nie innej możliwości[484]. Poprzez transcendujący projekt *Dasein* daje światu władzę. Choć

[481] Zob. GA 27, 210.

[482] Już w § 1, omawiając wątki Husserlowskie obecne w filozofii Heideggera, podkreśliliśmy, że w *Badaniach logicznych* jest mowa o nadwyżce znaczenia. Wydaje się, że te wątki – w rozbudowanej postaci – dochodzą do głosu właśnie przy omawianiu świata jako tego, co transcendentne wobec wszelkiego bytu.

[483] Wydaje się, że w tym samym duchu określa Heidegger świat i ruch transcendencji, gdy odwołuje się do pojęcia horyzontu. Transcendencja ma w tej optyce kształtować horyzont, w ramach którego jestestwo może zwracać się do wszelkiego bytu. To określenie jest pokłosiem wykładni *Krytyki czystego rozumu* Kanta i słynnego fragmentu, w którym jej autor uznaje, że „warunki *możliwości doświadczenia* w ogóle są zarazem warunkami *możliwości przedmiotów doświadczenia*" (I. Kant, *Krytyka…*, *op. cit.*, s. 196 (A, 158, B, 197). Dla Heideggera kluczowe jest owo „zarazem", które oddawać ma istota transcendencji, otwierająca bycie i zarazem pozwalająca być napotykanemu bytowi (zob. KPM, 134–135; GA 3, 118–119). W tym miejscu nie będziemy szczegółowo analizować horyzontalności świata, ponieważ w obliczu powyższych analiz w pełni jasne wydaje się stwierdzenie, że świat jako przestrzeń możliwości oznacza horyzont jawności wszelkiego bytu.

[484] Pamiętajmy, że z drugiej strony ograniczona jest już przez sam świat. Bycie jest ograniczane przez to, że może dziać się tylko w zakresie świata rozumianego jako „w całości" oraz przez byt, który zamyka pewne możliwości dostępne w tej całości, co jednak pozwala na otwarcie następnych (tylko w ramach tego „w całości" i poprzez nie).

Heidegger identyfikuje pojęcie transcendencji z pojęciem wolności[485], nie ma ono nic wspólnego z dowolnością i arbitralnością. Raczej „*wolność może pozwolić światu władać nad jestestwem i światowić* (*walten und welten lassen*). Świat nigdy nie *jest*, lecz *światowi*" (OIP, 56–57; GA 9, 164)[486]. Transcendencja jestestwa nie tylko nie pozwala mu opuścić sfery bytu, ale zarazem daje światu władzę określania bytu w tym, czym on jest (co dotyczy również bytu jestestwa). Świat rozumiany jako nadwyżka możliwości wobec bytu to nie dodatek, który po prostu daje wybór, ale konieczność wyboru ograniczona do możliwości otwartych w świecie. Dzięki transcendencji byt ujawnia się, ale zdany jest na świat, który rządzi i dzieli, zwykle zgodnie z tym, co Heidegger określa jako Się.

Pojmowana w ten sposób przestrzeń możliwości odsyła do jeszcze jednego wątku, który przywołaliśmy przy okazji analizy fenomenu świata. Ten ostatni został przecież przez Heideggera określony również jako gra transcendencji. Mimo położenia nacisku na zapewnianą światu przez transcendencję władzę, trzeba równie mocno podkreślić znaczenie samej transcendencji dla utrzymywania i podważania tej władzy. Transcendencja – jako projektująca – kształtuje świat i ciągle narusza jego strukturę: „skoro transcendencja ma być grą, wszystko staje się chwiejne" (GA 27, 313). Można powiedzieć, że transcendencja to gra jestestwa w świat, w której rozgrywa się wszelki byt. I choć sens bycia gry opiera się na tym, że dzięki swoim regułom-wiązaniom zapewnia stabilność sensu i do niej dąży, nie może tego celu osiągnąć, ponieważ reguły gry kształtują się w samym graniu. Innymi słowy, granie w świat z jednej strony zapewnia grunt jawności dla wszelkiego bytu, z drugiej odsłania ten grunt w jego bezpodstawności[487]. Nie ma absolutnej podstawy reguł-wiązań gry w świat, a jedyny grunt zapewnia bycie jestestwa rozumiane jako „ze względu na" struktury świata, czyli sama transcendencja. Dlatego z jednej strony skazuje ona jestestwo na bycie określonym od strony świata, z drugiej na nieustanną dynamikę, zaburzającą stabilność oferowaną przez wyłaniający się poprzez nią świat.

Transcendencja wyznacza samą istotę *Dasein*. „*Sobościowość* jestestwa *opiera się na* jego *transcendencji*, nie zaś jestestwo jest najpierw jakimś «ja-sam», które potem by coś przekraczało. W pojęciu sobościowości tkwią «ku-sobie» i «od-siebie»" (PPF, 323; GA 24, 425). To, że jestestwo ma być sobą nie oznacza, że ma ono być trwałym podmiotem określonych własności czy tożsamą we wszystkich swoich aktach świadomością. Soboość *Dasein* konstytuuje się w nieustannym ruchu, który z jednej strony oddala je od tego, kim się

[485] Problematyką tą zajmiemy się szerzej w § 17.
[486] Przekład zmodyfikowany.
[487] Do wątków tych powrócimy w następnym rozdziale.

ono stało, ale tylko po to, by znowu do tego powrócić. Sobość jestestwa w grze transcendencji jest rozgrywana, staje się, a ruch ten nie ma końca, póki *Dasein* egzystuje. Hans-Georg Gadamer wykorzystuje pojęcie gry do określenia sposobu bycia dzieła sztuki, ale na wiele lat przed jego próbą – o czym wspomina się w literaturze bardzo rzadko – Heidegger wykorzystuje je po to, by ujawnić dynamikę poszukiwania odpowiedzi na pytanie „kim jestem?". W ten sposób, jak słusznie zauważa Jean Greisch, pojęcie to pozwala „określić istotę sobości niezależnie od kategorii filozofii świadomości i refleksji"[488]. Refleksja i świadomość pozwalają się odczytać dopiero z perspektywy gry transcendencji, którą jestestwo z konieczności rozgrywa, grając ze sobą w świat o siebie i o sam ten świat.

Już niemal kończąc rozważania nad transcendencją i rozumieniem, zwrócimy jeszcze uwagę na jedną kwestię, która do tej pory nie była dostatecznie eksplikowana. Choć dalsze analizy z pewnością pozwolą jej jeszcze dojść do głosu, istotne jest, by z perspektywy pytania o rozumienie zagadnienie to nie budziło zastrzeżeń. Mogłoby się bowiem wydawać, że ruch transcendencji przebiega tylko w obrębie świata i bytu, a otwartość bycia zostaje sprowadzona tylko do przestrzeni świata. Wprawdzie należy zgodzić się z tym, że *cała* otwartość bycia zawsze jest dostępna *Dasein* poprzez świat i że wszystkie możliwości, którymi może się ono stać, ograniczone są przez byt i świat, to jednak nie oznacza to jeszcze, że otwartość bycia daje się w ten sposób wyczerpać. Transcendencja umożliwia sobość jestestwa właśnie przez to, że pozwala jej zachwiać zaprojektowanym już byciem. Świat należy postrzegać jako ograniczenie możliwości, ponieważ stanowi on konieczne ograniczenie bycia, bez którego byłoby ono niezrozumiałe. Rozumienie projektuje otwartość bycia, kształtując je w taki sposób, że nadaje mu *formę* świata. Tylko w ten sposób może *Dasein* przyswajać bycie, ale z tego powodu musi też ponieść konsekwencje wydania na bycie poprzez świat, który, zapewniając jedyną przestrzeń otwartości, zarazem zapewnia jej zamknięcie swoimi granicami. Heideggera, jak już podkreślaliśmy[489], interesuje bycie jestestwa tylko o tyle, o ile stanowi ono miejsce, w którym prześwieca bycie w ogóle. O *Dasein* Heidegger mówi, że „w zaprojektowaniu jego bycia na «ze względu na co» oraz na oznaczoność (świat) tkwi otwartość bycia w ogóle" (BiC, 189; SuZ, 147), ponieważ wszelkie bycie udziela się jedynie poprzez rozumienie bycia. Tylko rozumiejące jestestwo może realizować posłanie płynące z samego bycia[490], co – jak zauważa

[488] J. Greisch, *The „Play of Transcendence" and the Question of Ethics*, trans. by A. Mitchell, w: F. Raffoul, D. Pettigrew (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2002, s. 111.
[489] Zob. § 5.
[490] W § 5, powołując się na interpretację Gethmanna, powiedzieliśmy, że jestestwo nie jest samą konstytucją sensu, ale jedynie tym, co ją realizuje. Teraz jako realizacja (co należy tutaj odróżnić od tego, co wyróżniliśmy w § 6 jako sens realizacji) bycia w ogóle zostaje uznane jego rozumienie. Nie jest to tylko zapożyczenie terminologii Gethmanna, bowiem sam Heidegger w wykładzie z 1925 r. stwierdza: „*realizację bycia tych możliwości bycia,*

Heidegger na marginesie swojego podręcznego egzemplarza *Bycia i czasu* – „nie oznacza: bycie «byłoby» z łaski projektu" (GA 2, 196). To raczej transcendujący projekt jest z łaski bycia i tylko dzięki posłaniu samego bycia może spełniać misję, którą mu ono przeznaczyło. Wynika z tego również, że rozumienie, projektując otwartość bycia, otwiera wszelkie bycie, w tym swoje własne. W ten sposób wszelkie bycie jest ujawnialne tylko na gruncie świata i udziela się tylko poprzez egzystencję rozumianą jako bycie-w-świecie.

Celem powyższego paragrafu było ukazanie roli rozumienia w procesie konstytucji otwartości na bycie. Okazało się, że ontologiczna struktura opisująca tę rolę jest przez Heideggera charakteryzowana jako projekt możliwości *Dasein*. Projekt ten nie ma nic wspólnego ze świadomym planowaniem, ale oznacza raczej – biorąc pod uwagę etymologię samego niemieckiego słowa – odrzucenie, wyrzucenie jestestwa z tego, kim się ono stało i przesunięcie go w sferę możliwości. To przesunięcie ma przy tym osobliwy charakter, ponieważ *Dasein* nie zostaje przy jego pomocy oddane na pastwę czegoś wobec siebie zewnętrznego, ale staje się własnymi możliwościami, które w ten sposób zostają w projekcie otwarte. Możliwość rozumiana jako umożliwianie, czyli wytyczanie dróg do bytu (i bycia) nie jest ani czymś obcym i niezależnym od jestestwa, ani projekcją wyobraźni. Projekt jest bowiem na wielu płaszczyznach ograniczony. Możliwości są nie tylko zawsze dopasowane do bytu, który ma zostać zrozumiany, ale również nie wykraczają poza sferę bycia, które zostało już zrozumiane. Z jednej strony projekt zawsze ma charakter dopełniania całości tej zrozumiałości, ale z drugiej jest od tej całości zależny i – dopełniając ją – ogranicza sam siebie. W tej perspektywie zrozumiały staje się „apel" Heideggera: „stań się tym, czym jesteś!" (BiC, 187; SuZ, 145). *Dasein* staje się bowiem w projekcie własnych możliwości tym, czym już jest, własnymi możliwościami, czyli sobą wydanym na świat. Możliwości, które otwiera projekt nie są przecież niczym innym jak wiązaniami tworzącymi strukturę świata, a sam projekt niczym innym jak tym ruchem bycia, który przyswaja przesłanie bycia poprzez kształtowanie i dopełnianie świata.

W drugiej części powyższego paragrafu struktura rozumienia została opisana z perspektywy transcendencji, rozumianej jako przekraczanie bytu prowadzące ku zrozumiałości jego bycia, czyli ku światu. Transcendencja pokazuje, że do istoty samego *Dasein* należy wychodzenie poza siebie, ciągłe przekraczanie granicy bytu, które nie pozwala utrzymać bezwzględnej podstawy sensu rzeczywistości i stale domaga się jej dopełniania. Wydaje się, że

które nazywamy odkrytością, określamy jako rozumienie" (GA 20, 355). Jednocześnie zaznaczmy, że podczas gdy w *Byciu i czasie* termin „odkrytość" odnosi się do bytu, a „otwartość" – do bycia, w przywoływanym wykładzie Heidegger posługuje się tymi terminami odwrotnie.

powyższe rozważania wystarczająco dobitnie pokazały, że projektujące rozumienie stanowi ten sposób bycia, który nie tylko nie pozwala egzystencji zastygnąć w bezruchu, ale który wręcz popycha ją do przodu i napędza, stale wskazując ku możliwemu „dalej". Egzystencjał rozumienia ustanawia rdzeń samej egzystencji, co Heidegger podkreśla mówiąc, że „*rozumienie* jest pierwotnym *określnikiem egzystencji jestestwa*" (PPF, 297; GA 24, 390). Wyraża ono bowiem jego fundamentalny charakter możliwości, która – jak widzieliśmy – została w *Byciu i czasie* również nazwana pierwotnym określnikiem *Dasein*.

Zaznaczmy zarazem, że kilka linijek za przywołanym przed chwilą zdaniem Heidegger pisze, że „egzystowanie jest z istoty, chociaż nie wyłącznie, rozumieniem" (PPF, 297; GA 24, 391), wyraźnie wskazując na to, że egzystencja, choć u jej podstaw leży egzystencjał rozumienia, konstytuowana jest również przez inne sposoby bycia, które konieczne są, by rozumienie mogło zachodzić. Rozważania następnych paragrafów tego rozdziału obiorą za swój temat właśnie te fenomeny, które wraz z rozumieniem współkonstytuują otwartość na bycie, wyznaczając jednocześnie horyzont, w ramach którego ustalenia niniejszego paragrafu zostaną postawione w nowym świetle.

§ 10 Sens i wykładnia rozumienia

W niniejszym paragrafie kontynuowane będą rozważania nad fenomenem rozumienia. Fenomen ten zostanie jednak odczytany w perspektywie dwóch sposobów bycia, które odpowiadają za jego postać. W pierwszej kolejności postawimy pytanie o wykładnię, która najczęściej bywa przez komentatorów utożsamiana z tematyczną interpretacją, a która zajmuje raczej w projekcie Heideggera miejsce na płaszczyźnie ontologicznej, nie ontycznej. Wykładnia zostanie ukazana jako praca na możliwościach, które zapewnia projekt rozumienia i da się poznać raczej jako warunek możliwości wszelkiej tematyzacji niż jako sama tematyzacja. W następnej kolejności analiza zajmie się problematyką sensu, który okaże się formalną strukturą, na której opiera się każdy projekt. W pewnym sensie dotrzemy tutaj do sedna Heideggerowskiej filozofii, która od pierwszych stron tej pracy jest prezentowana w swojej tendencji ku rzeczom samym, pojmowanym jako charaktery sensotwórczej aktywności bycia. W tym paragrafie badanie skupi się na istotowej sensowności bycia, która okaże się bezpośrednio związana z rozumieniem i jego wykładnią.

W *Byciu i czasie* zagadnienie wykładni zostaje wprowadzone w paragrafie następującym bezpośrednio za tym, który podejmował problematykę rozumienia i jego projektu. Już na samym jego początku czytamy:

> Projektowanie rozumienia ma własną możliwość wykształcania się. Wykształcenie rozumienia nazywamy *wykładnią*. W niej rozumienie rozumiejąco przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane. W wykładni rozumienie nie staje się czymś innym, lecz sobą samym. Wykładnia ma egzystencjalne ugruntowanie w rozumieniu; to ostatnie nie powstaje dzięki niej. Wykładnia nie polega na przyjęciu do wiadomości czegoś rozumianego, lecz na wypracowaniu możliwości zaprojektowanych przez rozumienie (BiC, 190; SuZ; 148)[491].

W tych kilku zdaniach Heidegger mówi prawie wszystko o związku wykładni z rozumieniem, ale słowa, którymi się posługuje mogą być rozmaicie interpretowane. Z powyższego cytatu dowiadujemy się przede wszystkim tego, że wykładnia odpowiada za postać czy kształt rozumienia, co mogłoby sugerować, że chodzi tu o jakąś jego ontyczną formę. Podobnie samo przyswajanie tego, co zrozumiane mogłoby zostać ujęte jako wtórne wybranie tych z puli możliwości otwartych przez rozumienie, które świadomie wybierze wykładające *Dasein*. Jednak w toku tych początkowo przekonujących wywodów gubią się słowa, wskazujące na to, że wykładnia wcale nie jest czymś dodatkowo dołączanym do rozumienia, ale raczej sposobem, w jaki rozumienie samo pracuje nad tym, co czyni dostępnym. Wydaje się, że właśnie dlatego w wykładzie z 1925 r. Heidegger określa wykładnię jako „sposób realizacji (*Vollzugsart*)" (GA 20, 414) rozumienia. Nie jest tak, że jakaś wykładnia może się do rozumienia dołączać, ale tak, że każde rozumienie zawsze realizuje się przy pomocy jakiejś wykładni.

Przywołany fragment wskazuje też, że pierwotnym ruchem jest ruch rozumienia, a z niego wypływa dopiero działanie wykładni. To projekt rozumienia jest strukturą, która umożliwia działanie wykładni, otwierając możliwości, które może ona odpowiednio przyswajać i swoją pracą wydobywać na jaw. Jak powie Heidegger, „wykładnia jako taka właściwie nie otwiera, bowiem o to zatroskane jest rozumienie, względnie samo *Dasein*. Wykładnia zatroskana jest zawsze tylko o *uwypuklenie tego, co otwarte* jako wykształcenie własnych możliwości rozumienia" (GA 20, 359). Samo otwieranie możliwości bycia nie jest celem wykładni, ale to jeszcze nie oznacza, że otwieranie może zachodzić bez jakiegoś przyswajania tych możliwości. Uwypuklenie to kolejne określenie, dołączające do wypracowania i wykształcania, które opisują działanie wykładni na otwartych w projekcie możliwościach bycia. Również ono, jak dwa poprzednie, może sugerować interpretację wykładni jako świadomego działania, które wydobywa jakiś przedmiot z mroków niejasności

[491] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

poprzez uczynienie go tematem określonego badania. Ponadto uwypuklenie wskazywać może jeszcze na takie rozumienie funkcji opisywanej tu struktury bycia, która polegałaby na wydobywaniu z jakiejś niezróżnicowanej masy czegoś, co na skutek działania wykładni miałoby stawać się czymś konkretnym i określonym. Dlaczego jednak Heidegger w ostatnim zdaniu fragmentu umieszczonego na początku tego akapitu, podkreśla, że wykładnia nie jest zaznajomieniem się z czymś? Czym ma być wykładnia, jeśli nie jest przyjęciem do wiadomości czegoś, co przedtem pozostawało skryte, nieznane, a być może tylko niejasne?

By rozjaśnić mechanikę wykładni, Heidegger próbuje pokazać, w jaki sposób działa ona w powszednim zatroskaniu. „To, co przeglądowo co do swego «ażeby» rozłożone jako takie, to, co *wyraźnie* zrozumiane, ma strukturę *czegoś jako czegoś*" (BiC, 191; SuZ, 149). Co nazywa on tu tym, co rozłożone nie odnosi się do czegoś rozmontowanego czy analitycznie rozebranego na elementy podstawowe, ale podkreślić ma jedynie wyraźność tego, co wyłożone[492]. Chodzi tu o coś takiego, co leży przed człowiekiem w całej swojej okazałości i nie ukrywa przed nim tego, czym jest. Przy okazji rozważań nad fenomenem świata widzieliśmy już, że najbliższym człowiekowi bytem jest narzędzie, czyli byt poręczny, istotowo służący do czegoś. Struktura jego bycia została przez autora *Bycia i czasu* wyrażona za pomocą frazy „ażeby". Heidegger pokazuje teraz, że owo „ażeby" sprowadza się do wiążącej byty struktury „jako". Gdy zwraca uwagę na to, że dzięki wykładni to, co poręczne staje się pod względem swojego „ażeby" wyraźnie zrozumiane jako to czy tamto, nie chodzi o to, że w danej chwili człowiek staje się świadomy tego, że młotek rozumie jako coś, co służy do wbijania gwoździ albo że poznaje jego naturę, dotychczas pozostającą w ukryciu. Świadomość i poznanie nie mają tu nic do rzeczy, choć oczywiście nie oznacza to jeszcze, że mają być przy rozumieniu i wykładaniu wykluczone.

[492] W oryginale spotykamy się tutaj ze słowem *das Auseinandergelegte* pochodzącym od czasownika *auseinanderlegen*, oznaczającego „rozbierać", „demontować", ale również „tłumaczyć", „wyjaśniać". Jego struktura i znaczenie podobne są do *auslegen*, tłumaczonego jako „wykładać", „interpretować", od którego pochodzi „wykładnia" (*Auslegung*). Różnica między dwoma czasownikami polega na użyciu dwóch różnych (choć ze sobą powiązanych) prefiksów. W przypadku *auslegen* prefiksem dołączanym do czasownika *legen* („kłaść") jest przyimek *aus*, oznaczający „z", „od", w złożeniach z czasownikami zwykle tłumaczony jako „wy-". Wskazuje on wtedy na pewien ruch na zewnątrz, oddalanie się, czasami też spełnienie. Stąd używane przez Heideggera *auslegen*, jak i polskie „wykładać" opisują ruch wydobywania czegoś z ukrycia i położenia tego na widoku. Z kolei prefiksem *auseianderlegen* jest *auseinander*, oznaczające „oddzielnie", ale samo również zbudowane z dwóch innych słów: omówionego już *aus* oraz *einander*, tłumaczonego zwykle jako „wzajemnie". Z tego powodu *auseinanderlegen* tłumaczone jest zwykle jako „rozkładać", ale dosłownie można je oddać również przez „wykładać z siebie nawzajem", co zapewne leży u podstaw tłumaczenia go jako „wyjaśniać". Przenosząc te ustalenia na grunt filozoficznych badań Heideggera, wydaje się uzasadnionym twierdzić, że odwołuje się on tu przede wszystkim do drugiego sensu *auseinanderlegen*, niezależnie od tego, że autor *Bycia i czasu* – jak jeszcze zobaczymy – opisuje działanie wykładni również jako członkowanie, dzielenie (*Gliedern*). W przytaczanym fragmencie chodzi bowiem o konkretną, wyłożoną na jaw dzięki wykładni rzecz, a członkowanie odnosi się do obszaru, który przez takie wykładanie zostaje w specyficzny sposób podzielony. Wydaje się, że Bogdan Baran użył w tym miejscu zwrotu „to, co rozłożone", by zachować w przekładzie dwa różne terminy, które mają opisywać to samo, ale przy niewielkiej zmianie na płaszczyźnie znaczeniowej. Przekładu postanowiłem nie zmieniać i opatrzyć go tylko powyższym komentarzem.

Wykładnia „uwypukla (*zur Hebung bringt*), «*jako co*» ma być brana, tzn. rozumiana rzecz światowa" (GA 20, 259–260). Jej działanie streścić można w tych słowach: sprawia ona, że to, co widzę, widzę już jako coś określonego. Wykładnia czyni wyraźnym to, co napotykane w tym, czym ono jest. Rozumienie w pewnym sensie tworzy miejsca, w które byty wchodzą, by się ujawnić, a wykładnia wykorzystuje otwarte powiązania, by wyznaczyć te, które w danej chwili dominują, oświetlając przy tym miejsca jawności bytu z określonej perspektywy. Młotkiem mogę przecież nie tylko wbić gwóźdź w deskę, ale też go zagiąć, zrobić dziurę w ścianie, rozbić palca, zbić szybę itd. Dzięki wykładni ta sama rzecz może wyjść na jaw na rozmaite sposoby, które otworzyła zrozumiałość bycia. Innymi słowy, jedna i ta sama rzecz może być rozmaicie wykładana w ramach tej samej zrozumiałości. Jak powie Heidegger, „to, co otwarte rozumieniem, to, co zrozumiane, zawsze jest już dostępne w taki sposób, że jego «jako co» można w nim wyraźnie wyodrębnić" (BiC, 192; SuZ, 149). Rozmaite „jako", które otwiera projekt rozumienia stają się dzięki wykładni wyraźne w ten sposób, że byt ujawnia się w swoim powiązaniu. To, że coś zrozumianego zawsze jest w jakiś sposób wyłożone oznacza, że jako zrozumiane musi ono przyjąć określoną postać.

„Jako", które według Heideggera „stanowi strukturę wyraźności czegoś rozumianego" (BiC, 191; SuZ, 149), jest apriorycznym powiązaniem pozwalającym mu być tym, czym ono jest. Autor *Bycia i czasu* zwraca przy tym uwagę nie tylko na to, że wykładnia „nie narzuca niejako «znaczenia» na coś tylko obecnego i nie przylepia temu jakiejś wartości" (BiC, 192; SuZ, 150), ale zarazem zaznacza, że ujmowanie rzeczy jako takich czy innych jest ich źródłowym ujmowaniem. Rzecz nie jest dana najpierw poza strukturą wykładni, by dopiero potem zostać przez nią uwyraźniona. Podkreślmy jeszcze raz, wyraźność nie oznacza skupienia na czymś, uświadomienia sobie jego znaczenia, ale odnoszenie się do rzeczy w tym, czym ona jest. Narzędzie stanowi doskonały przykład bytu, który wręcz domaga się zapomnienia o samym sobie, by posługiwanie się nim było skuteczne. Okulary, które zakładamy na nos, by dobrze widzieć, są wyraźne jako okulary wtedy, gdy ich nie zauważamy.

> To, co najbliższe to właśnie to, że rzeczy widzimy i ujmujemy tak, jak one są: stół – ławka – dom – policjant. Oczywiście – ale ujmowanie jest zawsze ujmowaniem w pewnym «mieć do czynienia z…» i źródłowo ujmowaniem-jako w ten sposób, że charakter-jako jest przy tym całkowicie niewyraźny (GA 21, 145).

Wykładnia czyni coś wyraźnym, ale zarazem sama pozostaje niezauważona. Rzeczy widzimy w pierwszej kolejności jako stoły, ławki, krzesła, jako to, co służy do spożywania posiłków czy siadania, a nie jako neutralne przedmioty, do których dołączają się okolicznościowe określniki i wartości. Bez wykładni żadna rzecz nie mogłaby się ujawnić w tym, czym jest. Wyraźne stają

się zawsze znaczenia, które – wzięte ontologicznie – są otwartymi przez rozumienie powiązaniami łączącymi byt z *Dasein*. Dzięki wykładni byt zawsze ma swoje znaczenie, partycypując jednocześnie w horyzoncie możliwości, które otwiera przed nim jestestwo.

W okresie powstawania *Bycia i czasu* Heidegger mówi również o czymś takim jak „*bez-jako-ściowe* ujmowanie (*als-freies Erfassen*)" (BiC, 192; SuZ, 149), które miałoby pozwalać na czystą obserwację, wyrywającą dany przedmiot z kontekstu odesłań świata. Również ono nie może być jednak niezależne od wykładni:

> Takie bez-jako-ściowe ujmowanie, np. czystego wrażenia, daje się realizować tylko na podstawie jako-ściowego doświadczenia i jest czymś elementarnym w stopniu tak niewielkim, że ów sposób ujmowania musi zostać określony jako sztucznie spreparowany, a co najważniejsze, jest w sobie samym możliwy tylko jako prywacja tego, co jako-ściowe (GA 21, 145).

Trudno w ogóle wyobrazić sobie takie bez-jako-ściowe ujmowanie czegoś. Czy można w ogóle mówić o czystym wrażeniu? Cokolwiek pojawia się w sferze ludzkiej uwagi zawsze wpisane jest w jakiś kontekst. Poza tym kontekstem traci wszelkie znaczenie. Mówi tu Heidegger o „już-nierozumieniu" (BiC, 192; SuZ, 149), o takim wpatrywaniu się czy wsłuchiwaniu, które zupełnie odrywa się od „jako". Tego typu doświadczenie, tak trudne do przeprowadzenia czy choćby wyobrażenia, wydaje się wręcz zamykać *Dasein* na bycie. Przecież to, co w takim wypadku miałoby się znaleźć w obszarze naszej uwagi nie może być czerwienią, kolorem, długością fali, nie może być niczym. Wzrok nakierowany w ten sposób staje się pusty i niewidzący. Choć chcemy patrzeć, nic nie zobaczymy. Prywatywny charakter tego doświadczenia polega na tym, że musi ono w sposób sztuczny i wymuszony próbować się pozbyć tego wszystkiego, co leży u podstaw wszelkiego doświadczania.

Bez-jako-ściowe ujmowanie nie powinno być też mylone z wspomnianym już przez nas odświatowieniem[493], które wyrywa narzędzie z całokształtu, w którym ono funkcjonuje, by odsłonić to, co w nim tylko obecne. Wprawdzie w obu przypadkach mamy do czynienia z odcinaniem od kontekstu świata otoczenia, to jednak oba doświadczenia mają zupełnie inny charakter. Jeszcze raz zwróćmy się do przykładu z okularami. Wyobraźmy sobie, że jest zima, wchodzimy do ciepłego pomieszczenia i w rezultacie szkła zachodzą mgłą i stają się nieprzejrzyste. Gdy okulary zaparują, zamiast ułatwiać widzenie, jeszcze je utrudniają. Pozwala to zwrócić na nie uwagę, zauważyć je, co prowadzi do wpisania ich w nieco inny kontekst. Jest to możliwe, ponieważ inne „jako" staje się tutaj dominujące. Okulary zdejmujemy, przecieramy chusteczką i czekamy aż przystosują się do temperatury otoczenia, potem zakładamy je na nos i znowu o nich zapominamy. Taka przygoda może jednak obudzić pytanie, dlaczego tak się

[493] Zob. § 7 B.

dzieje. Pozwala ona dostrzec w okularach kawałki plastiku i metalową ramkę, rzeczy obecne, zbudowane z cząsteczek, które w określony sposób zachowują się pod wpływem zmian temperatury otoczenia. W takim nastawieniu okazuje się, że wszystko, co nas otacza zbudowane jest z atomów, również niewidzialne powietrze, do którego składu należą cząsteczki wody, zmieniające swój stan skupienia przy kontakcie z chłodniejszym przedmiotem. Okulary, na które patrzymy w ten sposób są pozbawione swojego codziennego kontekstu, ale czy powyższa analiza miałaby jakikolwiek sens, gdyby ich byt nie byłby już jakoś wykładany (choćby w inny sposób niż wcześniej)? Naukowa obserwacja nie ma charakteru bez-jako-ściowego, ale zakłada specyficzną modyfikację rozumienia i wykładni[494]. Byt, by mógł być tym, czym jest, potrzebuje wykładni, bez niej żadne odniesienie do niego nie ma sensu. Właśnie dlatego bez-jako-ściowe doświadczenie, o ile jest w ogóle możliwe, nie stawia *Dasein* przed bytem, nie daje nic do rozumienia, ale próbuje w sposób sztuczny wyrwać go ze świata, z całości zrozumiałości. Ma ono charakter celowego wyciszania wszelkiej wyraźności, którą zapewnia wykładnia i o tyle zamyka drogę rozumieniu, które w normalnych warunkach zawsze pociąga za sobą pewną wykładnię. Omawiane tu doświadczenie, niezależnie od tego, czy jest możliwe, przyczynia się do ujrzenia nieuniknioności wykładni dla jestestwa żyjącego w świecie.

Wykładnię, ujmowaną jako charakter rozumienia, należy odróżnić nie tylko od wykładni tematycznej, którą ona umożliwia, ale również od jej językowej postaci. Nie jest ona bowiem tym, co zwykle nazywamy interpretacją, chociaż z pewnością można wskazać podobieństwo łączące postępowanie hermeneutyczne ze strukturą wykładni. Jedną z naczelnych zasad hermeneutyki (rozumianej jako teoria interpretacji) jest rozjaśnianie tego, co mniej znane i ciemne w oparciu o to, co zrozumiałe i jasne. Bez wątpienia principium to ma swoje ontologiczne umocowanie właśnie w strukturze wykładni, która zapewnia wyraźność poprzez podkreślenie powiązania z tym, co zostało już otwarte przez rozumienie. O relacji wykładni do języka Heidegger pisze w ten sposób:

> Artykulacja czegoś rozumianego w wykładającym przybliżaniu bytu na motywie „czegoś jako czegoś" lokuje się *przed* tematyczną wypowiedzią o tym. „Jako" nie pojawia się dopiero w tej ostatniej, lecz zostaje tam tylko po raz pierwszy wypowiedziane, co jest możliwe jedynie dzięki temu, że przedkłada się jako wypowiadalne. Chociaż prostemu przyglądaniu się czemuś może brakować wyraźności wypowiadania się, nie upoważnia to do odmawiania temu prostemu widzeniu wszelkiej artykułującej wykładni, a więc struktury „jako" (BiC, 191–192; SuZ, 149).

[494] Wątku tego nie będziemy tu szczegółowo badać. Heidegger pewne wskazówki podaje w BiC, §69 b.

Język, choć bazuje na strukturze „jako", nie jest podstawą wykładni, ale odwrotnie, to ona stanowi warunek możliwości wypowiedzenia tego, co wyraźnie zrozumiane. Powyższy fragment pokazuje, że w zakresie aktualnie omawianej problematyki możliwe jest mówienie o dwóch różnych znaczeniach wyraźności. Z jednej bowiem strony mamy rozumienie wyraźne, czyli wypracowane przez wykładnię, z drugiej zaś wyraźną wypowiedź o tym, co wyraźnie zrozumiane (wyłożone). Kierunek ontologicznego fundowania biegnie przy tym od podstawowej wyraźności wykładni ku wtórnej wyraźności wypowiedzi. „Dlatego przedpredykatywny charakter struktury «jako» trzeba wyraźnie podkreślić" (GA 21, 144). Predykacja, czyli określanie czegoś przy pomocy słów jest wobec wykładni rozumienia wtórna i od niej zależna. Najpierw określona rzecz musi dla jestestwa oznaczać coś określonego, zostać w dany sposób wyłożona, by mogła zostać opisana słowami. Przy czym wyraźne rozumienie określonej rzeczy nie musi za sobą pociągać umiejętności językowego wyrażenia czegoś, choć wypowiedzenie czegoś słowami zawsze poprzedzone jest już przyswojeniem tego w wykładni. Reasumując, wykładnia jest przedtematycznym, przedświadomym i przedjęzykowym charakterem rozumienia, który leży u podstaw każdego ontycznego odnoszenia się do bytu, zapewniając temu odnoszeniu zażyłość z bytem ukazanym w jego znaczeniu, czyli w tym, „jako co" on sam ujawnia się dzięki projektowi rozumienia[495].

Ponieważ nieustannie opracowuje ona to, co zostało już przed nią otwarte i jako taka musi mieć do tego uprzedni dostęp, nie budzi zdziwienia twierdzenie Heideggera, że wykładnia „jest określona przez ów charakter «przed» (*Vor*)" (GA 20, 414). Ten uprzedni dostęp opiera się na trzech elementach, kształtujących sferę, którą Heidegger nazywa przed-strukturą (*Vor-struktur*) rozumienia. Składają się na nią: wstępny zasób (*Vorhabe*), wstępny ogląd (*Vorsicht*) oraz

[495] Opracowanie analizowanej tu problematyki przez Williama Blattnera, który wykładnię, a w zasadzie interpretację (bo *Auslegung* tłumaczy on jako *interpretation*), próbuje odróżnić od rozumienia za pomocą kryterium tematyczności – uznając tę pierwszą za tematyczne obchodzenie się z czymś niezrozumiałym, a to drugie za nietematyczną zdolność czy możność takiego obchodzenia się – uznaję za niemal nieznajdujące potwierdzenia w tekstach Heideggera. To samo dotyczy również zaproponowanego przez niego drugiego, wynikającego z pierwszego, kryterium wyrażalności, według którego rozumienie to językowo niewyrażalna forma zrozumiałości, a interpretacja – językowo artykułowalna. W tym kontekście rozumienie staje się aktywnością przedpojęciową, a wykładnia – odwrotnie (zob. W. Blattner, *Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice. An Aporia in Heidegger's Early Philosophy*, w: S. Crowell, J. Malpas (ed.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, Stanford, California 2007, s. 11–17). Wystarczy spojrzeć na przywołane w tekście głównym fragmenty z różnych tekstów Heideggera, by takie odczytanie uznać za nieprzekonujące. Stanowi ono jednak doskonałą egzemplifikację problemów, które interpretatorom przysparza fenomen wykładni. Należy on bowiem do tych sposobów bycia, które niebezpiecznie zbliżają się do sfery ontycznej. Dlatego, gdy Jean Grondin pisze, że „ostatecznie zadaniem każdej otwartej wykładni musi być refleksyjne podniesienie do poziomu świadomości własnej prestruktury rozumienia" (J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, WAM, Kraków 2007, s. 124), to z jednej strony ma on rację w tym, że wykładnia pozwala temu, co wstępnie zrozumiane zostać odnalezione przez świadomość, z drugiej jednak mija się z tym, co Heidegger wypracowuje przez wykładnię jako sposób realizacji rozumienia, który z całą pewnością nie oznacza refleksji nad tym, co zostało zrozumiane. Kwestia relacji wykładni jako momentu rozumienia z wykładnią filozoficzną zostanie jeszcze podniesiona pod koniec tego paragrafu.

wstępne pojęcie (*Vorgriff*), które można również oddać jako: przed-posiadanie, przed-widok i przed-pojęcie[496]. Wykładnia „każdochwilowo opiera się na pewnym *wstępnym zasobie*. Jako przyswajanie rozumienia, porusza się ona w rozumiejącym byciu ku już zrozumianemu całokształtowi powiązania" (BiC, 192; SuZ, 150)[497]. Wykładnia rozumienia zawsze ma już przed sobą otwartą całość zrozumiałości bycia, ma dostęp do możliwości, którymi stało się *Dasein* w projekcie i dlatego może czynić wyraźnym i dominującym konkretne znaczenia spośród tych, które zostały przez projekt otwarte dla danego przedmiotu. Zawsze bazuje ona już na tym, co rozumiane, co *Dasein* już ontologicznie przed-się-wzięło i czym się, w opisany w poprzednim paragrafie sposób, stało. Sam dostęp do tak rozumianego obszaru to jednak za mało, dlatego wykładnia:

> przyswojenie sobie czegoś zrozumianego, ale jeszcze przesłoniętego, odsłania zawsze pod przewodnictwem pewnego punktu widzenia, który ustala, z uwagi na co to coś zrozumianego ma być wykładane. Wykładnia zawsze opiera się na *wstępnym oglądzie*, który coś wziętego za wstępny zasób «przykrawa» do pewnej określonej wykładalności (BiC, 192–193; SuZ, 150)[498].

By uwydatnić znaczenie, które może mieć jakaś rzecz w otwartym przez rozumienie kontekście, pewne powiązania muszą być zepchnięte na dalszy plan i za to odpowiada właśnie wstępny ogląd. Dzięki niemu na napotykany byt patrzymy zawsze tak, że mamy na uwadze również coś innego i właśnie ten zakres spojrzenia przygotowuje przed-widok, w którym odsłania się wykładana rzecz. Wykładnię w odniesieniu do obu opisanych momentów przed-struktury rozumienia można porównać do latarki, rzucającej wąski promień światła na to, co leży w horyzoncie możliwości oświetlenia. W ten sposób światło wykładni wręcz wycina znaczenie z całości znaczeniowej, która obejmuje dany byt i pozwala temu ostatniemu wyjść na jaw jako to, czym on w samym sobie jest.

Trzeci moment przed-rozumienia wymaga trochę innego spojrzenia. Relację dwóch poprzednich dość dobrze oddaje struktura powiązania otwartego w przestrzeni świata i łączącego byt z tym, z uwagi na co jest on rozumiany (a co ostatecznie okazuje się samym byciem *Dasein*). Nie jest to przypadkowe podobieństwo, bowiem wykładnia wypracowuje (czyli: własną pracą wydobywa na jaw) możliwości otwarte przez projekt, które tworzą

---

[496] Zaproponowane przeze mnie tłumaczenie ma na celu wskazanie bezpośredniego związku z obecnym w każdym z używanych tu przez Heideggera terminów przyimkiem *vor* oznaczającym „przed". Autor *Bycia i czasu* podkreśla uprzedniość zrozumiałości względem tak ontycznego odnoszenia się, jak i każdej wykładni. Na uwagę zasługują też propozycje translatorskie Wawrzyńca Rymkiewicza, który decyduje się oddawać *Vorhabe* jako „przed-się-wzięcie", *Vorsicht* jako „mam coś na uwadze", a *Vorgriff* jako „mam już jakieś pojęcie". Rymkiewicz próbuje uczynić język Heideggera jak najbliższym językowi codziennemu i optuje za tym, by mówić o „stylu Heideggera" zamiast „języku Heideggera" (zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 115–117).

[497] Przekład zmodyfikowany.

[498] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

strukturę światowości. Heidegger nie poprzestaje jednak na tych dwóch momentach i do gry wprowadza jeszcze trzeci, nazywany wstępnym pojęciem czy przed-pojęciem:

> Utrzymywane we wstępnym zasobie i ujrzane w wstępnym oglądzie coś zrozumianego staje się dzięki wykładni pojmowalne (*begreiflich*). Wykładnia może przynależną bytowi, który ma być wyłożony pojęciowość (*Begrifflichkeit*) czerpać z niego samego lub wtłoczyć ją w pojęcie (*Begriffe*), któremu on się z uwagi na swój sposób bycia sprzeciwia. Jakkolwiek by było – wykładnia zawsze decyduje się, ostatecznie lub prowizorycznie, na pewną określoną pojęciowość; opiera się ona na pewnym *wstępnym pojęciu* (BiC, 193; SuZ, 150)[499].

W pierwszej chwili mogłoby się wydawać, że wstępne pojęcie odnosi się do słów, którymi ma operować przeprowadzające wykładnię *Dasein*. Jednak Heidegger, gdy odwołuje się do pojęciowości wykładni, nigdzie nie wspomina o tym, by miała ona przypisywać rzeczy pasujące lub niepasujące do niej wyrażenia. Wydaje się, że uczynienie wyraźnym znaczenia danej rzeczy pociąga za sobą konkretny kontekst pojmowania, w który wykładany byt musi zostać wpisany, bo tylko w ten sposób jego znaczenie może zostać przyswojone i potem ewentualnie wypowiedziane. Gdy Heidegger pokazuje w *Byciu i czasie*, w jaki sposób wypowiedź zależna jest od pracy wykładni, omawia ją w kontekście analizowanych tu trzech filarów wykładni. Gdy dociera do wstępnego pojęcia, zachodzący między nimi związek opisuje w następujący sposób: „wypowiedź porusza się w obrębie pewnej określonej pojęciowości: młotek jest ciężki, ciężar jest charakterystyczny dla młotka, własnością młotka jest ciężar" (BiC, 201; SuZ, 157)[500]. Przywołany ciąg zdań, których oś stanowi powiązanie ciężaru i młotka, wcale nie ma uwidaczniać tego, że w każdym z nich użyto tej samej pary słów. Nie chodzi o słowa, lecz o znaczenia, które w odpowiedni sposób są już z góry ze sobą powiązane i pozwalają w określony sposób wyłożyć młotek jako coś ciężkiego. W grę wchodzi tu pewna siatka pojęć, dzięki której ciężar może zostać ujęty na przykład jako własność[501]. Ten sam ciężar równie dobrze pozwala się wpisać w zupełnie inną pojęciowość, np.: młotek jest ciężki, ciężar młotka jest za duży, tak ciężki młotek może tylko niszczyć. Te zdania stają się możliwe dlatego, że znaczenie danej rzeczy zostaje inaczej pojęte. Dzięki wstępnemu pojęciu *Dasein* zawsze ma już jakieś pojęcie o tym, do czego się odnosi. Nie tylko wykłada daną rzecz z uwagi na coś innego, ale zapewnia kontekst dla jej znaczenia.

Podkreślić też trzeba, że ten ostatni charakter wykładni (dwa pozostałe również, choć w innym stopniu) może się istotnie przyczynić do wypaczenia znaczenia danego bytu, w sensie

[499] Przekład zmieniony.
[500] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.
[501] Bogdan Baran oddaje *Begrifflichkeit* („pojęciowość") właśnie przez „siatkę pojęciową". Fakt, że określenie to wydaje się bardzo trafne przy interpretacji wskazuje na to, że intuicja tłumacza jest słuszna, choć odległa od używanego przez Heideggera słowa.

zasłonięcia pełnego znaczenia, jego „spłaszczenia". Ponieważ wykładnia jest określona przez charakter „przed", odsłania ona swoją fundamentalną zależność od tego, co jest przez nią odgórnie zakładane. „Wykładnia nigdy nie jest bezzałożeniowym ujmowaniem czegoś uprzednio danego" (BiC, 193; SuZ, 150). Każda tematyczna i ontyczna interpretacja z konieczności funkcjonuje w ramach tego, co sama ze sobą wnosi. Zwykle im bardziej obiektywna i neutralna wydaje się interpretacja, tym mniej jest świadoma własnych założeń ontologicznych. Nawet najczystsze interpretujące spojrzenie niesie już ze sobą ontologicznie pojmowany zasób możliwości danego bytu, punkt, z którego bada ono ten zasób i pojęciowość, która zapewnia danemu znaczeniu kontekst. Władza wstępnej pojęciowości opiera się na tym, że może ona nie dopuścić do innego przyswojenia znaczenia, bowiem decyduje ona o tym, czego wykładnia szuka i co może znaleźć. Ponieważ wstępne pojęcie zawsze przewodzi wykładni, *Dasein* nie powinno domagać się jego usunięcia, ale dostrzegania jego prowizoryczności, tak by wykładane znaczenie nie było przymuszane do założonego pojęcia, ale miało sposobność wyprowadzenia swojego własnego.

W parze z fenomenem wykładni zostaje w *Byciu i czasie* wprowadzony fenomen sensu. Ich wzajemne powiązanie jest o tyle znaczące, o ile zdamy sobie sprawę z tego, że dopiero wraz z wyłożeniem tego, co w rozumieniu przyswajane odkrywamy sens tego, co rozumiane. Choć fenomenowi sensu Heidegger nie poświęca *explicite* wiele miejsca, trzeba mieć w pamięci, że pytanie o bycie, którego tropem podąża *Bycie i czas*, ma odsłonić właśnie sens bycia, a analityka egzystencjalna od początku porusza się w horyzoncie konstytucji sensu. Na kilku stronach *Bycia i czasu* niemiecki filozof próbuje tylko wskazać miejsce sensu w strukturze bycia jestestwa. Wprowadza on ów fenomen w następującym fragmencie:

> Gdy wewnątrzświatowy byt zostanie odkryty wraz z byciem jestestwa, tzn. dochodzi do zrozumienia, mówimy, że ma on *sens*. Rozumiany jest jednak, ściśle biorąc, nie sens, lecz byt bądź bycie. Sens jest tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś. Sensem nazywamy to, co daje się wyartykułować w rozumiejącym otwieraniu. *Pojęcie sensu* obejmuje formalne rusztowanie tego, co koniecznie należy do tego, co rozumiejąca wykładnia artykułuje. *Sens jest ustrukturowanym przez wstępny zasób, wstępny ogląd, i wstępne pojęcie „z uwagi na co" projektu, na podstawie którego coś jako coś staje się zrozumiałe.* Skoro rozumienie i wykładnia stanowią egzystencjalne ukonstytuowanie bycia „tu oto", trzeba pojmować sens jako formalnie-egzystencjalne rusztowanie otwartości przynależnej rozumieniu. Sens jest egzystencjałem jestestwa, nie jakąś własnością, która byłaby zakotwiczona w bycie, tkwiłaby „poza" nim lub unosiłaby się gdzieś jako jakiś „pośredni obszar" (BiC, 194; SuZ, 151)[502].

Choć tak długi, fragment ten zasługuje na przywołanie w całości, ponieważ łączy nie tylko poruszane dotychczas wątki związane z projektem i wykładnią, ale angażuje również

[502] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

zagadnienia omawiane przez nas w poprzednich rozdziałach. Co zostaje podkreślone na początku i na końcu przytoczonego ustępu, to przynależność sensu do sfery bycia jestestwa. Sensowność nie tylko nie znajduje się poza bytem i byciem, będąc czymś na kształt idealnego królestwa (np. obowiązywania), ale nie lokuje się również wewnątrz bytu, który uznajemy za sensowny. To, że byt ma sens nie oznacza, że spełnione zostały jakieś formalne warunki, np. wewnętrzna niesprzeczność, ale że jego bycie zostało przyswojone przez jestestwo, że on sam został zatem wprowadzony w pole możliwego napotkania przez jestestwo. Sensu nie można zatem pomyśleć poza *Dasein* i jego byciem.

Jednocześnie Heidegger wskazuje na to, że ani bycie, ani byt nie powinny być utożsamiane z sensem. To bycie i byt są rozumiane, a nie sam sens, ponieważ ten ostatni ma stanowić raczej formalny moment projektu, który wyznacza sferę zrozumiałości. Uznanie, że byt ma sens oznacza, że zostało zrozumiane i przyswojone jego bycie. Zrozumienie bytu wymaga uprzedniego zrozumienia bycia, co wskazuje na to, że sens bytu uzależniony jest od sensu bycia. W § 1 zwróciliśmy uwagę na to, że Husserl rozumie *apriori* jako idealne rusztowanie. Nieprzypadkowo słowo „rusztowanie" trafia do słownika Heideggera. Choć jest on daleki od uznania idealności tego rusztowania, poprzez jego formalność pokazuje tak miejsce, które zajmuje ono w strukturze bycia *Dasein*, jak prowizoryczność czy nieabsolutność, którą zapewnia mu nieustanna dynamika tego, co obejmuje swoimi granicami. Sens stanowi trwałą i konieczną strukturę, na której – niczym na stelażu – opiera się wszelka zrozumiałość i która jednocześnie umożliwia ciągłe przemiany tego, co w jej ramach zamknięte[503]. Jest on świadectwem charakterystycznego dla rozumienia zamknięcia, naznaczonego ograniczeniem i skończonością, zawsze jednak domagającego się dopełnienia przez otwartość, z której czerpie to, co zamyka swoimi granicami.

Powyższy cytat czyni też wyraźnym związek fenomenu sensu z projektem i wykładnią rozumienia. Sens zostaje tu opisany przy pomocy formalnego „z uwagi na co". Już przy okazji omawiania fenomenu świata[504] podkreśliliśmy, że Heidegger za pomocą tego samego zwrotu określa świat[505]. Świat jest bowiem przestrzenią, w której utrzymuje się zrozumiałość

[503] Kolejny raz trzeba tu podkreślić, że tak rozumiany sens nie powinien być utożsamiany z jakąś sferą ludzkich praktyk (np. H.L. Dreyfus, *Being-in-the-World…*, *op. cit.*, s. 223), bowiem tak praktyka, jak teoria mogą mieć swój „sens" tylko dzięki omawianemu tu fenomenowi. Podobnie sens, z uwagi na swój charakter rusztowania, nie powinien być określany jako intersubiektywne pole, które jest konstytuowane przez społeczne praktyki (zob. J. Almäng, *Heidegger on Sinn*, w: „Philosophical Communications", Web Series, No 51), ponieważ o wszelkich takich praktykach możemy powiedzieć, że jako ontyczne mają swój sens zapewniony przez ontologicznie rozumiany projekt i wykładnię, czyniącą to, co w nim rozumiane wyraźnym.

[504] Zob. § 7 A.

[505] Zob. „*«W czym» odsyłającego się rozumienia jako «z uwagi na co» możliwości napotykania bytu o sposobie bycia powiązania jest fenomenem świata*" (BiC, 111; SuZ, 86 – przekład nieznacznie zmodyfikowany).

napotykanego bytu. Stanowi on wymiar sensu, choć tylko tego, który określa byt. Na gruncie *Bycia i czasu* byciu sens zapewnia nie świat, ale czasowość i to ona kształtuje obszar, w którym zachowywana jest jego zrozumiałość. Jeśli chodzi o samo formalne określenie „z uwagi na co" (*Woraufhin*), można w nim wyróżnić dwa korespondujące ze sobą aspekty uwydatniające ruch projektu. Przede wszystkim byt, który jest rozumiany, zostaje odsłonięty *z uwagi na* to, co zostało już zrozumiane, czyli z uwagi na sens. To on zapewnia możliwości jego napotkania i w ten sposób pozwala mu być zrozumianym. Po drugie ten formalny określnik opisuje też kierunek ruchu projektu, co uwydatnia polskie tłumaczenie, oddające *Woraufhin* jako „na co". Rozumienie projektuje bowiem byt zawsze *na* określony sens, *z uwagi na* który ujawnia się on później jako taki czy inny, ale zawsze jako sensowny. W tej perspektywie rozumienie jako projekt zrozumiałości okazuje się tym, co konstytuuje sens tego, co się ujawnia i dlatego może być określone po prostu jako nanoszenie sensu[506].

Jeśli chodzi o związek sensu z wykładnią rozumienia, to sens zapewnia filary, na których spoczywa wykładnia, ponieważ jej struktura jest już przez te filary uformowana. To, co w wykładni założone i co pozwala na uwypuklenie określonego znaczenia bytu zostaje przez Heideggera zidentyfikowane właśnie jako sens. To on stanowi niejako warsztat pracy wykładni, pozwalając ujawnić się bytowi jako takiemu czy innemu. Słusznie podkreśla Alberto Rosales, że „«karmi się» ona tym, co już zrozumiane[507]", bowiem jej ruch jest jasny tylko przy założeniu czegoś, co zostało już zrozumiane i co może jej zapewnić niezbędne punkty oparcia. Jako artykułowany przez wykładnię, sens odsłania się również jako przestrzeń, która zawsze jest już w pewien sposób podzielona i rozczłonkowana. Artykulacja sensu polega na tym, że zostają wydzielone poszczególne włókna z jednolitej tkaniny zrozumiałości. Nie chodzi tu o oderwanie tych włókien, ale o ich uwypuklenie. Pozwala to na wydzielenie elementu, który zostaje uczyniony wyraźnym przez powiązanie go za pomocą „jako" z tym, co wykładane. Związane w ten sposób, wątki znaczenia są wyodrębniane z całości zrozumiałości jako ze sobą powiązane, jednak sama ta całość staje się poprzez takie uwypuklenie rozczłonkowana.

Można teraz zapytać o możliwość niezrozumienia czegoś na gruncie tak pojmowanej zrozumiałości. Struktura ta wydaje się przecież całkowicie taką możliwość wykluczać. Bycie wszystkiego, co jest zawsze musi być już zrozumiane, czyli przyswojone i w jakiś sposób wyłożone, żeby to coś mogło w ogóle pojawić się w sferze ludzkiej uwagi. Mimo to Heidegger zapisuje w *Byciu i czasie* następujące zdanie: „*tylko jestestwo może być sensowne* (*sinnvoll*) *lub bezsensowne* (*sinnlos*). Oznacza to: jego własne bycie i wraz z nim otwarty byt mogą być

[506] K. Michalski, *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 88.
[507] A. Rosales, *Transzendenz…*, *op. cit.*, s. 109.

przyswojone przez rozumienie lub pozostać odmówione niezrozumieniu" (BiC, 194; SuZ, 151)[508]. Jednocześnie byt, który nie jest jestestwem zostaje przez Heideggera określony jako niesensowny (*unsinnig*), ponieważ jako nieegzystujący i nierozumiejący nie może posiadać sfery, która obejmuje zrozumiałość. Ujmując tę kwestię inaczej, sposób bycia takiego bytu nie polega na konstytucji sensowności i tylko o tyle byt ten nie ma sensu. Z kolei bezsensowność jestestwa nie oznacza tego, że ono może nie mieć sensu, ale że pewien sens może być dla niego zamknięty. Z uwagi na to, że Heidegger odrzuca koncepcję idealnego, wiecznego i niezmiennego sensu, musi przystać na to, że nikt nigdy nie będzie dysponował absolutną otwartością bycia, która pozwoliłaby mu zrozumieć każdy byt w pełni tego, czym i jak on może być. Przeciwnie, każda jednostka musi w jakimś stopniu również partycypować w tym, co Heidegger określa tu mianem bezsensu, co wydaje się tylko tym, co nie dostało się w obręb określonej zrozumiałości i z tego powodu znajduje się poza zasięgiem wykładni i sensowności.

Z całkowicie inną sytuacją mamy do czynienia wtedy, gdy mówimy o niezrozumieniu czegoś, co ontycznie napotykamy i co, choć w jakiś sposób dane, odmawia się jednocześnie zrozumieniu. Takie doświadczenia towarzyszą człowiekowi nieustannie i stanowią integralną część jego życia. Właśnie o takiej niezrozumiałości pisze Heidegger w wykładzie z 1925 r.: „dopiero wraz z kręgiem zrozumiałości, wstępnie wyznaczonym przez odkrytość […], jest dana możliwość wystąpienia czegoś niezrozumiałego. Wszelkie «nie-tu-oto» i zrozumiane w «tu oto» jest tylko modyfikatem (*Modifikat*) «tu oto»" (GA 20, 356). Wprawdzie Heidegger identyfikuje taki niezrozumiały byt z naturą, chcąc zapewne wskazać, że jej zrozumienie wymaga tematycznego badania i wtórnego poszukiwania wykładni, jednak łatwo podać przykłady bytów, które trudno uznać za naturę, a które mimo to dobrze odpowiadają modelowi potrzeby wtórnego wprowadzenia w zrozumiałość. Należą do nich choćby narzędzia, którymi nigdy się nie posługiwaliśmy i nie mamy pojęcia, do czego mogą służyć, ale też niedosłyszane słowa czy też słowa innego języka (nie chodzi tu zresztą tylko o obcy język, ale też o język świata, w którym na co dzień nie żyjemy, np. język nauki, określonej dyscypliny czy branży). Doświadczenie takiej niezrozumiałości cechuje potrzeba i nacisk na odnalezienie wykładni tego, co stawia opór zrozumiałości. Obecne jest tu dążenie do zrozumienia bycia, które choć jest otwarte i zaprojektowane, ujawnia się jako pozbawione wyraźnego przyswojenia, jako obce. Zrozumienie takich rzeczy wymaga niekiedy ciężkiej pracy, która implikuje poszerzenie kręgu możliwości czy wykładalności i dopiero po długim czasie dopuszcza swobodę i pewność w obchodzeniu się z nimi. Zdarza się też, że takie zrozumienie przychodzi znacznie szybciej,

[508] Przekład zmodyfikowany.

gdyż zrozumiałość jest gotowa, ale brakuje jej na przykład odpowiedniego wstępnego pojęcia. Jednak są też i takie rzeczy, które leżą w zasięgu tylko nielicznych, wybitnych jednostek. Mniejsza czy większa zdolność pojmowania są zresztą możliwe tylko na gruncie ontologicznie pojętej zrozumiałości, co Heidegger wyraża, przyznając raczej nieeufemistycznie, że „sama tępota jakiegoś *Dasein* jest tylko modusem rozumienia" (GA 21, 149). Tylko wtedy, gdy dzięki projektowi rozumienia dostępne są możliwości bycia (będące przecież możliwościami wykładni) można mówić o działaniach, które jestestwo może podejmować, stojąc w obliczu określonej sytuacji. Ontyczna niezrozumiałość, choć uzależniona jest często od ludzkich decyzji, ma swój warunek możliwości w zaprojektowanej otwartości bycia. Bez niej nie byłoby możliwe ani zrozumienie, ani niezrozumienie.

Wcześniej pokazaliśmy już, że *Bycie i czas*, stawiając pytanie o bycie, ma na celu dotarcie do sensu samego bycia[509]. Jak pamiętamy, w pytaniu tym Heidegger wyróżnia trzy momenty: to, co odpytywane – byt, to, o co pytanie pyta – bycie, oraz to, o co dopytuje – sens bycia. Powiedzieliśmy też, że bycie stanowi o sensie bytu, a czasowość o sensie bycia, więc pytanie postawione na samym początku książki bierze sobie na cel dotarcie do tej ostatniej. Czasowość nie ma być przy tym ujmowana jako coś wobec bycia zewnętrznego, ale raczej jako sfera, w której konstytuuje się zrozumiałość samego bycia (a przez to również bytu). Potwierdza to zresztą Heidegger, pisząc, że „gdy pytamy o sens bycia, to badanie nasze nie staje się «głębokie» ani nie tropi czegoś, co stałoby poza byciem, lecz pyta o nie samo, o ile wchodzi ono w sferę zrozumiałości jestestwa" (BiC, 195; SuZ, 152)[510]. Celem Heideggerowskiego *opus magnum* nie jest wyjście poza bycie, ale dotarcie do granic jego zrozumiałości, a motorem ciągłego poszerzania tych granic jest sam transcendujący projekt rozumienia. Badanie, znalazłszy odpowiedź na pytanie o zrozumiałość bytu, próbuje podążać dalej i szuka odpowiedzi na pytanie o możliwość zrozumiałości samej tej zrozumiałości, czyli bycia. Tworzy to wrażenie pewnej struktury schodkowej i ryzykuje pogrążenie transcendentalnego pytania w regresie w nieskończoność. Heidegger rzeczywiście zaproponuje rozwiązanie problemu konstytucji kolejnych warstw zrozumiałości odwołując się do wielowarstwowości dynamiki projektu, choć stara się uniknąć regresu[511]. Nie będziemy zajmować się tutaj tą problematyką, ale niech jeszcze raz zostanie położony nacisk na to, by zbyt pochopnie nie utożsamiać omawianego w tym paragrafie momentu sensu z tym, który Heidegger wyróżnia jako jeden ze

[509] Zob. § 4.
[510] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.
[511] Niemiecki filozof proponuje koncepcję uwarstwienia projektu w *Podstawowych problemach fenomenologii*. W toku rozumienia byt jest projektowany na bycie, bycie na czasowość, a czasowość ma być samoprojektem (*Selbstentwurf*) (zob. PPF, 301–302, 331–332; GA 24, 396–397, 436–437).

składowych pytania o bycie. Pytanie to od początku porusza się w sferze sensu rzeczywistości, w której żyjemy, pragnąc dotrzeć do jego ostatecznego źródła. Istnieje pokusa, by trzy filary wykładni, jej trzy wymiary założeń, które pozwalają na ustrukturyzowanie i artykulację sensu, rozpoznać w trzech momentach pytania o bycie[512]. I trzeba zaznaczyć, że postępowanie takie jest w pewnym stopniu słuszne, ponieważ każde pytanie, będąc przecież formą tematycznej wykładni, musi już wnosić ze sobą jakieś założenia. Jednak zwrócić należy uwagę na specyficzny sposób, w jaki stawiane jest pytanie Heideggera. Z uwagi na swoją „wielopoziomowość" to, co najpierw założone zostaje później również odpytane o swoje założenia. Dlatego Heideggerowska struktura pytania o bycie domaga się wykładni wraz z jej trojaką założeniowością na każdym kolejnym poziomie badania. Zdaje się to potwierdzać również struktura samego *Bycia i czasu*, która wychodzi od warunków zrozumiałości bytu i zmierza ku warunkom zrozumiałości samego bycia. Pamiętać trzeba, że sens zostaje określony jako formalny moment, ku któremu zmierza projekt, dlatego w zależności od poziomu projektu (byt, bycie, czasowość) sens odsłania się na innym poziomie źródłowości.

Należy też wspomnieć o odmiennym podziale wymiarów sensowności, które Heidegger przeprowadza na najwcześniejszym etapie swojego myślenia. Chodzi tu o wyznaczenie sensu treści, odniesienia, realizacji oraz dołączonego nieco później sensu czasowania. Nie można tu mówić o dokładnym pokrywaniu się wyróżnionych momentów z tymi, które zostały omówione w poprzednim akapicie – uderza przede wszystkim brak sensu realizacji, który – jak to zostało już pokazane – nie znika, a zostaje odsłonięty jako możliwość właściwości lub niewłaściwości egzystencji. Ten wcześniejszy rozdział wymiarów wydaje się bardziej przekonujący od późniejszego, ponieważ pozbawiony jest hierarchicznej „wielopoziomowości", a zamiast tego odsyła raczej do „wieloaspektowości" dynamiki sensu rzeczywistości. Z tego powodu to właśnie ta propozycja wyodrębniania wymiarów sensu stała się nicią przewodnią dla omawiania kolejnych zagadnień w tej pracy. Zresztą doskonale opisuje ona strukturę *Bycia i czasu*, pozwalając nam wiernie podążać za układem zaproponowanym przez samego autora[513]. Ten czworaki podział przedstawia strukturę samego fenomenu jako sfery sensu, czyli przestrzeni obejmującej zrozumiałość wszystkiego, co napotykane.

---

[512] Zob. np. J.C. Maraldo, *Der hermeneutische…*, *op. cit.*, s. 97–87, D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje…*, T. I, *op. cit.*, s. 430.

[513] Nie uwzględniam tu oczywiście tego, że niektóre treści omawiam w innym porządku niż Heidegger. Chodzi tylko o obecną w *Byciu i czasie* kolejność rozważań poszczególnych wymiarów sensu – najpierw świat (sens treści), potem bycie-w jako konstytucja otwartości na bycie (sens odniesienia), dalej właściwość i niewłaściwość egzystencji (sens realizacji) i na końcu czasowość (sens czasowania). Zgodnie z tym porządkiem został zaplanowany rozkład części rozdziałów tej pracy (z wyłączeniem z tego porządku rozdziału wprowadzającego, traktującego o inspiracjach oraz rozdziału metodologicznego oraz z pominięciem problematyki czasowości).

Na koniec rozważań niniejszego paragrafu zostanie jeszcze postawione pytanie o to, jak jest możliwa tematyczna wykładnia bycia, do której można zaliczyć rozważania prowadzone w ramach *Bycia i czasu*. Heidegger przyznaje zresztą wprost, że „badanie ontologiczne to pewien możliwy sposób wykładni" (BiC, 293; SuZ, 231). Ponieważ jako takie, badanie to jest wtórne wobec pierwotnej, fundującej je wykładni, z niej musi czerpać to, co samo próbuje tematyzować. Stąd wypływa też zadanie każdego takiego postępowania, które tematem chce uczynić bycie. „Nie tylko każda hermeneutyka, niejako w sensie teorii wykładni, ale każda konkretna dziejowa wykładnia potrzebuje […] stałego namysłu nad tym, czy to, co jako wykładnia przyjęła do wstępnego zasobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia, zostało wyraźnie przyswojone czy tylko przypadkowo zebrane" (GA 20, 415)[514]. Największym niebezpieczeństwem filozoficznej interpretacji jest zbagatelizowanie założeń, które się za nią kryją. Wiąże się z tym stojące przed nią zadanie, które polega na ciągłym zapytywaniu i opracowywanie tych założeń, które pochodzą z pierwotnej wykładni i winny się stać zarazem założeniami jej postępowania. Składają się na nie oczywiście wstępny zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie, a ich całość nazywa Heidegger w tym kontekście „sytuacją hermeneutyczną" (BiC, 293; SuZ, 231). Fenomenolog pytający o bycie powinien przygotować tę sytuację, by umożliwić przyswojenie bycia, które wyrasta na jej gruncie. Tym sposobem filozofia nie wykracza poza specyficzną próbę powtórzenia tego, o co sama pyta. Zostało to już w tej pracy wykazane[515], że podjęta w *Byciu i czasie* droga do bycia, stając się nauką o byciu, w pewnym stopniu odchodzi od idei filozofii, którą Heidegger szkicował od najwcześniejszych lat. Być może jedną z przyczyn było to, że tematyczna wykładnia stała się tutaj nie tylko środkiem, ale celem filozofowania. Chociaż stanowi ona niezbywalny moment filozoficznego namysłu, dzięki któremu możliwe jest nabranie dystansu oraz odpowiednie zaprojektowanie wskazówki formalnej, nie powinna ona zastępować całego ruchu filozofowania, które ma przygotowywać i otwierać drogę, nie tyle mówić *o* byciu, co *z* niego.

Tak pojmowana, wykładnia filozoficzna wskazuje na jeszcze jeden niezbywalny moment swojego ruchu – kolistość. Ponieważ jej zadanie polega na wydobywaniu własnych założeń, które zawsze mają już wpływ na jej przebieg, nie może ona nigdy rozpocząć swojej pracy od zera, od kładzenia fundamentów pod gmach filozoficznej wiedzy. Kartezjański postulat oczyszczenia pola badania z tego, co podważalne i niepewne nie ma tu żadnego zastosowania, ponieważ jest ontologicznie niemożliwy do spełnienia. Gdyby nawet dało się usunąć wszystkie założenia tak, by obszar tego, co już zostało zrozumiane stał się pusty, żadne przyswajanie czy

[514] Zob. też: BiC, 196; SuZ, 153.
[515] Zob. § 6.

rozumienie nie byłoby możliwe. Kolistość rozumienia jest konieczna i w żadnym razie nie oznacza błędnego koła. „*Dostrzeganie* […] *w tym kole* vitiosum *i wypatrywanie drogi uniknięcia go lub choćby tylko «odczuwanie» go jako nieuniknionej niedoskonałości oznacza kompletne niezrozumienie rozumienia*" (BiC, 196; SuZ, 153). Kolistość obejmuje swoim zakresem nie tylko wykładnię filozoficzną, ale również tę cechującą najściślejsze poznanie naukowe. Choćby najpilniejsze śledzenie założeń nigdy nie jest w stanie ich usunąć, ponieważ każde takie postępowanie wypływa już z pewnych założeń. Usuwając założenia, zatrzymalibyśmy dynamikę rozumienia, a w konsekwencji ruch egzystencji *Dasein*. To ruch jego bycia krąży po kole, czemu dobitnie daje wyraz właśnie fenomen sensu i opracowującej go wykładni. „«Koło» w rozumieniu należy do struktury sensu, ten zaś fenomen zakorzeniony jest w egzystencjalnym ukonstytuowaniu jestestwa, w wykładającym rozumienia. Byt, któremu jako byciu-w-świecie chodzi o samo jego bycie, ma ontologiczną strukturę koła" (BiC, 197; SuZ, 153). Skoro samo *Dasein* w swoim byciu porusza się po kole, każde jego ontyczne działanie z konieczności w tej kolistości partycypuje, a wykładnia filozoficzna musi robić to w sposób szczególny, ponieważ jej celem jest wskazanie drogi prowadzącej do bycia. Zadanie wyraźnego pytania o bycie nie oznacza ani wypowiedzenia na głos pytania „czym jest bycie?", ani przejścia drogi, którą utorował dla swoich czytelników Heidegger, ale podążanie ku źródłom sensu rzeczywistości. Pytanie to zawsze staje się pytaniem o nas samych jako określających ów sens. Kolistości tego określania zawdzięcza egzystencja i jej zapytywanie niemożliwość dotarcia do kresu i ostatecznego źródła sensotwórczej aktywności. Za każdym bowiem razem źródło to musi już być nam dane jako zrozumiane, a zatem wpisane w założenia, które domagają się odpytania. Ruch wykładni filozoficznej porusza się po kole, które jest kołem samej realizacji konstytucji sensu. Jej „wysiłek musi się kierować raczej na źródłowe i całkowite wskoczenie w ten «krąg»" (BiC, 397; SuZ, 315), zamiast na próby jego neutralizacji.

Droga, którą poprowadził nas powyższy paragraf pozwoliła dookreślić omawiany wcześniej ruch projektu. Powyższe rozważania zdominowały dwa fenomeny: wykładnia i sens. Pierwszy z nich stanowi sam modus rozumienia, ponieważ jego ruch polega na wypracowywaniu możliwości, które projekt otwiera. Wykładnia jednak nie tyle ogranicza działanie projektu, ile daną możliwość uwydatnia i w ten sposób nadaje kształt samemu rozumieniu, pozwalając mu być rozumieniem danego bytu (czy też określonego bycia). Zapewniana przez jej działanie wyraźność nie polega na omówieniu czy uczynieniu przedmiotem badań rozumianej rzeczy, ale na odsłonięciu jej w perspektywie otwartych dlań możliwości. Ponieważ wszystko, co rozumiemy, zawsze jest już jakoś przez nas w takiej perspektywie odsłonięte, wykładnia nie jest dodatkową procedurą pozwalającą na zrozumienie

czegoś niezrozumianego, ale integralnym momentem samego rozumienia. Omawiając w poprzednim paragrafie zagadnienie transcendencji, podkreśliliśmy, że każdy projekt bycia dokonuje się w pewnym sensie w interesie bytu, który ma być zrozumiany. Wykładnia tylko potwierdza te słowa, wskazując na to, że rozumienie zawsze przybiera określony kształt w obliczu tego, co rozumiane i nie ogranicza się do zapewnieniu bytowi palety możliwości, które mogą zostać odłożone na bok. Z kolei drugi z omówionych w tym paragrafie fenomenów, sens, ujawnił się jako przestrzeń pracy wykładni. Narzędziami, którymi się ona posługuje są trzy wymiar założeniowości, które sens ze sobą wnosi: wstępny zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie. Przy ich pomocy wykładnia w pewien sposób obrabia sens, wydobywając odpowiednio dopasowany zakres zrozumiałości i gwarantując pojęciowość, w ramach której może on funkcjonować. Tylko dzięki tym zabiegom coś może być wyraźnie zrozumiane, czyli napotkane *jako* to czy tamto. Pracując w sferze sensu, wykładnia zajmuje się tym, co zostało już zrozumiane, otwartym obszarem zrozumiałości, w którym projekt umieszcza to, co ma być zrozumiane. Jednocześnie trzeba też pamiętać o tym, że ruch rozumienia ma charakter transcendujący i dopełniający, przez co sens stale się zmienia. W powyższym paragrafie zaznaczyliśmy też, że wykładnia jako modus rozumienia leży u podstaw każdej tematycznej wypowiedzi. W następnej części rozważań wątek ten zostanie szczegółowo omówiony, przy jednoczesnym uwzględnieniu znaczenia językowości dla konstytucji otwartości, a zwłaszcza dla rozumienia, pełniącego w strukturze otwartości przewodnią funkcję.

§ 11 Mowa jako moment otwartości *Dasein*

Rozważania poniższego paragrafu będą oscylować wokół szeroko pojętej językowości człowieka. Mówienie o językowości, a nie po prostu o języku, ma wskazać na specyficzną perspektywę, jaką przyjmuje Heidegger w odniesieniu do problematyki posługiwania się słowem. Autora *Bycia i czasu* nie interesuje tak bardzo byt języka, pojmowany jako całość dających się wypowiedzieć słów, ale istota mówienia, czyli ten sposób bycia *Dasein*, który pozwala człowiekowi mówić. Choć istotnym wymiarem posługiwania się językiem jest wymiar komunikacji, celem Heideggera będzie pokazanie, że cały sens ludzkiej rzeczywistości ma charakter językowy. Jak powie niemiecki filozof już na przełomie 1923/24 r., „język jest byciem i stawaniem się samego człowieka" (GA 17, 16). Dla założeń niniejszej pracy problematyka ta jest o tyle istotna, o ile projekt rozumienia porusza się w sferze sensu, który ma niezbywalny językowy charakter, co daje podstawę do wyprowadzenia wniosku, że

rozumienie przeniknięte jest językowością. Zdania te nie stoją przy tym w sprzeczności z tym, co w poprzednim paragrafie zostało powiedziane o wykładni jako przedjęzykowej, ponieważ ta przedjęzykowość oznacza tylko tyle, że ruch wykładania nie wymaga wypowiedzenia i wszelką wypowiedź dopiero umożliwia, co nie oznacza utożsamiania wypowiedzi z językowością człowieka. Ta ostania zostanie w tej części pracy rozpoznana jako drugi moment otwartości bycia, który Heidegger nazywa mową (*Rede*) i uznaje za podstawę możliwości języka.

Na samym początku tego paragrafu poddamy analizie zależność wypowiedzi od wykładni, co zapewni podstawę pytaniu o językowość. W poprzednim paragrafie wspomnieliśmy krótko, że wypowiedź zawsze bazuje na strukturze wykładni. Ponieważ wydaje się, że właśnie ta pierwsza najlepiej nadaje się na punkt wyjścia dla zapytania o sposób bycia języka, pójdziemy jej tropem, próbując odsłonić warunki jej możliwości, jednocześnie wskazując na jej związki z wykładnią. W *Byciu i czasie* Heidegger wyróżnia trzy znaczenia wypowiedzi: ukazanie (*Aufzeigung*), predykacja (*Prädikation*) i komunikat (*Mitteilung*)[516]. Nie stanowią one oddzielnych sposobów wypowiadania się, ale raczej jego strukturalne momenty. Ich analiza posłuży za wstęp do niniejszych badań.

Pierwsze ze znaczeń wypowiedzi – ukazanie – odsyła do tej funkcji języka, która pozwala określić go jako coś, co czyni możliwym zobaczenie bytu w nim samym[517]. Funkcja ta sprawia, że ujmujemy „źródłowy sens *lógos* jako *apóphansis* (ἀπόφανσις): umożliwić widzenie bytu na podstawie jego samego" (BiC, 198; SuZ, 154). Choć *apóphansis* słownikowo oznacza po prostu „twierdzenie" lub logicznie rozumianą „predykację", słowo to pochodzi od omawianego już wcześniej czasownika *apophaínō* (ἀποφαίνω)[518], etymologicznie oznaczającego ujawnianie czegoś od strony jego samego. Język ma bezpośrednio ukazywać coś jako to, czym ono jest, czyli byt w jego byciu. Heidegger podkreśla przy tym, że wypowiedź zawsze dotyczy bezpośrednio omawianego bytu, a nie czegoś innego, co miałoby służyć jako pośrednik, mający do tego bytu dopiero prowadzić.

---

[516] Dwa pierwsze Bogdan Baran przekłada inaczej: *Aufzeigung* oddaje jako „wskazanie", a *Prädikation* jako „orzekanie". To pierwsze tłumaczę jako „ukazanie", by oddać ten aspekt, o który Heideggerowi chodzi tu najbardziej, czyli – jak zaraz stanie się jasne – o możliwość zobaczenia czegoś oraz by uniknąć pomieszania z formalnym wskazaniem. Jeśli zaś chodzi o drugi termin, wydaje się, że używaną przez Heideggera parę pojęć *Prädikation – Prädikat* lepiej oddaje para „predykacja – predykat" niż „orzekanie – orzecznik" – tak z uwagi na ten sam rdzeń niemieckich i polskich wyrazów, jak ze względu na to, że ta pierwsza wydaje się semantycznie pojemniejsza od drugiej.

[517] Pierwszy raz odwołaliśmy się do niej w § 6, przy okazji omawiania języka fenomenologii.

[518] Wprawdzie w § 6 analizowana była medialna strona tego czasownika, czyli *apophaínesthai*, a w § 4 wspominaliśmy o *phaínō*, które oznacza po prostu „ujawniam" i z którego *apophaínō* powstaje przez dołączenie *apó* („od"), w obecnym kontekście strona nie ma znaczenia, ponieważ istotne jest tu wskazanie etymologicznego źródła.

Wiążą się z tym dwie rzeczy. Po pierwsze, jak zostaje zaznaczone w *Podstawowych problemach fenomenologii*, „rozumiejąc przekazywaną wypowiedź, słuchający nie kieruje się na słowa, znaczenia ani procesy psychiczne przekazującego, lecz z góry na wypowiadany byt jako taki, który podczas rozumienia wypowiedzi ma mu się pojawić w swoim specyficznym byciu-Tak-a-Tak" (PPF, 231; GA 24, 306). Wypowiedź nie tylko dotyczy bezpośrednio bytu, ale jej zrozumienie bezpośrednio przed ten byt prowadzi. Gdy rozumiane jest zdanie „krzesło jest wygodne", ten, kto je zrozumiał od razu niejako jest przy wskazanym krześle i jego byciu wygodnym. Trzeba tu też podkreślić, że omawiana rzecz wcale nie musi znaleźć się w obrębie wzroku (pojmowanego jako jeden ze zmysłów człowieka). Ukazywanie nie ma nic wspólnego z wskazaniem na rzecz znajdującą się w zasięgu ludzkiego oka, ale z jakiegoś powodu pozostającą dla niego niewidoczną. Musimy pamiętać, że mówiąc o bycie, Heidegger nie ma na myśli czegoś fizykalnie obecnego, ale raczej ukształtowany i zamknięty w swoich ramach sens. Wtedy, gdy rozumiemy wypowiedź, jesteśmy bezpośrednio przy tak pojmowanym bycie jako ukazanym w jego znaczeniu. Gdy rozumiemy wypowiedź, choćby tę określającą krzesło jako wygodne, ukazuje się samo to krzesło, które jest według naszego interlokutora wygodne. Nic nie zmienia również to, że owo bycie-wygodnym krzesła jest subiektywnym odczuciem, nie musimy się zgadzać z rozmówcą, ale gdy tylko słyszymy i rozumiemy to zdanie, od razu *widzimy* krzesło jako wygodne.

Wiąże się z tym druga kwestia, która odsyła już do warunku możliwości ukazującej wypowiedzi. Jak powie Heidegger, „przed wypowiedzeniem zdania jesteśmy już bezpośrednio odniesieni do samej rzeczy" (GA 27, 66). Choć wypowiedź bezpośrednio odsyła do rzeczy, sama nie ustanawia powiązania, które łączy ją z *Dasein*, bowiem „wcale nie jest sposobem dostępu do tej [rzeczy – M.W.]" (GA 27, 67)[519]. Warunkiem tej bezpośredniości, którą mówiący może zaserwować słuchającemu jest ich bezpośredni dostęp – poprzedzający samą wypowiedź – do omawianej rzeczy. Dlatego może też Heidegger powiedzieć, że „*lógos* nie nawiązuje najpierw relacji z bytem jako takim, lecz ze swojej strony *opiera się* na takiej" (GA 29/30, 492). U podstaw każdej wypowiedzi leżą te same warunki możliwości, które leżą u podstaw jawności bytu. Wypowiedź pozwala zobaczyć byt tylko o tyle, o ile obie strony rozmowy mogą już w jakiś sposób odnieść się do tego bytu, a zatem, o ile mogą go zrozumieć takim, jakim jest on ukazywany w wypowiedzi. Wypowiedź wyrasta z zażyłości z napotykanym bytem, na gruncie już zrozumianego i przyswojonego świata, a zachodzące dzięki

[519] W oryginale Heidegger omawia konkretny przykład, więc zdanie to brzmi tak: „Wypowiedź wcale nie jest sposobem dostępu do tej kredy" (GA 27, 67).

niej odsłanianie bytu jest wtórne wobec tego pierwotnego, charakteryzującego otwartość świata w rozumieniu.

Drugie znaczenie wypowiedzi, predykacja, należy prawdopodobnie do tych, które najbliższe są potocznej intuicji. „«Predykat» zostaje «wypowiedziany» o pewnym «podmiocie», ten ostatni jest przez ten pierwszy *określany*" (BiC, 198; SuZ, 154)[520]. Wszystko wydaje się tutaj w pełni jasne. Gdy spojrzymy na przywoływaną już wypowiedź „krzesło jest wygodne", bez problemu możemy w niej wyodrębnić określany podmiot („krzesło") oraz określający predykat („wygodne"). Takie strukturalne rozbicie wymaga jednak uprzedniej jawności dwóch łączonych predykacją elementów oraz możliwości ich oddzielenia i połączenia. Zrozumiałe jest zatem twierdzenie Heideggera, że „drugie znaczenie wypowiedzi ma swój fundament w pierwszym" (BiC, 198; SuZ, 155). Aby wypowiedź mogła określić jedną rzecz przez drugą, musi najpierw ukazać obie te rzeczy. Ich powiązanie w wypowiedzi, czyli orzekanie jednej z nich o drugiej ma charakter ograniczenia. „Określanie nie odkrywa dopiero, lecz jako *modus* ukazania najpierw właśnie *ogranicza* widzenie do tego, co się pokazuje […] jako takiego, aby przez wyraźne *ograniczenie* spojrzenia uczynić określoność tego, co ujawnione, *wyraźnie* jawną" (BiC, 198; SuZ, 155). Podmiot wypowiedzi, nasze przykładowe krzesło, zostaje poprzez określenie go predykatem „wygodne" ograniczone w swojej treściowej różnorodności. Jest ono tutaj dookreślane, czynione wyraźnym w konkretnym aspekcie, w wyróżnionej możliwości. Cenę za predykatywną wyraźność ponosi zatem pełnia znaczenia omawianego bytu.

W oparciu o powyższe łatwo już ustalić warunek tego znaczenia wypowiedzi, którym jest możliwość oddzielenia i połączenia członów wypowiedzi. Heidegger często odwołuje się do arystotelesowskiej nauki o języku, za każdym razem podkreślając równie istotne dla wszelkiej wypowiedzi rozdzielanie i wiązanie, czyli greckie *diaíresis* (διαίρεσις) i *sýnthesis* (σύνθεσις). Według Heideggera rozdzielanie i wiązanie „przynależą istotowo do każdej wypowiedzi jako takiej, więc same istotowo [do siebie – M.W.] współprzynależą (*zusammengehören*) i dlatego odnoszą się do jednolitego fenomenu, który jedność wypowiedzi w ogóle dopiero konstytuuje" (GA 21, 140). Określająca wypowiedź nie mogłaby powstać, gdyby nie zachodziła możliwość takiego wyodrębnienia jej członów, które jest zarazem ich powiązaniem. Jest to możliwe tylko na gruncie świata, którego znaczenia są artykułowane. Prowadzi nas to wprost do fenomenu wykładni. Predykacja, ograniczając możliwości znaczenia podmiotu wypowiedzi przez predykat, czyni przecież wyraźnym byt w jego określeniu. Przywołując kolejny raz nasz

[520] Przekład zmieniony.

przykład, krzesło zostaje przez wypowiedź ujawnione *jako* wygodne. Struktura „jako" stanowi ontologiczny fundament wszelkiej wyraźności – najpierw widzieliśmy, że opierają się na niej powiązania świata, potem, jak pracuje na niej wykładnia, a teraz dochodzi ona do głosu w wypowiedzi. *Sýnthesis* i *diaíresis* w swojej jedności są właśnie tym, co umożliwiają „jako" wykładni i wypowiedzi.

> „Formalne struktury «wiązania» i «rozdzielania», a dokładniej ich jedność, powinny ujawnić fenomen «czegoś jako czegoś». Zgodnie z tą strukturą coś zostaje zrozumiane ze względu na coś – we wzięciu razem z tym czymś, tak mianowicie, że owo *rozumiejące* konfrontowanie, *wykładająco* artykułując, zarazem rozkłada to, co wzięte razem" (BiC, 204; SuZ, 159)[521].

Heidegger interpretuje tu w zasadzie fenomen wykładni w odniesieniu do leżącej u jej podstaw jedności *sýnthesis* i *diaíresis*. Choć wykładnia uwypukla powiązanie, robi to w ten sposób, że zawsze coś ukazuje w perspektywie czegoś innego, przez co ich „razem" staje się widoczne, a jednocześnie przez wzajemne wyraźne odniesienie ujawnia je jako oddzielone. To samo dzieje się w wypowiedzi, ponieważ wywodzi się ona właśnie z wykładni. Na czym jednak polega modyfikacja wykładni w wypowiedź, zobaczymy po omówieniu trzeciego znaczenia wypowiedzi. Teraz wystarczy, jeśli powiemy, że predykacja wypowiedzi pozwala ukazać się czemuś *jako* tak czy inaczej określonemu.

Trzecie znaczenie wypowiedzi, komunikat, staje się w pełni zrozumiałe dopiero wtedy, gdy bliżej przyjrzymy się niemieckiemu terminowi. Chodzi o słowo *Mitteilung*, będące rzeczownikiem utworzonym od czasownika *mitteilen*, który, choć słownikowo oznacza „komunikować", złożony jest z przyimka *mit*, oznaczającego „[razem] z" oraz czasownika *teilen*, czyli „dzielić", co pozwala złożony z tych elementów czasownik przetłumaczyć dosłownie jako „dzielić z", „podzielać", a rzeczownik *Mitteilung* jako „podzielanie", „współdzielenie". Komunikat nie oznacza przekazania komuś określonych informacji, ale osobliwe współdzielenie tego, o czym mowa w wypowiedzi. Jest on „dopuszczeniem wspólnego widzenia tego, co ukazane przez określanie. Dopuszczenie wspólnego widzenia dzieli ukazany w swej określoności byt z innym" (BiC, 199; SuZ, 155)[522]. Działanie wypowiedzi rozumianej jako komunikat pozwala wypowiadającemu się i słuchającemu zobaczyć jeden i ten sam byt, czyli odnieść się w określony sposób do tej samej rzeczy.

Pojawia się teraz pytanie o to, jak jest możliwe postawienie innego przy tym, przy czym stoi sam wypowiadający się. Dzielenie z innym bytu wymaga dzielenia z nim też bycia. Chodzi bowiem o to, że „«podzielane» jest wspólne, widzące *bycie ku* czemuś ukazanemu, przy czym

[521] Przekład zmodyfikowany.
[522] Przekład nieznacznie zmieniony.

takie bycie ku niemu trzeba ujmować jako bycie-w-świecie, w *tym* mianowicie świecie, na gruncie którego spotykanego jest to coś ukazanego" (BiC, 199; SuZ, 155)[523]. Tym, co rozmówcy dzielą są nie tyle informacje czy określone byty, ale uczestnictwo w świecie, a w zasadzie we współświecie. Komunikat pozwala wspólnie zwrócić się ku jakiejś rzeczy. Niesie to ze sobą potężne konsekwencje dla pojmowania natury komunikacji, która traci na gruncie tej interpretacji charakter neutralnego „przekazu", a odsłania się w swoim źródłowym znaczeniu dla rozumienia całego świata. Nie może dziwić, że język – jak jeszcze poniżej zobaczymy – odpowiada zarazem za zasłanianie i odsłanianie zrozumiałości świata. Ten, kto sprytnie operuje wypowiedziami zdobywa poprzez innych ogromną władzę nad rzeczywistością, bowiem inni nigdy nie realizują konstytucji sensu samodzielnie, ale wraz z tymi, których napotykają. Warunkiem możliwości wypowiedzi jako komunikatu okazuje się nie tyle bycie-w-świecie, co współbycie-we-współświecie. Na koniec podkreślić jeszcze trzeba wyróżniony związek komunikatu z ukazywaniem i predykacją. Gdy Heidegger mówi o nim, że „ma bezpośredni związek z wypowiedzią w pierwszym i drugim znaczeniu" (BiC, 199; SuZ, 155), nie ustala takiej relacji, jak to było w przypadku poprzednich znaczeń, gdy ukazywanie zostało uznane za grunt predykacji. Tym razem można powiedzieć po prostu tyle, że tak ukazanie, jak predykacja są komunikujące. Nie czyni to z komunikatu naczelnego sensu wypowiedzi, ale raczej wskazuje na to, że jest ona na wskroś przeniknięta tendencją do współdzielenia tego, co w niej ukazywane i określane.

Zebrane razem, trzy znaczenia wypowiedzi składają się na następującą „definicję": „*wypowiedź jest komunikująco-określającym ukazaniem*" (BiC, 201; SuZ, 156)[524]. Spróbujmy teraz rozstrzygnąć kwestię stosunku zachodzącego między ujmowaną w ten sposób wypowiedzią a wykładnią, bowiem do tej pory pochodność pierwszej względem drugiej nie została dostatecznie wyeksplikowana. Pierwszym krokiem tego badania niech będzie wskazanie, że trzem sferom założeniowości wykładni odpowiadają trzy wyróżnione znaczenia wypowiedzi. Wypowiedź jako ukazywanie odsłania przecież coś, co jest już dane, a zatem opiera się na wstępnym zasobie. Z kolei predykacja, przypisując dane określenie ujawnianemu bytowi, czyni to ze względu na coś, co pozwala podkreślić akurat to określenie, a nie inne. „Wypowiedź potrzebuje wstępnego oglądu, w którym predykat do wyodrębnienia i przypisania zostaje niejako uwolniony ze swego ukrytego zamknięcia w samym bycie" (BiC, 201; SuZ, 157). Komunikatowi odpowiada oczywiście wstępne pojęcie, które nie oznacza zasobu

[523] Przekład nieznacznie zmieniony.
[524] Przekład zmodyfikowany.

dostępnych słów, ale sferę wspólnej zrozumiałości, która pozwala pojąć to, co ukazywane w swoim określeniu przez zwrócenie ku współ-rozumianemu światu.

Naszkicowanie tych analogii nie może być jeszcze uznane za wystarczające dla pytania o stosunek wykładni i wypowiedzi. Nie jest bowiem jeszcze jasne, dlaczego wypowiedź ma być wobec wykładni pochodna – widoczna jest tu jedynie strukturalna odpowiedniość, którą teraz trzeba ukazać jako strukturalną zależność. Poszczególne momenty troistej struktury wykładni ulegają bowiem modyfikacji, gdy z wykładni rodzi się wypowiedź. Jeśli chodzi o wstępny zasób, to „*poręczne «z czym»* przemienia się w *«o czym»* ukazującej wypowiedzi" (BiC, 202; SuZ, 158). Wypowiedź rozrywa zażyłość codziennej wykładni, rwie powiązania poręczności, które pozwalają się ujawnić narzędziu. Nie mamy już więcej do czynienia *z czymś*, co napotkaliśmy w świecie, ale mówimy *o tym*, nabieramy dystansu, który wyrywa to, co omawiane ze sfery powszedniego zatroskania. Pociąga to za sobą zmianę sposobu bycia tego, do czego się odnosimy, co zostaje uwidocznione we wstępnym oglądzie. „Wstępny ogląd kieruje się na coś obecnego w tym, co poręczne. *Przez* taki w-gląd (*Hin-sicht*) i *dla* niego to coś poręcznego jako poręcznego zostaje przesłonięte" (BiC, 202; SuZ, 158). Wykładany byt staje się przedmiotem wypowiedzi, któremu możemy teraz przypisać jakąś własność czy cechę, czego przedtem nie dopuszczał kontekst pojęciowy, czyli wstępne pojęcie. W ten sposób wypowiedź odsłania się jako wykładnia zmodyfikowana, przemieniona, oddalona od tego, z czego żyje. Niesie to przemianę leżącego u podstaw wykładni „jako". Jak powie Heidegger, „pierwotne «jako» przeglądowo rozumiejącej wykładni (*hermeneía* – ἑρμηνεία) nazywamy egzystencjalno-*hermeneutycznym* «jako» w odróżnieniu od *apofantycznego* «jako» wypowiedzi" (BiC, 203; SuZ, 158). „Jako" należące do *lógos apophantikós* to „jako" wtórne, ograbione z pełni, w której żyje wykładnia sprzed modyfikacji w wypowiedź. Ta ostatnia okazuje się skrajnym przypadkiem wykładni nietematycznej, na gruncie której wyrasta i z której czerpie wszelką zrozumiałość, którą dysponuje i którą dzieli z innymi.

Przy takiej interpretacji relacji wypowiedzi i wykładni trzeba zwrócić uwagę na kilka wiążących się z nią problemów. Czy rzeczywiście każda ludzka wypowiedź ma taką strukturę? Czy gdy mówimy np. że „siatka jest za ciężka" odnosimy się do czegoś obecnego, co określamy przez pryzmat przynależnej mu własności ciężaru? Sam Heidegger zaznacza zresztą, że tak nie jest, pisząc, że „*wypowiedziana* w przeglądzie wykładnia niekoniecznie jest już wypowiedzią w zdefiniowanym sensie" (BiC, 202; SuZ, 157)[525]. Trzeba jasno podkreślić, że to, co Heidegger definiuje w tym miejscu jako wypowiedź to skrajny przypadek wykładni. Nie jest tak, że każda

[525] Przekład nieznacznie zmieniony.

wypowiedź musi koniecznie być egzemplifikacją naszkicowanej wyżej struktury wypowiedzi i nic nie wskazuje również na to, by ów skrajny przypadek wykładni musiał być wypowiedziany na głos. Wiele przemawia za tym, że Heidegger przeprowadził analizę wykładni leżącej u podstaw wypowiedzi twierdzącej, mówiącej o bycie już wyłożonym jako obecny. Bowiem to sama wykładnia musiała ulec modyfikacji, by pozwolić na wypowiedź o czymś obecnym, ale wcale nie musi ona podlegać tej przemianie, gdy człowiek, wracając z zakupów, zmęczony po całym dniu pracy, wzdycha do siebie czy swoich towarzyszy: „ależ ta siatka jest ciężka". Oczywiście słowa te nie zmieniają naczelnej tezy Heideggera, według której wypowiedź jest pochodna względem wykładni, a stawiają ją tylko w innym świetle. Choć struktura wypowiedzi zależna jest od struktury wykładni, to, co Heidegger nazywa wypowiedzią, winno być nazywane po prostu zmodyfikowaną wykładnią, która pozwala na określoną formę wypowiedzi, ale nie uważa jej za konieczną. Innymi słowy, nie można uznać, by omówiona powyżej analiza rozwiązywała problem powstawania ontycznie rozumianej wypowiedzi, mimo szczegółowego omówienia jej warunków możliwości.

Na te problemy nakłada się jeszcze kwestia wypowiedzi o byciu. Na gruncie ujmowania filozofii jako nauki o byciu, za podstawową formę wypowiedzi należy uznać prawdopodobnie tę, której struktura odpowiada strukturze *lógos apophantikós*. Bycie staje się omawianym przedmiotem, czyli podmiotem zdania, któremu w wypowiedzi zostają przypisane predykaty. W ten sposób zostaje ono wyrwane z pierwotnej zażyłości i staje się tematem, o którym można porozmawiać, nad którym można snuć obszerne i neutralne rozważania, ale o który można się też spierać. Taka forma wypowiedzi stoi na antypodach tego, co wcześniej pojmowaliśmy przez wskazówkę formalną, która – jeśli chcielibyśmy przenieść wcześniejsze ustalenia na terminy aktualnych rozważań – ma wskazywać raczej na bycie jako „z czym" zażyłości jestestwa (choć nie w sensie takim, w jakim mamy do czynienia z poręcznym narzędziem) i przy całej sile swojej negatywności ma działać właśnie przeciwko uobecnieniu tego, co jest wypowiadane. Heidegger, przeprowadzając analizę wypowiedzi jako pochodnej wobec wykładni, zupełnie nie bierze pod uwagę innych form wypowiedzi poza tą, która jest reprezentatywna dla tradycyjnej logiki. Zresztą zdaje on sobie z tego sprawę w wykładzie z przełomu 1929/30 r., gdzie, komentując to ograniczenie, przyznaje: „ja sam – przynajmniej przy przeprowadzaniu interpretacji *lógos* – jeszcze w *Byciu i czasie* padłem ofiarą tego złudzenia" (GA 29/30, 488). W pewnym sensie w swoim *opus magnum* Heidegger zupełnie zapomina o tym, że twierdząca wypowiedź nie tylko nie jest jedyną formą wypowiedzi, ale nawet, że nie musi stanowić jej podstawowej formy. Takie zawężenie mogłoby prowadzić do wypaczenia istoty języka, ale jak zaraz zobaczymy, niemiecki fenomenolog unika tej pułapki. Z jego dalszych rozważań będzie

płynął następujący wniosek: cała otwartość bycia ma już językowy charakter, na którym opierają się wykładnia i to, co możemy szeroko określić jako mówienie.

Do problematyki ontologicznego ukonstytuowania ludzkiej językowości Heidegger przechodzi w następujący sposób:

> Wraz z wypowiedzią uwidocznił się pewien skrajny derywat wykładni. Rozjaśnienie trzeciego znaczenia wypowiedzi jako komunikatu (wypowiedzenia) prowadziło do pojęcia powiedzenia czegoś i mówienia, celowo pomijanych w dotychczasowych rozważaniach. To, że język *dopiero teraz* staje się tematem, winno wskazywać, że fenomen ten ma korzenie w egzystencjalnym ukonstytuowaniu otwartości jestestwa. *Egzystencjalno-ontologicznym fundamentem języka jest mowa.* Z tego ostatniego fenomenu stale korzystaliśmy w dotychczasowej interpretacji położenia, rozumienia, wykładni i wypowiedzi, jednak w tematycznej analizie niejako odsuwaliśmy go na bok (BiC, 206; SuZ, 160–161)[526].

Autor *Bycia i czasu* decyduje się rozróżnić język (*Sprache*) oraz mowę (*Rede*), wraz z leżącymi u ich podstaw czasownikami *sprechen* i *reden*, które w języku polskim można oddać w zasadzie tylko poprzez „mówić", a które również w codziennym języku niemieckim mają to samo znaczenie[527]. Podział zaproponowany przez Heideggera ma do odegrania bardzo konkretną rolę, ponieważ wyróżnia dwie sfery ludzkiej językowości. Z jednej strony mamy język, który bierze udział w światowym byciu człowieka, z drugiej strony jego egzystencjalnie pojmowaną istotę, mowę, która współkonstytuuje otwartość *Dasein* na bycie. Heidegger łączy mowę z całą strukturą otwartości na bycie. I choć nietrudne wydaje się powiązanie mowy z wypowiedzią, to już pewien sprzeciw może budzić łączenie jej ze strukturą rozumienia. Powszednie myślenie o języku, naznaczone blisko dwuipółtysiącletnią tradycją, lokuje go raczej w obszarze czegoś wtórnego wobec bytu spotykanego wewnątrz świata (co nie stoi na przeszkodzie, by z posługiwania się językiem uczynić cechę wyróżniającą człowieka na tle innych zwierząt). Widzieliśmy zresztą przy omawianiu wypowiedzi – a i powyższy cytat to potwierdza – że wypowiedź jest przez Heideggera ujmowana jako derywat wykładni. Zabieg, który przeprowadza teraz autor *Bycia i czasu* nie podważa tego, co zostało wcześniej powiedziane, ale ma na celu odsłonięcie źródła wypowiedzi, źródła, które okaże się ontologicznie bardziej pierwotne również od wykładni i ulokowane egzystencjalnie na tym samym poziomie, co projekt rozumienia. Tym źródłem ma być właśnie mowa.

Pierwsze określenie tak pojmowanej mowy może się w pierwszej chwili wydać zbieżne z tym, co powiedziano o wykładni. Heidegger mówi bowiem, że „mowa jest artykulacją zrozumiałości" (BiC, 206; SuZ, 161). Widzieliśmy już przecież, że artykulacja należy do zadań

[526] Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Na marginesie zauważmy, że Heidegger fenomen mowy interpretuje już po analizie położenia, która otwiera jego rozważania nad konstytucją otwartości *Dasein* na bycie, a w przypadku tej pracy będzie je zamykała (zob. § 12).
[527] Zwraca na to uwagę F.W. v. Herrmann, *Subjekt…*, *op. cit.*, s. 102.

wykładni, która otwarte przez rozumienie możliwości bycia wypracowuje w ten sposób, że uwypukla konkretną możliwość, w horyzoncie której ma być rozumiany byt. Heidegger nie poprzestaje jednak na powyższym określeniu mowy i kontynuuje swój wywód próbując wykazać pierwotność należącej do niej artykulacji:

> Dlatego leży ona u podstaw wykładni i wypowiedzi. To, co artykułowalne w wykładni – a jeszcze bardziej źródłowo już w mowie – nazwaliśmy sensem. To, co rozczłonkowane w artykulacji mowy jako takie, nazywamy całością znaczeniową. Można ją rozkładać na znaczenia. Jako to, co wyartykułowane tego, co artykułowalne, znaczenia są zawsze sensowne (BiC, 206; SuZ, 161)[528].

Fragment ten zawiera dwa istotne wątki. Wprost przyznaje się tutaj, że mowa artykułuje zrozumiałość bycia bardziej pierwotnie niż wykładnia i wypowiedź. Egzystencjalna źródłowość mowy opiera się na źródłowości jej artykulacji, która ma sięgać głębiej, niż ta, która należy do wykładni czy pochodnej wobec niej wypowiedzi. Wykładnia pracuje przecież na tych możliwościach, które zostały już dla niej otwarte, które są w zasięgu jej ręki. Wszystko wskazuje zaś na to, że mowa te możliwości czyni dopiero wykładalnymi. Innymi słowy, opracowuje ona całość możliwości w ten sposób, że artykulacja wykładni dysponuje już rozczłonkowaną i wyartykułowaną całością zrozumiałości. Działanie wykładni zostało w poprzednim paragrafie porównane do rzucania wąskiego promienia światła, które wydobywa ze skrytości określony aspekt tego, co ma zostać wyraźnie zrozumiane. Z kolei ruchu samej mowy nie można zobrazować posługując się przykładem z latarką i jej wąskim pasmem światła. Jej funkcja polega raczej na tym, że czyni ona możliwym wyodrębnienie czy uwypuklenie konkretnego charakteru rozumianej rzeczy. Sposób, w jaki zrozumiałość jest już przygotowana i rozczłonkowana przez mowę decyduje o tym, co wykładnia może w danej rzeczy uczynić wyraźnym. Artykulacja przeprowadzana przez mowę leży u podstaw wszelkiej wykładalności sensu.

Drugi istotny wątek, na który można wskazać w cytowanym fragmencie, dotyczy powiazania mowy ze znaczeniem. Już przy analizie struktury świata widzieliśmy, że tworzące ją powiązania to znaczenia, pozwalające ukazać się bytowi jako sensownemu. Podobnie wypracowywane w toku wykładni możliwości nie są niczym innym, jak znaczeniami ujawniającymi byt w tym, czym on sam jest. Wykładnia czyni wyraźnymi znaczenia, którymi niejako już dysponuje, a dysponuje nimi, ponieważ mowa rozczłonkowała już całość znaczeniową w taki sposób, że możliwe staje się działanie artykulacji wykładni. Dlatego właśnie Heidegger z jednej strony może określić mowę jako „*znaczącą wyraźność tej wykładni*" (GA 20, 366), a z drugiej powiedzieć, że „mówienie (*Reden*) jest «oznaczającym»

[528] Przekład nieznacznie zmieniony.

rozczłonkowywaniem zrozumiałości bycia-w-świecie" (BiC, 207; SuZ, 161)[529]. Z jednej strony mowa bowiem czyni powiązania między bytem a *Dasein* wyraźnymi w taki sposób, że stają się one dostępne dla artykułującej wykładni, zarazem odsłaniając je w ich charakterze znaczeniowym, z drugiej zaś nakłada taką „znaczeniową sieć" na całą zrozumiałość bycia. Zaznaczyć też trzeba, że mowa – podobnie jak rozumienie – nie tworzy w ten sposób znaczeń, ale raczej wprowadza w otwartość pewien porządek, czyniąc bycie przystępnym dla człowieka.

W wykładzie z przełomu 1929/30 r. Heidegger mówi, że mowa „kształtuje krąg zrozumiałości" (GA 29/30, 446). W tym samym tekście zauważa też, że warunkiem możliwości tak pojętej mowy jest dzianie się symbolu, którego znaczenie wypowadza z greckiego *sýmbolon* (σύμβολον), interpretowanego jako „*trzymanie się człowieka razem z czymś*" (GA 29/30, 446)[530]. Samo *sýmbolon* identyfikuje Heidegger następnie po prostu z transcendencją, przyznając, że „język jest tylko przy bycie, który zgodnie ze swoją istotą *transcenduje*" (GA 29/30, 447). Wykład, do którego odnosimy się w tym miejscu nie operuje już wyraźną różnicą między mową i językiem, na której bazuje jeszcze *Bycie i czas* – chodzi w nim raczej o samo mówienie człowieka i warunki jego możliwości, odnajdywane na poziomie transcendencji, czyli projektu rozumienia. Z tego powodu analizowany w *Byciu i czasie* fenomen mowy może zostać uznany za ów *sýmbolon*, prowadzący następnie Heideggera do odkrycia istoty *lógos apophantikós* we współprzynależności *sýnthesis* i *diaíresis*, które funduje źródłowe „jako". Mowa kształtuje krąg zrozumiałości dlatego, że jest istotowym momentem samego ruchu transcendencji, który współkonstytuuje otwartość *Dasein* na bycie – jest tym charakterem, który udziela człowiekowi najbardziej źródłowego „jako", zapewniając przez to grunt, na którym wyrasta wykładnia i język. Choć uznanie mowy za moment transcendencji nie jest zgodne z literą tekstu, a Heidegger w żadnym ze znanych mi fragmentów nie wyraża się w ten sposób, ma ono charakter konsekwencji wyprowadzonej z odsłonięcia otwartości na bycie jako zawsze wyartykułowanej już przez mowę. Przynależna jej siła artykulacji rozciąga się na całą przestrzeń zrozumiałości bycia i czyni z niej obszar oznaczoności, w ramach którego to, co jawne staje się też tym, co znaczące.

Rozpatrywany w ten sposób, fenomen mowy pozwala Heideggerowi na wyróżnienie czterech strukturalnych momentów, spośród których trzy pierwsze w pewnym stopniu odpowiadają tym wyróżnionym w toku analizy wypowiedzi i wykładni. Momenty te cechuje

[529] Przekład nieznacznie zmieniony.

[530] Wiąże się to z etymologią greckiego *sýmbolon*, które wywodzi się z czasownika *symbállein* (συμβάλλειν), zbudowanego z przyimka *sýn* (σύν), oznaczającego „[razem] z" oraz czasownika *bállein* (βάλλειν), przekładanego jako „rzucać". *Symbállein* to zatem „rzucać coś razem" w sensie „gromadzić", „zbierać", „zestawiać", „zrzucać".

jednak źródłowość, której brakuje ich odpowiednikom przynależnym tak wykładni, jak wypowiedzi. Pierwsze na co zwraca uwagę Heidegger to fakt, że „mówienie jest mową o…" (BiC, 207; SuZ, 161). W pierwszej chwili mógłby się nasuwać wniosek, że autor *Bycia i czasu* przeczy sam sobie, ponieważ jeszcze niedawno wskazywał na wtórność „o czym" wypowiedzi wobec „z czym wykładni". Jednak ten strukturalny moment mowy w żadnym wypadku nie może zostać zrównany ze swoim odpowiednikiem w wypowiedzi pojmowanej jako pochodna wykładni zatroskania. „«*O czym*» mowy – kontynuuje Heidegger – niekoniecznie ma charakter tematu wypowiedzi coś określającej, a nawet zwykle go nie ma. Także rozkaz czegoś dotyczy; życzenie ma swe «o czym». Przemawianiu za kimś nie brak własnego «o czym»" (BiC, 207; SuZ, 161–162). To nowe „o czym" nie ma już charakteru uobecniania, nie tylko nie czyni ono bytu przedmiotem wypowiedzi, ale pierwotniejsze jest nawet od „z czym" wykładni. Oznacza ono raczej moment strukturalny, który pozwala odnieść się do czegoś jako znaczącego. „«O czym» mowy jest tym, co po prostu zagadnięte (*das Angesprochene*)" (GA 20, 362). Każda wypowiedź (nieograniczana tym razem do *lógos apophantikós*) oraz każda wykładnia ma takie „o czym", które oferuje *Dasein* swoje znaczenie. A może ono być oferowane właśnie dzięki mowie, która pozwala zagadnąć byt jako taki czy inny. Ten moment określa też Heidegger mianem tego, co omówione (*Beredete*), które, jako zagadnięte w określonym zakresie, prowadzi do drugiego momentu, który sprawia, że „w każdej mowie tkwi coś *rzeczonego* (*Geredetes*) jako takie, to, co jako takie w każdym życzeniu, zapytywaniu, wypowiadaniu się o… powiedziane (*Gesagte*)" (BiC, 207; SuZ, 162)[531]. To, co powiedziane strukturalnie charakteryzuje perspektywę, z której zagadnięta jest omawiana rzecz. Nie chodzi o wydobyte dźwięki, ale o to, że coś ma być przecież o tym, co omawiane powiedziane. Mowa, narzucając zrozumiałości „siatkę znaczeniową", odpowiada za to, co może zostać o rozumianej rzeczy powiedziane. Dzięki temu charakterowi przygotowana jest możliwość określonego zagadnięcia napotykanego przedmiotu, czyli możliwość wyartykułowania w wykładni znaczeń, które uczynią rozumianą rzecz wyraźną.

[531] Przekład nieznacznie zmieniony. Bogdan Baran oddaje *Geredetes* jako „wymówione", co ma tę zaletę, że zachowuje słyszalną w oryginale *Rede* („mowę"), jednak jednocześnie wprowadza do tłumaczenia konotacje, których próżno tam szukać. Użyte przez Heideggera *Geredete* oznacza dokładnie tyle, co „to, co powiedziane", tyle że w tym samym zdaniu *Geredete* zostaje dookreślone przez *Gesagte*, którego nie sposób oddać inaczej niż również jako „to, co powiedziane". Tłumacz staje zatem wobec dylematu, którego język polski – jak się wydaje – nie pozwala satysfakcjonująco rozwiązać. Zaproponowane przez Barana „to, co wymówione" wydaje się o tyle nietrafne, że Heidegger nie kładzie tu nacisku na wypowiedzenie na głos słowa, które może zostać przypisane do danego znaczenia, podczas gdy polskie „wymawiać" jest bardzo mocno związane z określonym (często kwalifikowanym jako poprawne lub niepoprawne) artykułowaniem słów, ujmowanym zwykle od strony fonetycznej i pozostawiającym aspekt semantyczny na boku.

Z kolei trzeci moment jest przez Heideggera określany tak samo, jak trzecie znaczenie wypowiedzi – to komunikat. Nie są one jednak tożsame, „«komunikat» poprzez wypowiedź, np. powiadomienie, jest szczególnym przypadkiem egzystencjalnie gruntownie ujętego komunikatu" (BiC, 207–208; SuZ, 162). Jak pamiętamy, wypowiedź ujmowana jako komunikat oznaczała włączenie innego do wspólnego bycia ku określanej rzeczy. Przy omawianiu fenomenu mowy starania autora *Bycia i czasu* zmierzają do odnalezienia warunku możliwości tak pojmowanego komunikatu. Heidegger wypowiada się nieco enigmatycznie, gdy stwierdza, że „współbycie staje się w mowie «wyraźnie» *podzielane*, tzn. ono już *jest*, tylko niepodzielane jako nieujęte i nieprzyswojone" (BiC, 208; SuZ, 162)[532]. Mowa odsłania się tutaj właściwie jako współbycie, czyli możliwość podzielania z innym tego, co ma dla jestestwa sens. Innymi słowy, możliwości bycia są podzielane wyraźnie, ale nie tak, jak to ma miejsce w przypadku wykładni czy wypowiedzi. Są wyraźne co najwyżej w tym znaczeniu, że możliwe staje się ich przyswojenie przez wykładnię. Heidegger mówi nieco więcej o tym momencie mowy w wykładzie z 1925 r., dlatego warto przywołać trochę dłuższy fragment, który rzuca na tę kwestię więcej światła:

> Wszelka mowa, która coś o czymś mówi […] jest jako sposób bycia *Dasein* istotowo współbyciem, tzn. każda mowa jest zgodnie ze swoim sensem *mową do innego i z innym*. Czy przy tym aktualne jest wyznaczone zaadresowanie do określonego innego, to jest dla istotowej struktury mowy obojętne. Mowa jako sposób bycia *Dasein qua* współbycie jest istotowo *komunikatem*, tak że w każdej mowie to, o czym jest mowa, przez to, co jest powiedziane jako takie, jest dzielone z innym (GA 20, 362).

Ponieważ nie chodzi o konkretny zwrot do innego, nie ma żadnego znaczenia ani to, czy określony inny słyszy nasz komunikat, ani to, czy wypowiadamy go pod adresem określonego innego, ani nawet to, czy go w ogóle wypowiadamy. Chodzi o samą możliwość wypowiedzenia określonego odniesienia do bytu (i bycia), która oparta jest na tym, że zrozumiałość jest już istotowo współdzielona z innymi. Mowa ujmowana przez pryzmat komunikatu jest tym wymiarem bycia-w, który w § 8 omówiliśmy pod nazwą współbycia. Dzięki mowie jestestwo zawsze jest już zwrócone ku innemu, czerpie z przyswojonej przez niego zrozumiałości i umożliwia mu wejście w otwartą przez siebie zrozumiałość. W tym współdzieleniu otwartości leży istota komunikatu jako istotowego momentu mowy.

Czwartym istotowym określnikiem mowy, który pojawia się niejako na marginesie Heideggerowskich rozważań z *Bycia i czasu*, jest wypowiadalność samego mówiącego *Dasein*. Niezależnie od „o czym" mowy, w każdej mowie wypowiadające jestestwo wypowiada też samo siebie. Jak przyzna Heidegger, „w każdej mowie, skoro jest ona możliwością *Dasein*,

[532] Przekład nieznacznie zmieniony.

zawsze jest współodkryte samo *Dasein* i jego położenie. To znaczy, że mówić (*reden*) z innym o czymś, jest jako mówienie (*Sprechen*) zawsze pewnym wypowiadaniem-siebie (*Sichaussprechen*)" (GA 20, 363). Niezależnie od tego, o czym i z kim rozmawia jestestwo, zawsze wypowiada ono przecież samo siebie i swoje rozumienie rzeczywistości. Żaden przedmiot wypowiedzi nie jest czymś dla *Dasein* ontologicznie neutralnym, ale zamyka w sobie już zrozumiałość samego jestestwa, którą zawarło ono w wypowiedzianym słowie. Jest to jedynie konsekwencja wyprowadzona ze sposobu, w jaki Heidegger ujmuje istotę *Dasein*. Omawiając fenomeny świata i rozumienia, pokazaliśmy przecież, że każde rozumienie zawsze jest też rozumieniem samego jestestwa. W wypadku fenomenu mowy nie może być inaczej. Artykułowane znaczenia zawsze należy postrzegać jako możliwości, czyli wytyczanie dróg do bytu, dróg, które wiążą z nim jestestwo. Wypowiadając się o bycie, który został w ten sposób związany, wypowiada *Dasein* to, w jaki sposób ono go rozumie i odnosi się do niego, przez co wypowiada również samo siebie jako rozumiejące określony byt w taki, a nie inny sposób. Choć z perspektywy ontycznej wniosek ten może się wydawać trywialny, ma wielką doniosłość dla zapytywania o bycie, ponieważ niesie ze sobą informację, że każda wypowiedź obejmuje sobą już *Dasein*, a przez to również otwartość na bycie. Do wniosków, które stąd płyną powrócimy w dalszej części komentarza, ale najpierw zajmiemy się jeszcze inną konsekwencją wypływającą z tego charakteru mowy.

Wypowiadanie siebie w mowie mogłoby sugerować, że jestestwo za jej pomocą wychodzi niejako poza siebie, że uzewnętrznia się. Heidegger wprost odcina się od takich interpretacji przyznając, że „mówiąc, jestestwo *wy*powiada siebie nie dlatego, że jest zrazu jako coś «wewnętrznego» zamknięte wobec zewnętrza, lecz dlatego, że jako bycie-w-świecie rozumiejąc jest już «na zewnątrz»" (BiC, 208; SuZ, 162)[533]. Zdolność ludzkiego bytu do wydawania znaczących dźwięków związana jest z tym, że stanowiące podstawę jego bycia *Dasein* zawsze jest już w świecie. Z uwagi na istotową światowość swojego bycia, jestestwo nie może się tej „zewnętrzności" w żaden sposób pozbyć. Moment ten zostaje przez Heideggera w 1925 r. nazwany obwieszczeniem (*Kundgabe*) (GA 20, 363). Dzięki niemu jestestwo nie tyle wydostaje się na zewnątrz z zamknięcia w immanencji, ale wyjawia się jako będące już na zewnątrz, żyjące w tym a nie innym świecie i odnajdujące się w nim w taki a nie inny sposób. Dlatego właśnie wiąże Heidegger obwieszczenie z takimi językowymi określnikami jak intonacja czy modulacja (BiC, 208; SuZ, 162). Nie chodzi tu o to, że są to ontyczne charaktery

[533] Przekład nieznacznie zmodyfikowany, Baran przekłada *sichaussprechen* po prostu jako „wypowiadać się", ja jako „wypowiadać siebie", by podkreślić, że kluczowe jest w tym fragmencie to, że *Dasein* wypowiada samo siebie.

określające postawę wypowiadającego się człowieka, jego pewność siebie, orientację w temacie czy coś wręcz przeciwnego. Mogą one za takie uchodzić tylko dlatego, że *Dasein*, mówiąc, zawsze już ujawnia samo siebie wraz z zajmowanym przezeń w świecie miejscem. To ujawnianie się, to wyprowadzanie własnego bycia w świat, które przynależy już do istoty samego *Dasein* i musi również dotyczyć istoty ludzkiej językowości.

Wypowiadanie-siebie jako czwarty moment mowy prowadzi nas wprost do tego, by postawić pytanie o różnicę dzielącą język od mowy. Heidegger odpowiada na nie za pomocą jednego, krótkiego zdania: „wypowiedzonością mowy jest język" (BiC, 208; SuZ, 161)[534]. Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy o samym jestestwie, które zawsze jest już w świecie i dlatego jako mówiące musi również jako takie zostać wypowiedziane, sama mowa jako sposób jego bycia również musi być już w świecie. To przejście ku światu przyjmuje właśnie postać języka, „w którym mowa ma własne «światowe» bycie" (BiC, 206; SuZ, 161). Jak pisze von Herrmann, w tym wypowiadaniu „dzieje się wejście […] otwartości całości znaczeniowej w światowy sposób bycia brzmiącego słowa"[535]. Przy czym nie jest to coś dodatkowego dla mowy, jakaś opcja, z której może jestestwo skorzystać, ale z której może też zrezygnować. Nie chodzi tu bowiem o ontyczne wypowiedzenie słowa na głos, ale o to, że takie słowo mamy już pod ręką. Język zapewnia znaczeniom możliwość wybrzmienia. Heidegger ujmie to też w taki sposób: „całość brzmieniowa (*Ganzes von Verlautbarungen*), w której w pewien sposób wyrasta zrozumienie *Dasein* i jest egzystencjalne, określamy jako *język*" (GA 21, 151). Używane w tym kontekście przez Heideggera słowo *Verlautbarung* dosłownie można przetłumaczyć jako „udźwięcznienie", czy też „nagłośnienie". Język zapewnia bowiem jestestwu możliwość wybrzmienia, przyznania temu, co znaczące głosu, rozchodzącej się w świecie dźwięczności. Różnicy między językiem i mową nie należy odczytywać jako różnicy między czymś zewnętrznym i wewnętrznym. Raczej mamy tutaj mowę jako to, co jeszcze nieudźwięcznione, ale co tego udźwięcznienia potrzebuje i język jako jej światową postać, która wyrasta na jej gruncie.

Heidegger określa język również jako całokształt słów (*Wortganzheit*) (BiC, 206; SuZ, 161) czy też jako ich różnorodność (*Wortmannigfaltigkeit*) (GA 21, 151–152), co stanowi przesłankę do zadania pytania o naturę słów, czyli elementarnego budulca języka. Słowa to wyjątkowe byty, które można wypowiedzieć i które dają się w takiej formie zbadać, choćby od

[534] Przekład zmieniony. W oryginale pojawia się termin *Hinausgesprochenheit*, który Bogdan Baran przekłada jako „wypowiadalność". Wydaje się jednak, że nie chodzi tutaj o możliwość wypowiedzenia, co sugeruje polski przekład, ale o to, że mowa właśnie zawsze jest już wypowiedziana w języku, co próbuję tu oddać stylistycznie gorszym, ale bliższym oryginałowi słowem „wypowiedzoność".
[535] F.W. v. Herrmann, *Subjekt…*, *op. cit.*, s. 131.

strony natężenia dźwięku. Takie badanie czyni jednak słowo bytem tylko obecnym, pozbawionym znaczenia, które pierwotnie w sobie niosło, prowadząc do zasłonięcia jego samego. Heideggera interesuje słowo w tym, czym ono jest, czyli jako wybrzmienie określonej znaczeniowości. Wybrzmienie nie może być przy tym redukowane do akustyki:

> *Brzmienie* słowa jest takim tylko jako brzmienie *słowa*, a słowo nie jest żadnym odgłosem (*Geräusch*), lecz czymś na miarę znaczenia (*Bedeutungsmäßiges*), czymś dającym się zrozumieć. Brzmienie słowa, językowo fonetyczna postać zdania (*Satzgebilde*) ma podstawę i sens tylko w tej całości znaczeniowej, w której ono stoi i przez którą jest obejmowane (GA 27, 61).

Samo brzmienie nie jest celem pytania o język człowieka, bowiem chodzi mu tylko o brzmienie znaczenia. Wspomniane badanie natężenia dźwięku wypowiedzianego słowa nie bada słowa, ale sam dźwięk, który jako oderwany od znaczenia przestaje wysławiać zrozumiałość. Słowo winno być ujmowane jako udźwięcznienie tej zrozumiałości, a samo to udźwięcznienie po prostu jako światowa forma, w której występuje słowo. Ponieważ słowa są nierozerwalnie związane ze znaczeniami, które im się w pewnym sensie powierzają, gdy słyszymy coś, czego nie rozumiemy, „słyszymy *niezrozumiałe* słowa, a nie jakąś rozmaitość danych brzmieniowych" (BiC, 210; SuZ, 164). Nie jest tak, że słowo może być niezależnie od znaczenia. Jeżeli traci z nim kontakt, zaraz się go z powrotem domaga. Relacji tej nie można przedstawiać tak, jakby z jednej strony znajdował się jakiś zestaw słów, który potem może zostać połączony z wybranymi znaczeniami. Sytuacja wygląda zgoła inaczej. Jak pisze Heidegger w *Byciu i czasie*, „dla znaczeń wyrastają słowa" (BiC, 206; SuZ, 161)[536]. Samo znaczenie domaga się wypowiedzenia i w ten sposób wybrzmiewa w słowie. W znaczeniu tkwi źródło słowa, nie odwrotnie. Język i słowo nie są czymś dla *Dasein* opcjonalnym, ale koniecznym. Znaczenie zawsze jest już w świecie, utrzymuje się w nim, a w ten sposób również mu podlega. Zaznaczyć też trzeba, że nie ma tu żadnej sprzeczności – moglibyśmy przecież zarzucić Heideggerowi, że z jednej strony twierdzi, że znaczenia stanowią strukturę świata, a z drugiej pokazuje, że dopiero wejścia w świat żądają. Znaczenie jako ontologiczny „budulec" świata nie jest czymś, co jako byt tkwi w świecie, lecz dopiero dzięki domaganiu się wprowadzenia w świat może się ujawnić jako znaczenie i zostać odsłonięte jako takie innemu. Jego dźwiękowa postać jest więc wtórna, ale zarazem konieczna, bo bez niej nie mogłoby ono stać się dostępne dla żyjącego w świecie człowieka. W słowach wypowiada się bycie.

Uzasadniony wydaje się teraz wniosek, że całe *Dasein* i jego świat są na wskroś przeniknięte językowością. Nie można wyobrazić sobie jestestwa, które nie mówi. Przy tym

[536] Zob. też fragment wykładu z przełomu 1929/30 r.: „z już ukształtowanych i kształtujących się znaczeń kształtuje się dopiero postać dźwiękowa (*Prägung des Lautes*)" (GA 29/30, 445).

nie jest to kontrfaktyczny osąd wykluczający z grona jestestw głuchoniemych. Każdy gest, każdy ruch jestestwa jest wymowny i niesie w sobie wypowiedziane znaczenie, niesie w sobie słowo. Choć jednostce może być odebrana zdolność wydawania dźwięków, nie może jej być odebrane słowo. „Ponieważ mowa jest konstytutywna dla bycia «tu oto» […], «jestestwo» zaś oznacza bycie-w-świecie, to jako mówiące bycie-w jestestwo już się było wypowiedziało" (BiC, 211; SuZ, 165). Jestestwo zawsze żyje już w jakimś języku, w którym się wypowiada, a to, w jakim języku wyrosło, decyduje o znaczeniowości, w której żyje. Język, wyrastając ze znaczeń, niesie je ze sobą i otwiera przed innymi. „Poprzez słowo odkrytość *Dasein* […] może zostać uczyniona jawną w ten sposób, że dzięki temu pewne nowe możliwości bycia *Dasein* zostają oswobodzone" (GA 20, 275)[537]. Wraz z rozumieniem słów otwierają się nowe możliwości, jestestwo staje się inne, dopełnia krąg swojej zrozumiałości. Ponieważ jednak język wyrasta dopiero na gruncie mowy, która stanowi jeden z egzystencjałów konstytuujących otwartość na bycie, sens całej rzeczywistości, w której żyjemy ma charakter językowy, bycie jest w zasadzie językowe. Nie ma nawet pojedynczego znaczenia, które byłoby pozbawione słowa. Wraz z wyznaczeniem przez mowę określonego znaczenia, rodzi się słowo i dlatego wszystko, co możemy napotkać skrywa wraz ze swoim znaczeniem właściwe mu słowo. „Żadne nasze zachowania (*Verhaltungen*) nie są pozbawione języka (*sprachlos*)"[538], wszystkie są już w nim zanurzone i z niego wypływają. Przy czym nie chodzi o to, że każde ludzkie zachowanie czy każda napotykana rzecz jest już nazwana, ale raczej o to, że wszystko, z czym się ontycznie spotykamy jest jako znaczące z góry możliwe do wypowiedzenia i zarazem jest wymowne dla innego[539]. Językowy charakter rzeczywistości sprawia, że jest ona dzielona z innymi w sposób, który jest niezależny od samego *Dasein*. Jego zrozumiałość staje się po prostu dostępna i otwarta dla innych, choć może ono sobie tego nie życzyć, a nawet niekiedy z pewnym powodzeniem to ukrywać. Skuteczne i celowe skrywanie tego, co otwarte niewiele tu zmienia, bowiem zrozumiałość, niezależnie od tego, jak bardzo będzie pilnowana, może i tak zostać odsłonięta przez innego. Wymusza to sama językowa natura rzeczywistości. Rzeczywistość przemawia do jestestwa i tylko w ten sposób pozwala mu się zrozumieć. Wszystko, co jest, już mówi.

---

[537] Fragment ten znakomicie koresponduje z Ricoeurowską interpretacją fenomenu rozumienia u Heideggera. Ricoeura interesuje jednak przede wszystkim rozumienie tekstu, co Heidegger zdaje się bagatelizować. Mimo to, podążając tropem Heideggerowskim rozważań, francuski filozof odnotowuje, że „rozumienie tekstu nie polega na tym, by znaleźć tkwiące w nim nieruchome znaczenie, lecz by odkryć możliwość bycia wskazaną przez tekst" (P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, przeł. P. Graff, w: *idem*, *Język, tekst, interpretacja*, przekład zbiorowy, PIW, Warszawa 1989, s. 211). Rozumienie ma otwierać na nowy sposób bycia, a nie ograniczać się do przekazania martwego znaczenia.

[538] F.W. v. Herrmann, *Subjekt…*, *op. cit.*, s. 168.

[539] Zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 132.

Tak silny nacisk na językowość człowieka, reprezentowaną w strukturze *Dasein* przez fenomen mowy, musi zrewidować obecny od początku w filozoficznej tradycji Zachodu prymat widzenia nad pozostałymi zmysłami. Heidegger pisze, że „związek mowy z rozumieniem i zrozumiałością uwydatnia się przez słyszenie, pewną egzystencjalną możliwość samej mowy" (BiC, 209; SuZ, 163). Nie chodzi tu tylko o fizjologicznie rozumianą zdolność do usłyszenia słów innego czy dźwięków napływających z otoczenia. Gdyby tak było, filozofia Heideggera byłaby narażona na zarzut dyskryminacji tych, których zdolności do odbierania dźwięków są upośledzone. I choć bez wątpienia osoby głuchonieme nie mogą partycypować w zrozumiałości w taki sposób, w jaki czynią to osoby posiadające w pełni rozwinięty i sprawny zmysł słuchu (dotyczy to też uszkodzenia innych zmysłów – zwłaszcza wzroku), nie oznacza to, że są one wykluczone ontologicznie ze zrozumiałości i słyszenia. „Fonetyczne mówienie (*Sprechen*) i akustyczne słyszenie są zgodnie z porządkiem bycia (*seinsmäßig*) ufundowane w mówieniu (*Reden*) i słyszeniu jako modi bycia bycia-w-świecie i współbycia" (GA 20, 366). Wykształcenie konkretnego zmysłu oraz zdolność do wydawania określonego dźwięku są pokłosiem struktury *Dasein*. Możemy mówić i słuchać kogoś nie dlatego, że w toku ewolucji wykształciły się w nas takie a nie inne organy, ale mogły się one wykształcić tylko dlatego, że domagało się tego samo bycie jestestwa. Heidegger ujmuje słyszenie jako sposób bycia, który ma fundamentalne znaczenie dla możliwości odnoszenia się do innych. W *Byciu i czasie* mówi nawet, że „słyszenie czegoś to egzystencjalne bycie otwartym (*Offensein*) jestestwa jako współbycia na innego" (BiC, 209; SuZ, 163), a w 1925 r. przyznaje, że „słyszenie przynależy do mowy jak współbycie do bycia-w-świecie" (GA 20, 368). Konsekwencje tych określeń sięgają daleko poza określenie relacji z innymi. Nie tylko otwiera się tu – jak poniżej zobaczymy – pole działania dla Się i jego wszechobecnego dyktatu, ale widoczny staje się też kolejny aspekt sensu jako istotowo przesyconego językowością. Bowiem najbliższe otoczenie słyszymy w ten sposób, że odbieramy znaczenia, a nie dźwiękowe zbitki. Chodzi tu właśnie o owo odbieranie znaczenia, które sprawia, że słyszymy również to, co widziane czy dotykane. Słowo słyszymy zawsze, gdy tylko rozumiemy byt w tym, czym on jest. Języka nie musimy odbierać dźwiękowo, by go słyszeć. W tym słyszeniu pobrzmiewa też zawsze głos innego. Ponieważ mowa wraz ze słyszeniem istotowo konstytuują bycie-w jako współbycie, przy innym jesteśmy zawsze i zawsze już słyszymy jego mowę (jako artykułowaną zrozumiałość) i odpowiadamy na nią. To struktura ontologiczna, która dopełnia obraz zrozumiałości jako zawsze już współdzielonej z innym. Ta zrozumiałość jest istotowo wymowna, a w jej przemawianiu zawsze wybrzmiewa głos innego.

Von Herrmann słusznie przyznaje, że „już w *Byciu i czasie* Heidegger myśli bycie jako bycie w horyzoncie istoty języka i odwrotnie, istotę języka w horyzoncie bycia jako bycia”[540]. Użyte przez Herrmanna „już” ma wskazywać na to, że sposób, w jaki pomyślany jest we wczesnej filozofii Heideggera język nie różni się zasadniczo od tego, który cechuje późniejszy namysł niemieckiego fenomenologa. Wiele przemawia za tym, że w tym późniejszym okresie Heidegger nie rezygnuje z ustaleń poczynionych w *Byciu i czasie,* ale uwydatnia je w ten sposób, że problematyka języka zostaje wysunięta na pierwszy plan. Jednak już na tym etapie swojego namysłu, który jest przedmiotem niniejszej pracy, Heidegger dobitnie pokazuje, że bycie nie da się pomyśleć bez języka, że ono samo udziela się tylko poprzez językowość, nigdy poza nią. Do *Bycia i czasu* można z powodzeniem dopisać słynne zdanie Heideggera z *Listu o humanizmie*, według którego „język jest domem bycia” (LH, 129; GA 9, 313)[541]. To w tym domu zamieszkuje zarówno bycie, jak i sam człowiek. To domostwo zapewnia przestrzeń dla zrozumiałości wszelkiego bytu i bycia. Poza nim bycie nie ma *znaczenia* (jeśli uwzględnimy cały ontologiczny ładunek, jaki zamknięty jest w tym słowie). Jednak jeszcze w *Byciu i czasie* na równi z mową stoi również rozumienie i trzecia ze struktur współkonstytuujących otwartość na bycie, położenie. Choć wszystkie trzy są przez Heideggera uznawane za równie źródłowe, w następnym paragrafie zobaczymy, że stosunek mowy wobec dwóch pozostałych jest trochę inny od tego, który łączy rozumienie i położenie. Nie można zapominać też o tym, że w *Byciu i czasie* priorytet przypada rozumieniu, którego ruch odpowiada za dynamikę bycia *Dasein*. Dopiero z biegiem lat projekt Heideggera zmieni swoją orientację i skupi się na wyjątkowej pozycji mowy, która zapewnia inną perspektywę dla pytania o człowieka i bycie.

Na koniec rozważań tego paragrafu zostanie poruszone jeszcze jedno zagadnienie, które pozwoli ukazać fenomen języka w filozofii Heideggera z perspektywy, która nie została dotąd wystarczająco wyraźnie zaznaczona. W wykładzie z przełomu 1923/24 r. autor *Bycia i czasu* przyznaje: „o ile język jest przyswojony tradycyjnie, a nie źródłowo, ten sam język, którego podstawową funkcją jest ukazywanie rzeczy, rzeczy właśnie *zakrywa*” (GA 17, 30). Poza niewątpliwym udziałem językowości w otwartości jestestwa na bycie, ma ona swój wkład w zamykaniu drogi, która do niej wiedzie. Z mechanizmem tym spotkaliśmy się już przy okazji omawiania współbycia i Się – ponieważ struktura zrozumiałości zawsze jest dzielona z innymi, sama zrozumiałość płynie przede wszystkich od nich i to właśnie oni zasadniczo kształtują sens

[540] F.W. v. Herrmann, *Subjekt…*, *op. cit.*, s. 169.

[541] Przekład nieznacznie zmieniony. Józef Tischner tłumaczy występujące w oryginale *Sprache* jako „mowa”. Pozostaję tu wierny lekcji przyjętej w tej pracy. Nadmienić jednak trzeba, że późny Heidegger zarzuca rozdział na mowę i język – mówiąc tu o „języku” nie ma na myśli ani całokształtu słów, ani też istotowej struktury *Dasein,* ale raczej to, co od początku określamy jako językowość człowieka.

rzeczywistości, w której jestestwo żyje. A ponieważ współbycie zostało wyżej odsłonięte w swoim istotowym związku z mową, oczywiste jest, że to ona musi w sobie znaleźć miejsce dla Się. Dlatego Heidegger wprost przyznaje, że „*właściwym nośnikiem tego Się jest język*" (GA 18, 64). Się włada przy pomocy języka, który wyrwany jest ze swojej źródłowości i dba o to, by utrzymać *Dasein* na powierzchni zrozumiałości. Słowo jest w ten sposób blokowane, powstrzymywane przed otwarciem na leżące u jego podstawy posłanie bycia. Dzieje się tak dlatego, że mowa z konieczności wydana jest na świat. „Raz wypowiedziane, słowo należy do każdego i nie ma gwarancji, że wraz z powtórzeniem jest ponownie spełniane (*ist nachvollzogen*) źródłowe rozumienie" (GA 20, 375). Wraz z posługiwaniem się słowem, zaciera się zrozumiałość, którą niesie ono ze sobą. W swojej ontycznej postaci słowo jest już oderwane od mówienia[542] i dynamikę otwartości, która pozwoliła mu się narodzić, pozostawia za sobą daleko w tyle. Ponieważ staje się ono własnością każdego, nie należy do nikogo, co oznacza, że trafia do repertuaru Się. W ten sposób słowa zostają wykorzenione, wycierają się i konieczne jest podjęcie wysiłku, by dotrzeć do leżącej u ich podstaw źródłowości. Za każdym wypowiedzianym słowem kryje się zarówno ta źródłowość, jak i niebezpieczeństwo zapomnienia o niej i popadnięcia we władanie Się. Sprawne posługiwanie słowami wcale nie musi prowadzić do większej zrozumiałości świata, ale wręcz przeciwnie, sprowadzać może wszelki sens do banału i frazesu[543]. Słowom nie można ufać, ale zarazem trzeba pamiętać, że rozpościerają jedyną przestrzeń, która umożliwia dotarcie do skrywanego sensu. Dlatego, choć „do istoty języka i znaczeń należy bycie niekonsekwentnym" (GA 29/30, 346), jesteśmy nań zdani i absurdem byłoby próbować z nich zrezygnować. Zadanie człowieka polega z jednej strony na tym, by za językiem podążać, dać mu się wieść po meandrach znaczeń, które w sobie skrywa, a z drugiej na tym, by słowa czerpać ze źródła i dbać o to, by prowadziły do otwartości, a nie czyniły słuchających zależnymi i podległymi jedynej słusznej prawdzie[544].

Analizy niniejszego paragrafu rozpoczęły się od pytania o relację zachodzącą między wykładnią i wypowiedzią. Pokazaliśmy, że ta druga jest pochodną pierwszej, na co wskazuje przede wszystkim źródłowość momentów wykładni, które na poziomie wypowiedzi znajdują

---

[542] *Ibidem*, s. 146.

[543] Zob. T. Carman, *Must We Be Inauthentic?*, w: M. Wrathall, J. Malpas (ed.), *Heidegger, Authenticity…*, *op. cit.*, s. 21.

[544] W niniejszych rozważaniach zupełnie pomijam kwestię prawdy, choć – co Heidegger wielokrotnie podkreśla i co nierzadko stanowi punkt wyjścia jego rozważań nad językowością człowieka – to przecież język (a konkretnie zdanie) jest często utożsamiany z miejscem prawdy. Ponieważ jednak dla autora *Bycia i czasu* pojęcie prawdy jako zgodności tego, co pomyślane (lub wypowiedziane) z rzeczywistością jest wtórne wobec pierwotnej otwartości na bycie, zdanie nie może funkcjonować jako właściwe dla prawdy miejsce, ale raczej odwrotnie, to prawda będzie miejscem, z którego może wyrastać zdanie. Dlatego mowa jako współkonstytuująca otwartość współkonstytuuje również prawdę, a język z tej prawdy dopiero wyrasta, dając z jednej strony do niej dostęp, z drugiej umożliwiając jej zakrycie.

tylko odbicie. Zachodzący między nimi stosunek nie mógł jednak dać zadowalających odpowiedzi na pytanie o rolę, jaką pełni językowość w realizacji konstytucji otwartości jestestwa na bycie – zwłaszcza, że bliższa analiza pokazała, że to, co Heidegger nazywa wypowiedzią i co stanowi pewien kontrast dla wykładni powszedniego zatroskania, wcale nie wyczerpuje znaczenia językowych wypowiedzi, a prawdopodobnie stanowi tylko skrajny przypadek samej wykładni. Tym samym pierwsza połowa rozważań tego paragrafu skupiona była w zasadzie na badaniu rozumienia i fenomenów na nim opartych. Mimo wszystko uzyskane wyniki pozwoliły nam uzmysłowić sobie, jak blisko związane jest samo to rozumienie z ludzką językowością i poprowadziły do badania tej ostatniej w innej optyce. Co od początku rzuciło się w oczy, to dokonane przez Heideggera odróżnienie języka od mowy. Język okazał się wypowiedzonością mowy, jej wydaniem na świat, a ona sama – najbardziej pierwotnym i źródłowym artykułowaniem zrozumiałości. To właśnie mowa odpowiada za wyodrębnianie znaczeń, które później mogą zostać opracowane przez wykładnię. Stanowi ona konieczny horyzont działania wykładni, które okazuje się tym samym pochodne tak wobec rozumienia, jak wobec mowy. Ponieważ według Heideggera mowa współkonstytuuje otwartość jestestwa na bycie, jej wkład daje o sobie znać w strukturze konstytucji sensu rzeczywistości, który to sens odsłania się teraz w swoim fundamentalnie językowym charakterze. Wszelki byt, a przede wszystkim wszelkie bycie okazuje się wymowne – zawsze przemawiają one bowiem do tego, kto rozumie. Oczywiście bycie nie może tego robić niezależnie od człowieka, można nawet powiedzieć, że dokonuje tego poprzez niego, dając mu dom, który wspólnie mogą zamieszkiwać. Tym domem jest ludzka językowość. Ma ona chronić bycie i pozwalać mu wyjawiać byt, który określa. Widzieliśmy też, że wymiar języka leży u podstaw współbycia, co sprawia, że znaczenia zawsze są już dzielone z innymi. Dlatego domostwo bycia nigdy nie jest moim własnym domostwem, ale zawsze naszym, wspólnie zamieszkiwanym z innym. Ma to istotne znaczenie dla dwuznacznej roli językowości, która nie tylko bycie i byt odsłania, ale także je zakrywa. W ten sposób wpisuje się ona w obecną praktycznie na każdym etapie wczesnej myśli Heideggera ambiwalencję źródłowego i nieźródłowego przyswajania bycia, ambiwalencję, która – dodajmy – pochodzi z samego bycia. Do tej pory nie udało się jeszcze rozstrzygnąć kwestii relacji między rozumieniem i mową, choć pojawiły się już pewne wskazówki, które pomogą ten problem rozwiązać. Stanie się to możliwe dopiero w następnym paragrafie, gdzie zostanie omówiony trzeci z momentów współkonstytuujących otwartość „tu oto" – położenie. Musimy podążyć jego śladem, by otwartość *Dasein* na bycie odsłoniła się w swojej pełni.

§ 12 Położenie projektu

Celem stojącym przed ostatnim paragrafem tego rozdziału będzie nie tylko analiza trzeciego z fenomenów współkonstytuujących otwartość jestestwa, ale również określenie całej struktury otwartości na bycie w horyzoncie dotychczas omówionych sposobów bycia. Egzystencjał nazywany tu położeniem ukaże się w pełni na tle tego, co w codziennym życiu znamy jako nastrój. Zamierzeniem Heideggera nie będzie jednak apologia uczuciowości czy szeroko pojętej afektywności, zagrożonych przez chłodne spojrzenie logiki. Innymi słowy, nie będzie tu chodziło o romantyczny spór wiary i czucia ze szkiełkiem i okiem, lecz raczej o ontologiczną strukturę, bez której nie byłaby możliwa ani jawność bytu, ani otwartość bycia. Położenie wskazywać będzie przede wszystkim na to, że bycie zawsze jest już dla jestestwa dostępne i że zawsze zostało ono już jakoś przez nie przyswojone. W ten sposób fenomen ten odsłoni się jako fundator koła rozumienia i sensowności, gwarantujący *Dasein* nieuniknioną zależność od tego, na co zostało ono wydane, a jednocześnie uniemożliwiający jestestwu wyrwanie się z tego koła i rozpoczęcie konstruowania projektu na własnych zasadach, w oparciu o podstawy, które samo mogłoby położyć. Wspomniany tu charakter wydania zostanie dalej dookreślony jako rzucenie jestestwa w to, na co jest ono wydane – czyli w samo „tu oto", w świat oraz w byt. Pozwoli to odsłonić fundamentalną skończoność jestestwa oraz jego projektu, które choć do tej pory były wielokrotnie podkreślane, nie zostały jeszcze wystarczająco przybliżone. Zwieńczeniem tej części dociekań będzie odsłonięcie otwartości jako ukonstytuowanej przez współprzynależność rozumienia, położenia oraz (w nieco innym sensie) mowy.

Jak zwykle, pierwszy trop fenomenologicznych badań Heideggera prowadzi do sfery ontycznej: „to, co *ontologicznie* wskazujemy terminem «położenie», jest *ontycznie* najbardziej znane i najbardziej powszednie: nastrój, bycie nastrojonym" (BiC, 172; SuZ, 134). Autor *Bycia i czasu*, zwracając się w stronę ludzkich nastrojów, nie bada ich jako zjawisk psychicznych, ale raczej jako specyficzne możliwości otwierania świata i przyznawania dostępu do bycia i bytu. Charakteryzującemu je otwieraniu zostaje przyznany bezpośredni priorytet wobec zdolności kognitywnych: „możliwości otwierania przez poznawanie są zbyt małe w porównaniu do źródłowego otwierania przez nastroje, w których jestestwo staje wobec swojego bycia jako «tu oto»" (BiC, 172–173; SuZ, 134). Przypadające poznaniu otwieranie ogranicza się do strony przedmiotowej; nie jest w stanie otworzyć dostępu do bycia, ponieważ to, co poznawane jest odsłaniane jako obecne, ewentualnie zasłaniane przez coś obecnego. Odwołując się do nastrojów, niemiecki fenomenolog nie tylko pokazuje, że jest możliwy inny dostęp do

rzeczywistości od tego, który oferuje poznawanie, ale że dostęp poznawczy wcale nie jest źródłowy. Nastrój ma jestestwu zapewnić dostęp do jego własnego bycia. Nie oznacza to, że *Dasein* jako nastrojone będzie mogło świadomie sięgać do bycia (choć dzięki nastrojowi również taką możliwość zyskuje), ale raczej to, że bycie już w jakiś sposób opanowało *Dasein*, udzieliło mu się, a w nastroju staje się widoczne, jak jestestwo radzi sobie z tym opanowaniem. „Nastrój ujawnia, «jak komuś jest». Przez to, «jak komuś jest», bycie nastrojonym wprowadza bycie w jego «tu oto»" (BiC, 173; SuZ, 134). Nastrój stawia przed jestestwem samo to jestestwo w jego obciążeniu własnym byciem. Jako nastrojone, *Dasein* wie, w jaki sposób ma samo siebie, czyli jak się *ma*, jak się *miewa*[545], jakie jest jego *samopoczucie*. Te wszystkie zwroty wyrażają opisywane przez Heideggera bycie nastrojonym, w którym *Dasein* ma jakoś samo siebie i potrafi się do tego „mienia" odnieść. Ma ono bowiem tutaj poczucie samego siebie jako zależnego w określony sposób od bycia, co umożliwia określoną reakcję na byt, na który również pada światło nastroju.

Ten aspekt należy teraz podkreślić – ponieważ nastrój dotyczy tego, jak *się ma* człowiek w obliczu bycia, rzutuje to na cały świat, w którym żyje i byt, który jest w nim napotykany. Nie oznacza to, że ów świat czy ujawniony w nim byt powinny być traktowane jako przedmioty nastroju. Wielu komentatorów słusznie podkreśla, że nastrój nie ma charakteru przedmiotowego czy intencjonalnego[546]. Nie można wskazać żadnego przedmiotu, ku któremu nastrojowość mogłaby się kierować – nie będzie to ani bycie, ani *Dasein*, ani świat, ani byt z wnętrza świata. Mimo to, żadne intencjonalne odniesienie nie jest niezależne od nastrojowości, bowiem „jestestwo zawsze jest już nastrojone" (BiC, 172; SuZ, 134). Nawet to, co pozornie może się wydawać brakiem nastroju jest tylko pewną jego formą, bowiem jeden nastrój można wyłączyć tylko przez aktywację innego. W zależności od tego, jak jest nastrojone jestestwo, takie możliwości odnoszenia do bytu zostają przed nim otwarte – tylko wtedy, gdy człowiek jest zalękniony, napotyka coś, co wzbudza lęk. Nie chodzi przy tym o to, że pies sąsiada wystraszy nas tylko wtedy, gdy przed napotkaniem go zostaniemy opanowani przez lęk. Raczej chodzi o to, że nie moglibyśmy się go bać, gdybyśmy nie byli zdolni do obudzenia w sobie lęku. W pewnym sensie można tu mówić o nastrajaniu podobnym do tego, z którym spotykamy się przy dostrajaniu radia lub instrumentu. Określoną stację możemy odbierać tylko wtedy, gdy zostanie ustawiona właściwa częstotliwość odbioru, czyli wtedy, gdy radio zostanie dostrojone.

[545] Propozycję tłumaczenia *Befindlichkeit* jako „miewania się" wysuwa Rymkiewicz (zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 106). W polskim przekładzie słowo to jest oddane przez „położenie", czego zwykle się trzymam. Propozycja Rymkiewicza wydaje mi się trafniejsza dla określenia ontycznego nastroju.
[546] Zob. *Ibidem*, s. 107, E. Tugendhat, *Heideggera pytanie o bycie*, przeł. J. Sidorek, w: *idem*, *Bycie…*, *op. cit.*, s. 140.

Również instrument wydaje czysty i oczekiwany dźwięk tylko wtedy, gdy jest odpowiednio nastrojony. Oczywiście jestestwa nie można nastroić tak, jak radia, nie ma ani takiej gałki, za pomocą której można zmienić mu stację, ani takiej, która by mogła wyłączyć odbieranie fal. Ma ono oczywiście pewną władzę nad nastrojem, ale nigdy bezwarunkową i może ją zdobyć tylko, gdy powiedzie mu się zastąpienie jednego nastroju przez wzbudzenie innego. Najczęściej to jednak nastrój nami rządzi, jak powie Heidegger „opada nas. Nie przybywa ani «z zewnątrz», ani «od wewnątrz», lecz powstaje z samego bycia-w-świecie jako pewna jego odmiana" (BiC, 175; SuZ, 136). Sam nastrój budzi się w człowieku i wyraża to, w jaki sposób odnajduje się on w świecie. Odpowiednio do niego, jednostka postrzega wtedy świat jako źródło zagrożenia, radości, cierpienia czy przyjemności. Władza człowieka jest tutaj raczej złudna i sprowadza się do podejmowania prób takiego zajęcia miejsca w świecie, które pozwala na to, by naszedł go inny nastrój.

Możemy teraz zapytać o położenie, które ma stanowić ontologiczny opis nastroju. Punktem wyjścia niech będzie analiza samego niemieckiego terminu, który w polskim przekładzie został oddany właśnie jako „położenie", co do dzisiaj wzbudza pewne kontrowersje. *Befindlichkeit* słownikowo oznacza po prostu „nastrój". To rzeczownik pochodzący od czasownika *befinden*[547], który w swojej stronie zwrotnej (*sich befinden*) oznacza tyle, co „znajdować się". Tak samo, jak możemy znajdować się w gmachu hotelu, tak też możemy znajdować się w trudnej sytuacji i oba te przypadki można wyrazić przy pomocy *sich befinden*. Oba przykłady pozwalają też na wyróżnienie dwóch znaczeń, które nieznacznie zmieniają wydźwięk całego zdania. Z jednej strony można w obu zdaniach zastąpić „znajdować się" przez „jest" – będziemy wtedy mówić o byciu w gmachu i byciu w określonej sytuacji. Ponieważ chodzi o byt o charakterze *Dasein*, oba zdania będą wyrażać zamieszkiwanie najbliższego świata otoczenia, uwikłanie w otaczającą człowieka rzeczywistość. Z drugiej strony „znajdowanie się" daje też sposobność podkreślenia tego, że ktoś odkrył swoje położenie w danym miejscu, innymi słowy, odnalazł się we własnym świecie czy też znalazł siebie takim czy innym. Znaczenie to wydaje się kluczowe dla omawianego terminu, co potwierdzają również jego niemedialne zastosowania – *befinden* tłumaczone jest bowiem zwykle jako „uznawać za" czy „uważać za", które bez problemu dadzą się po polsku wyrazić przy pomocy niezbyt już dziś aktualnego zwrotu „znajdować kogoś/coś takim albo innym". Heidegger pokazuje, że właśnie to znaczenie jest kluczowe, przyznając, że „*Dasein* z natury *znajduje się* zawsze we wszystkich swoich sposobach bycia, ponieważ samo *Dasein* dla niego samego jest

[547] Warto wspomnieć, że w języku niemieckim istnieje też rzeczownik *Befinden*, oznaczający „samopoczucie" czy wspomniane już wyżej „miewanie się".

odkryte" (GA 20, 352). Innymi słowy, jestestwo zawsze znajduje samo siebie już w swoim byciu, czyli znajduje siebie będącym w taki czy inny sposób. Oddawanie *Befindlichkeit* przez „położenie" wskazuje na to, *Dasein* odkrywa siebie właśnie jako znajdujące się w określonym położeniu, czyli znajduje siebie tak a tak położonym. O tyle też propozycja ta ma swoje racje. Nie można jednak marginalizować tego, że „znajdowanie się", czyli kluczowe znaczenie stojące za omawianym terminem, jest zupełnie nieobecne w polskim słowie. Nie proponując w tym miejscu żadnych innych, sztucznie brzmiących terminów i podkreślając niedoskonałość tego, który wszedł do obiegu, pozostaję przy tym, które zaproponował tłumacz *Bycia i czasu*.

Heidegger podaje trzy ontologiczne określniki położenia. Według pierwszego z nich, „*położenie otwiera jestestwo w jego rzuceniu, zrazu i zwykle w sposób umykającego odwrotu*" (BiC, 175; SuZ, 136). Pojawiają się tutaj dwa istotne wątki, które należy omówić: (1) rzucenie oraz (2) takie otwieranie *Dasein*, które ma się cechować umykaniem przed tym, co samo otwiera. Zacznijmy od pierwszego wątku. Już przy omawianiu ontycznie rozumianego nastroju Heidegger wskazuje na to, że „nawet w najbardziej obojętnej i nieszkodliwej powszedniości bycie jestestwa może się wyrwać jako nagie «że jest i ma być». Ukazuje się [wtedy – M.W.] czyste «że jest»; «skąd» i «dokąd» pozostają w mroku" (BiC, 173; SuZ, 134). Ponieważ nastrój ujawnia, jak komuś *jest* w jego byciu, w każdej chwili może dojść do sytuacji, w której na pierwszy plan wysunie się samo to, *że* jestestwo jest. W obliczu owego czystego „że", które spada na *Dasein* wraz z jego byciem, nie ma mowy o ujawnieniu jego źródła czy celu. Taki nastrój po prostu konfrontuje *Dasein* z nim samym, odsłania samo jego bycie, za którym nie kryje się nic poza tym, że się ono udzieliło. Nic nie można powiedzieć o tym, kto lub co powierzyło je jestestwu, ani o tym, kiedy i jak je odbierze. Wszelkie próby wskazania źródła czy ostatecznego celu bycia *Dasein* są tylko formami zasłonięcia niewiadomej stojącej za „skąd" i „dokąd" jego „że". Owo „że" nie ma nic wspólnego z obecnością czy poręcznością, nie jest to bowiem „że" bytu teoretycznego, nie jest to też „że" narzędzia, ale specyficzne „że" samego *Dasein*. Bowiem „nastrój przywodzi jestestwo przed «że» jego «tu oto», jako które tkwi ono naprzeciw z nieubłaganą zagadkowością" (BiC, 174; SuZ, 136)[548]. *Dasein* zostaje postawione przed własnym „tu oto", przed sobą samym jako „tu oto" wszelkiego bycia, co wcale nie zapewnia mu jasności spojrzenia, ale wręcz przeciwnie, konfrontuje go z niesioną w sobie zagadką czy tajemnicą. Heidegger nie zamierza tej zagadki rozwiązywać, a wszystkie próby jej rozwiązania kwalifikuje jako zasłonę, którą jestestwo opuszcza na niewiadome, jakimi są „skąd" i „dokąd" jego bycia. Tajemnica nie oznacza czegoś, co należy wywieść na

[548] Przekład zmodyfikowany.

światło dzienne i pozbawić nimbu zagadkowości czy irracjonalności. Sama nie jest też ona niczym irracjonalnym, lecz ma znaczenie ontologiczne – stanowi odmowę, którą niesie w sobie bycie, odmowę zajrzenia poza bycie, by jasno ujrzeć jego źródło. Owo „że", które ujawnia się w położeniu, pozostawiając swoje „skąd" i „dokąd" w mroku, ujawnia się tym samym wraz z nimi jako zasłoniętymi. Dlatego właśnie rzuca się jego „nagość" i zagadkowość, prowokując tym samym dociekania, które albo nigdy nie osiągają swego celu, albo zatrzymują się na pozornych odpowiedziach i osiadają na złudnej pewności. Heidegger odrzuca obie drogi, skłaniając się ku temu, by myśleć owo „skąd" i „dokąd" takimi, jakimi są. Chcąc odpowiedzieć byciu zgodnie z tym, jak ono się w położeniu czy nastroju ujawnia, trzeba je przyjąć w jego nieubłaganej zagadkowości, tajemniczości i odmowie[549]. W ten sposób docieramy do otwieranego w położeniu rzucenia.

Heidegger wyraża to tymi słowami: „ów zasłonięty w swym «skąd» i «dokąd», lecz w sobie samym tym bardziej w niezasłonięty sposób otwarty charakter bycia jestestwa, owo «że ono jest» nazywamy *rzuceniem* tego bytu w jego «tu oto», tak mianowicie, że jako bycie-w-świecie jest on «tu oto»" (BiC, 173; SuZ, 135). Rzucenie odsłania się właśnie jako „że" zasłonięte w swoim „skąd" i „dokąd", jako *fakt* (wyprowadzony raczej z faktyczności niż faktualności) bycia *Dasein*. Niemiecki fenomenolog określa je również jako wydanie czy też powierzenie (od niem. *Überantwortung*), bowiem rzucenie jestestwa oznacza, że zostało już ono przekazane swojemu własnemu byciu. Jak słusznie podkreśla Ernst Tugendhat, nie chodzi tu wcale o to, że *Dasein* miałoby być „kiedyś przesunięte z jakiegoś innego obszaru w bycie-w-świecie"[550]. Rzucenie nie tai miejsca, z którego *Dasein* przybyło i do którego mogłoby zmierzać. Jako rzucone, jestestwo jest wydane na swoje „tu oto" i samodzielnie nie może tego zmienić. Jest ono ontologicznie zależne od bycia, które mu się udzieliło i które w każdej chwili może od jestestwa odstąpić. Nie można powiedzieć, że jestestwo zostało rzucone w bycie dawno temu, jednorazowo przy przyjściu na świat[551], a teraz musi sobie z tym radzić. Jestestwo jest zawsze w swoje „tu oto" rzucane, ponieważ bycie stale mu się powierza, a ono nie może odmówić uczestnictwa w tym co otrzymuje. Dlatego właśnie rzucenie jest świadectwem fundamentalnej zależności i skończoności jestestwa. Wrócimy jeszcze do tego w dalszej części tego paragrafu, a teraz zaznaczymy jeszcze jedną rzecz. Tłumaczony jako „rzucenie", niemiecki termin *Geworfenheit* jest rzeczownikiem zbudowanym z imiesłowu czasu przeszłego *geworfen*, który można oddać jako „rzucony". Z tego powodu *Geworfenheit* oznacza dosłownie po prostu

[549] Wątki te będą przez Heideggera rozwijane przede wszystkim na późniejszym etapie jego namysłu.
[550] E. Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff…*, *op. cit.*, s. 301.
[551] Zwraca na to uwagę W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 102.

„rzuconość", co rzeczywiście mogłoby sugerować, że rzucenie miało miejsce w przeszłości i wskazuje na jakieś dawne wydarzenie. Jednak używając takiego terminu, Heidegger podkreśla raczej coś innego. Jako rzucona w „tu oto", każda aktywność jestestwa (obojętnie, czy rozumiana ontycznie, czy ontologicznie), jest możliwa tylko dlatego, że jestestwo *już* jest jako swoje „tu oto". Chodzi właśnie o owo „już", które jest wyrazem tego, że *Dasein* ma *już* swoje bycie, że ono się *już* mu udzieliło[552], że – innymi słowy – dało mu możliwość, by ono było.

Przechodząc do analizy tego momentu omawianego określnika położenia, który Heidegger nazwał umykającym odwrotem, zapytamy na początku o ten jego charakter, który decyduje o tym, że jestestwo znajduje w położeniu samo siebie. Jest to jeden z najważniejszych aspektów położenia, o czym może świadczyć przeprowadzona wcześniej analiza ontycznie rozumianych nastrojów oraz filologiczne omówienie terminu *Befindlichkeit*. Heidegger ujmuje to w ten sposób:

> Byt o charakterze jestestwa jest swym „tu oto" w taki sposób, że – wyraźnie lub nie – znajduje się w swym rzuceniu. W położeniu jestestwo zawsze jest już przywiedzione przed samo siebie, odnalazło już siebie, i to nie w sensie zastawania-siebie przez spostrzeżenie, lecz jako nastrojone znajdowanie się. Jako byt, który jest przekazany swemu byciu, pozostaje on też przekazany temu, że zawsze musi już siebie znajdować […] (BiC, 174; SuZ, 135)[553].

Jako położone, *Dasein* uzyskuje dostęp do samego siebie jako rzuconego. Położenie gwarantuje jestestwu ontologiczne otwarcie na własne bycie, które z uwagi na specyfikę bycia tego bytu, jest też zawsze otwarciem na bycie w ogóle. Z tego powodu *Dasein* może zostać ujawnione w swojej podległości względem samego bycia. To ujawnianie, jak podkreśla Heidegger, nie polega na spostrzeżeniu siebie jako konkretnego bytu, ale na dostrojeniu *Dasein* do własnego bycia w ten sposób, że staje się ono dlań dostępne, że zawsze pozostaje już w jego zasięgu. Nawet jeśli bycie to pozostaje skryte przed świadomością, i tak ontologicznie jest już otwarte, i w każdej chwili uwaga może się do niego zwrócić. Możliwość uświadomienia nie jest tu

---

[552] I choć trzeba podkreślić, że owo „już" zostanie przez Heideggera połączone z tym wymiarem czasowości, którą nazywa byłością, nie powinno być łączone z przeszłością rozumianą jako „to, czego już nie ma", bowiem byłość należy do „jest" *Dasein* i odsyła do tego, co jestestwo zawsze ze sobą *już* niesie, a nie do sfery minionych wydarzeń.

[553] Przekład zmieniony. Przede wszystkim inaczej tłumaczę tu *Sich-vor-finden*, które Baran oddaje jako „odnajdywanie siebie", oraz *Sichbefinden*, przekładane jako „samopoczucie". W pierwszym wypadku wybieram „zastawanie-siebie", w drugim „znajdowanie się". Choć pierwsza fraza zachowuje w tłumaczeniu Barana związek z obecnym w oryginale *finden* („znaleźć"), to dokonuje się to kosztem zupełnego zagubienia tego rdzenia w przekładzie drugiego wyrażenia (choć użyte czasownikowo w pierwszym zdaniu przytoczonego fragmentu zostaje ono przez Barana oddane jako „znajduje się"). Heidegger podkreśla wprawdzie, że w *vorfinden* („zastawać") brzmi już owo *finden* (*vorfinden* dosłownie można oddać jako „uprzednio znajdować"), jednak daje też do zrozumienia, że „znajdowanie się", o którym on mówi (*Sichbefinden*) jest czymś zupełnie innym od owego *vorfinden*. Właśnie dlatego dopuszczalne wydaje się ominięcie w tłumaczeniu związku *vorfinden* ze „znajdowaniem", jeśli jego uwypuklenie ma za sobą pociągać zapoznanie „znajdowania" brzmiącego w *befinden*. To ostatnie wydaje się absolutnie kluczowe dla znaczenia, które Heidegger odsłania w omawianym fenomenie.

jednak kluczowa, znacznie ważniejsze jest to, że tylko dzięki owej wrażliwości na bycie, bycie jestestwa, któremu w nim samym chodzi przecież o samo to bycie, będzie mogło się do tego bycia odnosić.

W ostatnim zdaniu przywołanego cytatu autor *Bycia i czasu* podkreśla jeszcze jedną, niezwykle istotną rzecz. W położeniu ujawniane jest *Dasein* w swoim rzuceniu w bycie, czyli w swoim powierzeniu, przekazaniu byciu, z którego nie może ono zrezygnować. Ponieważ jestestwo jest na bycie zdane i od jego udzielenia zależne, również samo położenie, czyli ujawnienie tej zależności zawdzięczane jest byciu. Dlatego jako rzucone, jestestwo zawsze już się było znalazło w swoim rzuceniu. W położeniu nie tylko ujawnia ono własne rzucenie, ale również rzucenie w położenie, w to, że musi samo siebie znajdować jako rzucone w „tu oto". Spotykamy się tu z wyrazem ruchu bycia, który opisaliśmy już w § 5, gdzie analizowaliśmy stosunek *Dasein* i otwartości samego bycia. Otwarte przez położenie, rzucenie ukazuje absolutną zależność bycia *Dasein* od przesłania samego bycia. To bycie domaga się ujawnienia i dlatego wypływa „tu oto", wymuszając niejako narodziny *Dasein* i przeznaczając mu określone bycie, które w pewnym sensie stoi na straży bycia w ogóle. Nie oznacza to oczywiście, że jestestwo zdobywa tu jakąkolwiek władzę nad byciem, ale raczej, że zostaje mu przydzielone zadanie dbania o otwartość bycia. Wraz z tak zakreśloną misją udzielone mu jest odpowiednie bycie, które zapewnia narzędzia pozwalające na jej realizację. Nie świadczy to jeszcze o tym, że jestestwo będzie we właściwy sposób odpowiadało na wezwanie do realizacji tego zadania, a jedynie o tym, że wezwanie to cały czas do niego płynie, a ono ma możliwość, by na nie właściwie odpowiedzieć. Najczęściej jednak tego w ten sposób nie robi, co pokazuje przyznanie, że otwartość rzucenia w położeniu zwykle przybiera postać umykającego odwrotu.

Ponieważ jestestwo jest bytem łączącym sferę ontologiczną z ontyczną i jako uwikłane w świat ciąży z jednej strony ku udzielanemu mu byciu, a z drugiej ku bytowi ze świata, zawsze jest rozdarte i stale musi przedzierać się przez byt ku byciu. Zarazem każde takie przekraczanie sfery ontycznej – jak to już wielokrotnie widzieliśmy – dokonuje się tylko po to, by odkryć byt. Dlatego w stanowiącym istotę położenia znajdowaniu siebie Heidegger dostrzega „znalezienie wynikłe nie tyle z bezpośredniego poszukiwania, ile raczej z ucieczki. Nastrój – jak kontynuuje autor *Bycia i czasu* – nie otwiera w sposób spoglądania na rzucenie, lecz jako nawrót i odwrót" (BiC, 174; SuZ, 135)[554]. W pierwszej chwili może nam przysporzyć pewnych trudności unaocznienie sobie tego, co oznacza, że *Dasein* zwykle znajduje siebie w następstwie ucieczki. Zaznaczmy jednak, że nie chodzi tu o ucieczkę przed czymś, co nie jest jestestwem, ale o

[554] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

ucieczkę jestestwa przed sobą. Pojawia się tu figura, z którą – zwłaszcza w kolejnym rozdziale – zetkniemy się jeszcze wiele razy. Każda ucieczka musi przecież mieć już jakiś dostęp do tego, przed czym ucieka, a zatem wszelki odwrót, za pomocą którego nastrój próbuje zasłonić ujawniony ciężar bycia *Dasein*, będzie też nawrotem ku samemu temu ciężarowi, ponieważ jestestwo nie dysponuje żadnym horyzontem, w którym byłoby tego ciężaru pozbawione. Stąd, gdy tylko odwrót od ciążącego rzucenia odkrywa, że nadal zmierza ku temu, co ciążące, dostrzega w sobie nawrót i ponownie próbuje odwrotu. Zatem nastrój nie stawia zwykle człowieka przed rzuceniem w ten sposób, że skłania go do konfrontacji z jego tajemnicą (choć i taka możliwość istnieje i również ona uwikłana jest w opisaną współprzynależność odwrotu i nawrotu). Raczej daje on wyraz grze nawracania ku rzuceniu i odwracania od niego. Heidegger musi jednocześnie przyznać, że „odwrót jest tym, czym jest, zawsze w postaci położenia" (BiC, 174; SuZ, 135), ponieważ położenie zawsze już postawiło *Dasein* przed jego rzuceniem w „tu oto", a nastrój wyrasta właśnie na gruncie otwartości na to rzucenie. Z tego powodu ontyczny nastrój nie może zamknąć dostępu otwartego przez położenie, lecz zdany jest na próby zasłonięcia *resp*. odsłonięcia owej otwartości. W tym momencie wyczerpuje się niejako formuła pierwszego określnika nastroju, zgodnie z którą – przypomnijmy – „*położenie otwiera jestestwo w jego rzuceniu, zrazu i zwykle w sposób umykającego odwrotu*" (BiC, 175; SuZ, 136). Jest to pierwsze i zarazem najistotniejsze określenie omawianego fenomenu. Dwa kolejne stanowią raczej konsekwencje wyprowadzone z tego, którego analizę możemy teraz uznać za zakończoną.

Według drugiej istotowej charakterystyki położenia „jest ono egzystencjalnym podstawowym rodzajem *równie źródłowej otwartości* świata, współjestestwa i egzystencji, jako że ta z istoty sama jest byciem-w-świecie" (BiC, 176; SuZ, 137)[555]. W określeniu tym Heidegger przenosi tylko (i aż) akcent z otwartości „tu oto" na otwartość całego bycia-w-świecie. Innymi słowy, położenie odsłania się teraz jako ten charakter bycia, który daje dostęp nie tylko do rzucenia w „tu oto", ale do zrozumiałości bycia, które udziela się w „tu oto". Dostęp ten winien być zarazem odczytywany jedynie jako następstwo podstawowego otwarcia dostępu do „tu oto". Pamiętamy przecież, co zostało powiedziane o projekcie bycia jako projekcie świata. Bycie udziela się zawsze tylko już na gruncie zrozumiałości, a więc jako zaprojektowane i prowadzące do bytu. Położenie czyni nas wrażliwym na świat, innymi słowy, umożliwia to, że jestestwo zawsze jest *już* w świecie, ponieważ świat, jako zrozumiane i przyswojone bycie, z którego wypływają dalsze możliwości *Dasein*, zawsze jest już tym, w

[555] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

czym nastrojone jestestwo żyje i rozumie siebie. Nie dziwi również to, że Heidegger mówi tu o równie źródłowej otwartości własnej egzystencji jestestwa i innego jako współjestestwa. Bycie *Dasein* stanowi przecież fundujące jedność organizacyjne centrum świata, jego „ze względu na", a bycie innego zrozumiałość świata współkonstytuuje, przez co zwykle decyduje również o tym, jak samo *Dasein* świat zrozumiało. Ponieważ wszelki byt może być tylko w horyzoncie świata, otwarcie dostępu do bycia-w-świecie jest otwarciem dostępu do bycia wszelkiego bytu. To otwarcie stanowi jądro drugiego określnika położenia.

Trzeci charakter położenia charakteryzuje Heidegger tymi słowami:

> Dotknięcie nieprzydatnością, oporem, zagrożeniem ze strony czegoś poręcznego staje się jednak możliwe ontologicznie tylko tak, że bycie-w jako takie będzie już z góry egzystencjalnie tak określone, że coś napotykanego wewnątrz świata będzie mogło je w ten sposób *nachodzić*. To najście opiera się na położeniu, jako które otwarło ono już świat na przykład na możliwość zagrożenia (*Bedrohbarkeit*) (BiC, 176; SuZ, 137)[556].

Podczas gdy drugi z omawianych charakterów położenia dotyczył zrozumiałości bycia, a konkretniej całego bycia-w-świecie, tym razem chodzi o świat z uwagi na możliwość napotkania określonego bytu. Mogłoby się wydawać, że Heidegger wskazuje w tym miejscu po prostu na to, że położenie pozwala napotkać byt jako niebezpieczny, nieprzydatny, wzbudzający radość *etc.* Nie jest to zresztą nieprawdą, ponieważ tylko dzięki położeniu nastrój może odsłonić świat jako obszar niebezpieczny, pozwalający się ujawnić bytowi jako zagrażającemu byciu *Dasein*. Poprzestanie na tej interpretacji zawężałoby jednak fenomenologiczne pole analizy. Przytoczony fragment sięga głębiej i pokazuje, że położenie czyni jestestwo wrażliwym na byt, czyli sprawia, że byt może go w określony sposób dotknąć, czy *tout court* w jakikolwiek inny sposób obchodzić. To jest istota tego trzeciego określenia położenia. Wskazuje ono na to, że położenie czyni *de facto* możliwym napotkanie bytu. Bez niego byt w ogóle nie mógłby wejść w obręb ludzkiego świata, ponieważ jestestwo nie byłoby w stanie być przez niego poruszonym. Nawet największa obojętność wobec tego, co napotykamy jest możliwa tylko na omawianym tu egzystencjalnym gruncie położenia. Gdyby nasz sposób bycia pozbawiony był tego gruntu, byt „byłby" dla nas zupełnie przezroczysty i wszelki dostęp do niego pozostawałby zamknięty.

Trzy istotowe określniki położenia jestestwa pozwalają odsłonić jego istotę, którą można oddać jako uprzednie otwieranie dostępu do bycia i bytu. W wykładzie z 1925 r. Heidegger mówi, że „*położenie jest apriori dla odkrytości i otwartości*" (GA 20, 354), bowiem jest ono tym, co gwarantuje uprzedniość odkrytości bytu i otwartości bycia. Innymi słowy, jak

[556] Przekład zmieniony.

znakomicie oddaje to K. Michalski, jest ono „aprioryczną wrażliwością *Dasein*”[557]. Jestestwo jako położone czy nastrojone staje się wrażliwe na bycie i na byt. To taki charakter bycia jestestwa, który sprawia, że jego własne bycie jest przez bycie pobudzane, co skutkuje tym, że jestestwo nie może być obojętne ani na bycie, ani na byt.

W konsekwencji tak pojmowanego położenia, również rzucenie powinno zostać dookreślone[558]. Fenomen ten nie ogranicza się do wydania na bycie, ale pociąga za sobą również wydanie na jego zrozumiałość – świat oraz na sam byt, który w świecie jest napotykany. Jako „rzucone w swe «tu oto», jestestwo jest faktycznie zawsze zdane na określony – swój – «świat»” (BiC, 374; SuZ, 297). Zależność jestestwa, którą wyraża jego rzucenie w „tu oto” sięga o wiele dalej, niż się na ogół sądzi. Podstawę tej pierwotnej zależności Heidegger streszcza w dwóch punktach:

> 1. Żadne *Dasein* nie dochodzi do egzystencji (*kommt zur Existenz*) na gruncie swojego własnego postanowienia i decyzji; 2. gdy egzystuje, żadne *Dasein* nie może pojąć, że musi ono koniecznie egzystować, a zatem że nie mogłoby nie egzystować. Raczej każde *Dasein* może też nie być (GA 27, 331).

Z jednej strony jestestwo jest zależne o tyle od bycia, że samo siebie do egzystencji nie powołało i samo się w niej również nie utrzymuje. Decyzja o utrzymaniu się w byciu bądź o utracie tego, co możemy tu nazwać darem bycia, nie należy do *Dasein*. Gdy położenie odsłania przed nim jego wydanie na bycie, odsłania również jego fundamentalną skończoność. Nie oznacza to konieczności utraty bycia[559], ale nieodłączną od jestestwa możliwość opuszczenia go przez bycie. To, że zostało mu ono dane, świadczy też za tym, że tak samo może zostać odebrane. Ta pierwotna zależność jestestwa od otwartości samego bycia prowadzi dalej do konieczności bycia tym, czym *Dasein* jest. Nie leży przecież w jego mocy zrozumienie siebie w inny sposób – jestestwo musi się rozumieć jako jestestwo właśnie, czyli jako byt będący w świecie. Jest ono bowiem rzucone w bycie w ogóle zawsze w ten sposób, że jest zdane na własne egzystowanie. Ponadto jestestwo nigdy nie może też zdecydować o zrozumiałości bycia tego, co napotyka, bo każdy jego projekt już z tej uprzedniej zrozumiałości wyrasta. Prowadzi to do wniosku, że jako niewładające własnym byciem i w ogóle byciem, jestestwo nie ma też władzy nad bytem. Cokolwiek może ono zrobić z bytem, zależne jest od bycia, które pozwala na takie czy inne przyswojenie siebie. Zrozumienie tego, że byt *Dasein* może zostać naruszony, a nawet unicestwiony przez inny byt ma swoje źródło w sposobie bycia tych bytów, czyli w

[557] K. Michalski, *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 80.
[558] Szczegółowo opisałem tę problematykę w: M. Waśko, *Fenomen rzucenia…*, *op. cit.*
[559] W § 5 wspominaliśmy już o rzuceniu i powiedzieliśmy też, że możliwość samobójstwa nie zmienia zupełnie nic w omawianym stanowisku, ponieważ Heidegger nie rozstrzyga nic w sprawie bycia po śmierci. Z tego też powodu konieczność biologicznej śmierci nie może stanowić argumentu za koniecznością utraty bycia.

tym, jakie możliwości *Dasein* może poprzez projekt ujawnić. „Wszelkie odnoszenie się do bytu wyrasta z bycia-już-wystawionym na ów [byt – M.W] w sensie rzucenia" (GA 27, 329). Wydanie na bycie i jego zrozumiałość w sposób nieunikniony prowadzi do bycia zdanym na łaskę samego bytu, który ujawnia się w takim rozumieniu. Rozumienie bycia pociąga za sobą konieczność dostosowania się do ujawnianego dzięki niemu bytu. Niezbywalny prymat zachowuje jednak bycie. Podkreśla to Heidegger w eseju *O istocie podstawy*, pisząc, że „niemoc taka (rzucenie) nie jest […] dopiero wynikiem napierania bytu na *Dasein*, lecz określa jego bycie jako takie" (OIP, 65; GA 9, 175)[560]. Możemy tu mówić o fundamentalnej niemocy (*Ohnmacht*) jestestwa w obliczu tego, na co jest ono wrażliwe, a co zawdzięcza własnemu charakterowi bycia – omawianemu w tym paragrafie położeniu. Wszelkie wykładnie, sugerujące, że jestestwo poprzez projekt rozumienia zdobywa władzę nad byciem (a w konsekwencji, należałoby również dodać, nad bytem) mijają się z logiką Heideggerowskiego namysłu[561]. Ponieważ jestestwo nie panuje nad byciem w ogóle, nie ma władzy ani nad napotykanym w świecie bytem, ani nawet nad własnym. Wszystkie możliwości, które wydobywa projekt *Dasein* zależne są od samego bycia i jego przesłania, nie od samego tego projektu[562]. Jestestwo może jedynie dążyć do jak najpełniejszej otwartości na bycie. Jego jedyna władza polega na tym, że ma ono możliwość przekraczania bytu w drodze ku byciu, lecz i to zawsze tylko po to, by bytowi przekazać władzę daną mu przez bycie.

Wydaje się, że teraz jesteśmy już wystarczająco przygotowani, by postawić pytanie o związek projektującego rozumienia z położeniem. Ponieważ Heidegger swoją analizę otwartości na bycie rozpoczyna od podjęcia problematyki położenia, a dopiero potem skupia się na zagadnieniu rozumienia, wcześniejsze ustalenia są już zawarte w późniejszych analizach. Właśnie dlatego już na samym wstępie paragrafu poświęconego fenomenowi rozumienia, pisze Heidegger:

> Położenie jest *jedną* spośród struktur egzystencjalnych, w których utrzymuje się bycie «tu oto». Równie źródłowo jak położenie owo bycie konstytuuje *rozumienie*. Położenie ma zawsze swe zrozumienie, nawet jeśli tylko tak, że je tłumi. Rozumienie jest zawsze nastrojone (BiC, 183; SuZ, 142)[563].

---

[560] Przekład zmodyfikowany.

[561] Na samym szczycie takich interpretacji można postawić interpretację Hermana Philipse'a, który uważa, że dopiero u późnego Heideggera dokona się przemiana *Dasein* rozumianego jako niezależne źródło sensu w *Dasein* jako zależne od Bycia odczytywanego jako Bóg (zob. H. Philipse, *Filozoficzno-religijna (pascalowska) strategia Heideggera. O problemie reinterpretacji egzystencjałów*, w: N. Leśniewski (red.), *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 111).

[562] Nie wydaje się zatem, by interpretacja Lévinasa, który uznaje projekt jestestwa za przejaw władzy była uzasadniona (zob. np. E. Lévinas, *Całość…*, *op. cit.*, s. 323). U francuskiego filozofa wiąże się to również z oskarżeniem Heideggera o prymat wolności nad odpowiedzialnością. Jak zobaczymy poniżej (§ 17 i 18), również ten zarzut nie będzie pozostawał w mocy.

[563] Przekład nieznacznie zmieniony.

Otwartość *Dasein* na bycie ma być współkonstytuowana przez położenie i rozumienie tak samo źródłowo – tak położenie zawsze jest już zrozumiane, jak rozumienie nastrojone. Innymi słowy, zawsze współprzynależą one do siebie, choć nie do końca jest jeszcze jasne, na czym ta współprzynależność polega. W celu rozważenia tej problematyki przywołamy zdanie, które zapisuje Heidegger pod koniec paragrafu poświęconego rozumieniu: „możliwości, na podstawie których jestestwo jest, «widzi» ono w sposób nastrojenia (*Gestimmtheit*). Przy projektującym otwieraniu takich możliwości zawsze już jest ono nastrojone" (BiC, 189–190; SuZ, 148)[564]. Położenie jest dla rozumienia nieodzowne, ponieważ czyni projekt wrażliwym na to, co może on podjąć. Każdy projekt zawsze jest już w jakiś sposób nastrojony, zawsze jest dla niego wyznaczony obszar, na który może on rzucić swoje światło. Nie wydaje się jednak zasadne, by z tego powodu przypisywać położeniu jakieś pierwszeństwo czy też, by traktować je jako „czasowo uprzednie" wobec rozumienia[565]. Położenie projektu wskazuje na to, że projekt zawsze pracuje już na określonej zrozumiałości bycia, że jakoś się w niej znajduje.

Jako transcendujący, projekt przekracza byt i zawsze kieruje się ku byciu, czyli ku swojemu rzuceniu w bycie. Przyswojenie rzucenia, którego dokonuje rozumienie nie polega na tym, że najpierw musi ono uzyskać potwierdzenie, że rzucenie zostało w położeniu otwarte, by dopiero potem móc rozpocząć swój manewr projektowania bycia. Wrażliwość należy raczej do istoty samego projektu, bez której byłby on nie do pomyślenia. Podobnie sama wrażliwość nie ma najmniejszego sensu bez niosącej ją ze sobą dynamiki projektu. Nie można postrzegać otwartości bycia tak, jakby była ona już przed podjęciem jej przez rozumienie, a zatem nie może ona zostać również uprzednio przygotowana przez samo położenie. Zarazem nie należy podważać pierwotności (ujmowanej nie w perspektywie następstwa czasowego, a w perspektywie mocy i genezy) otwartości jako udzielania się bycia, oddającego się w „tu oto" jestestwu, którego bycie pozostaje w pełni od tego przesłania zależne. Jestestwo „widzi" otwartość bycia tylko w projekcie, ale zarazem tylko dlatego, że jest on do niej dostrojony. W przyswajaniu tej otwartości, bycie jestestwa samo ujawnia się jako projektujące i znajdujące

[564] Przekład nieznacznie zmieniony.

[565] Wprawdzie von Herrmann nie mówi o czasowym pierwszeństwie, to jednak wyraźnie podkreśla priorytet położenia wobec rozumienia, wskazując, że choć są one równie źródłowe, to jednak położenie jest pierwszym egzystencjałem, a rozumienie drugim (F.W. v. Herrmann, *Subjekt…*, *op. cit.*, s. 112). Prowadzi go to do wniosku, że rozpoczęcie Heideggerowskiej analizy od położenia ma charakter rzeczowy (*Ibidem*, s. 97). Wydaje się jednak, że porządek analiz Heideggera kieruje się logiką wprowadzania treści w określonej kolejności, które ma ułatwić przyswajanie treści. Niniejsza praca mogła z powodzeniem obrócić ten porządek, ponieważ nacisk w niej jest kładziony przede wszystkim na fenomen rozumienia, a omawiane tu położenie jest traktowane jako ruch równie istotny co rozumienie i z konieczności zawsze mu towarzyszący. Tak jak nie ma sensu mówić o położeniu bez rozumienia, tak i odwrotnie. Prezentacja każdego z nich z konieczności zakłada już uwzględnienie przekazu o tym drugim. Nie wydaje się uzasadnione, by wskazywać na rzeczowe pierwszeństwo któregokolwiek z nich, bowiem występuje tu raczej kolista współprzynależność.

siebie w otwartości. Słusznie zatem pisze Roman Rożdżeński, że człowiek jest „skazany na rozumienie bycia"[566](choć musimy zaraz dodać, że jest tak samo skazany na położenie). Tylko dostrojone rozumienie pozwala jestestwu ujawnić się jako byt, który rozumie bycie, dostraja się do niego i jest na nie nieodwołalnie zdany. Oddając się „tu oto", bycie rzuca w to „tu oto" jestestwo jako projektujące je i dostrojone do niego, tak że znajdując się w nim, przyswaja *Dasein* bycie, które udzieliło się w „tu oto", a że jest to źródło również jego własnego bycia, samo ujawnia się jako projektujące i położone zarazem.

Patrząc przez pryzmat fenomenu rzucenia, powyższe rozważania można podsumować stwierdzeniem, że jestestwo jest rzucone w bycie w ten sposób, że jednocześnie jest zdane na własne projektowanie i znajdowanie się. Ponieważ jako takie jestestwo jest też rzucone w świat i byt, a rzucenie ujawnia się w nieodłącznym od rozumienia położeniu, należy teraz postawić pytanie o to, jak wygląda współprzynależność położenia i rozumienia na gruncie świata zagospodarowującego otwartość bycia. Na początku nie zaszkodzi też dodać, że rzucenie nie jest równoznaczne ani z położeniem, ani z rozumieniem, choć słusznie zauważa Tugendhat, że terminy: projekt (*Entwurf*) i rzucenie (*Geworfenheit*) zostały wybrane nieprzypadkowo, ponieważ opierają się na tym samym rdzeniu (*werfen* – „rzucać")[567]. Nie oznacza to jednak, że to projekt jest tym, co rzuca jestestwo w bycie. Raczej jako rzucony, pozwala on na od-rzucenie jestestwa od bytu i jego zastanej zrozumiałości, by uczynić zadość samemu rzuceniu w bycie, które ma stale podejmować. Jednak, jak już zauważyliśmy omawiając problematykę transcendowania, projekt jest zawsze ograniczony do tego, co już zostało przezeń zrozumiane (na płaszczyźnie ontologicznej, ale też ontycznej). Wybiegając ku byciu, nie może on nigdy pominąć tego, skąd wybiega, a owo „skąd" (jako zastana już zrozumiałość bycia) staje się w tym wypadku jedynym pryzmatem, przez który „widzi" on bycie. W tym miejscu ujawnia się znowu konieczność uwzględnienia fenomenu położenia. Bowiem właśnie jako położony, projekt znajduje siebie zawsze zależnym od świata i bytu, który ujawnił się na gruncie jego dynamiki. W ten sposób położenie jako wrażliwość na bycie daje do niego dostęp tylko w horyzoncie możliwości wyrastających z zaprojektowanego już świata. Stanowiąc zatem o wrażliwości projektu, położenie, odpowiadając za rozległość tego, co widzi światło projektu, ujawnia także stojącą przed nim barierę. Również w tym wypadku należy jednak pamiętać, by wyodrębnione tu ruchy bycia *Dasein* postrzegać w ich ścisłej ontologicznej

[566] R. Rożdżeński, *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991, s. 81.
[567] E. Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff…*, *op. cit.*, s. 301.

współprzynależności, a nie czasowej zależności. Oba bowiem wzajemnie się warunkują i stanowią o możliwości otwartości na bycie i odkrytości bytu.

Na koniec rozważań tego paragrafu trzeba jeszcze postawić pytanie o rolę, która przypada fenomenowi mowy w ramach tak naszkicowanego stosunku rozumienia i położenia. W pierwszej chwili może się wydawać, że nie ma tu dla niej miejsca i być może należałoby ją uznać (jak wykładnię) za istotowy moment projektu. Problematyka ta jest jednak bardziej skomplikowana, w dużej mierze z powodu niejednoznaczności wypowiedzi samego Heideggera[568]. W kilku miejscach Heidegger uznaje bowiem, że otwartość na bycie jest określana jedynie przez położenie i rozumienie[569], jednocześnie w innych sytuuje mowę na równi z nimi[570]. Musimy się tu zmierzyć z pytaniem, czym jej wkład w konstytucję otwartości różni się od wkładu położenia i rozumienia, których współprzynależność może się początkowo wydawać najważniejsza. W § 28 *Bycia i czasu*, który stanowi wprowadzenie do problematyki bycia-w pojmowanego jako bycia „tu oto", Heidegger pisze: „za dwa jednakowo źródłowe konstytutywne sposoby bycia owym «tu oto» uznajemy *położenie* i *rozumienie*", a w następnym zdaniu dodaje: „położenie i rozumienie są jednakowo źródłowo określone przez *mowę*" (BiC, 171; SuZ, 133)[571]. Te dwa, umieszczone w jednym krótkim akapicie fragmenty wyraźnie wskazują na to, że niemiecki fenomenolog od samego początku, zanim jeszcze rozpoczął omawianie poszczególnych egzystencjałów strukturalnej triady otwartości, zdawał sobie sprawę z tego, że choć są one równie źródłowe, to spotykamy się tu raczej z diadą położenia i rozumienia, która w określony sposób wiąże się jeszcze z trzecim momentem strukturalnym, z mową.

Problematyczna pozostaje jednak natura tego związku. Heidegger pisze, że „położona jakoś zrozumiałość bycia-w-świecie *wypowiada się jako mowa*". Nie chodzi tu oczywiście o konieczność wypowiedzenia na głos, ale wyartykułowania tego, co otwarte przez położenie i co rozumiane. Żaden z tych dwóch egzystencjałów nie odpowiada za rozczłonkowanie sensu na znaczenia, a zarazem oba poruszają się w sferze rozczłonkowanej zrozumiałości. Znakomicie wyraża to von Herrmann, pisząc, że „ontologiczno-egzystencjalna istota języka nie jest jednakowo źródłowa z położeniem i rozumieniem [w ten sposób, że jest – M.W.] poza nimi

[568] Kwestia ta będzie nam jeszcze towarzyszyła w następnym paragrafie, gdzie otwartość na bycie odsłoni się w swojej jedności przez strukturę troski, w której zabraknie mowy, ale w zamian za to pojawi się upadanie.
[569] Np. „Położenie i rozumienie konstytuują sposób bycia tej otwartości" (BiC, 233; SuZ, 182). Podobnie kilka stron dalej mówi Heidegger o „otwartości, która opiera się na położeniu i rozumieniu" (BiC, 235; SuZ, 184).
[570] Np. „Tematem była ontologiczna konstytucja istotowo przysługującej jestestwu otwartości. Jej bycie konstytuuje się w położeniu, rozumieniu i mowie" (BiC, 230; SuZ, 180).
[571] Przekład nieznacznie zmieniony. Baran zwykle tłumaczy *gleichursprünglich* jako „jednakowo pierwotny", ja zaś konsekwentnie wybieram oddawanie tego terminu przez „jednakowo (ewentualnie: równie) źródłowy".

jako samodzielny egzystencjał, ale jest z nimi w ten sposób jednakowo źródłowa, że *w* nich, *w* położonym rozumieniu, dzieje się jako mówiące rozczłonkowywanie (*Gliederung*)"[572]. Ustalenia von Herrmanna wydają się w tej materii o tyle przekonujące i rozstrzygające, o ile próbuje on przekazać, że każde bycie jest już artykułowane przez mowę. Zostało to już zresztą pokazane w poprzednim paragrafie, a teraz wyprowadzane są jedynie konsekwencje z nakreślonego tam ujęcia. Musimy tu też podkreślić, że nie ma tu sugestii, jakoby mowa miała pod względem czasowym wyprzedzać diadę rozumienia i położenia, skoro wrażliwość na bycie i jego projektowanie zawsze odsyłają do już rozczłonkowanego bycia. Raczej istota tej problematyki może być wyrażona przez wskazanie na to, że bycie nie jest bytowi ludzkiemu dane inaczej, jak w swoim pierwotnym rozczłonkowaniu na znaczenia, że nie jest mu dostępne poza językiem, ponieważ mowa jest „wszechokreślająca (*allbestimmend*)"[573]. Mowa przygotowuje tym samym przestrzeń, w której porusza się diada rozumienia i położenia. Właśnie dlatego położenie i rozumienia razem z mową współkonstytuują otwartość jestestwa na bycie. Żadne nie ma pierwszeństwa, ale wspólnie stanowią podstawę możliwości jawności bycia i bytu.

Celem niniejszego paragrafu było ukazanie fenomenu położenia w horyzoncie struktur konstytuujących otwartość *Dasein* na bycie. Ów sposób bycia, który ontycznie daje o sobie znać w tym, co znamy pod nazwą nastrojów, w perspektywie ontologicznej ukazał się jako aprioryczna wrażliwość, zapewniająca dostęp do tego, co podejmowane przez projekt rozumienia. Tego działania nie należy jednak postrzegać jako czasowo wcześniejszego od rozumienia, ponieważ mogłoby to zaważyć na sposobie ujmowania priorytetu, który wobec bycia jestestwa ma samo udzielanie się bycia. Wraz z położeniem, projekt kształtuje raczej coś, co nazwaliśmy tu diadą oznaczającą współprzynależność dwóch istotowych elementów, fundujących otwartość *Dasein* na bycie. Bez położenia projekt nie mógłby „widzieć" możliwości, ale poza samym projektem możliwości nie mogłyby być tym, czym są, zatem wzajemne uwarunkowanie i kolistość obu tych fenomenów wydaje się niepodważalna. Tak ujmowane, położenie odpowiada za „pole widzenia" projektu w sensie pozytywnym i negatywnym, innymi słowy, ustanawia ono również granicę, za którą *Dasein* nie ma wstępu. W powyższym paragrafie wskazaliśmy też, że współprzynależność projektu i położenia jest zawsze określana przez mowę, co sprawia, że otwartość na bycie jako projektująca i znajdująca w rzuceniu siebie zawsze jest też już znaczeniowo wyartykułowana w mowie.

[572] F.W. v. Herrmann, *Subjekt…*, *op. cit.*, s. 112.
[573] *Ibidem*, s. 113.

*

W poprzednim rozdziale analizie została poddana problematyka świata jako jednego z momentów konstytuujących bycie-w-świecie. Z kolei rozważania tego rozdziału za cel obrały bycie-w, które odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu opisanej wcześniej światowości. Nie może dziwić, że przy badaniu świata bardzo często do głosu dochodził fenomen rozumienia, a przy pytaniu o rozumienie – fenomen świata. Potwierdza to tylko postulowaną przez Heideggera od początku fenomenologiczną jedność całego egzystencjału bycia-w-świecie. Każdy z wyodrębnionych w ramach tej całości momentów jest zrozumiały tylko w odniesieniu do innego, który współkonstytuuje jego znaczenie. W ten sposób analizy rozdziału III i IV wzajemnie się na sobie opierały, dopełniając się i pozwalając na pełne ujęcie bycia-w-świecie. Podobnie należy pojmować zależność, wprowadzonych do rozważań już w rozdziale II, kierunków sensu, fundujących całość fenomenu. Przyjmując, że w poprzednim rozdziale poruszona została problematyka sensu treści, a w tym – sensu odniesienia, współprzynależność obu tych kierunków jest niepodważalna. Wydaje się one nawet tak silnie powiązane, że momentami stapiają się w jedność.

Jak zostało pokazane na początku tego rozdziału, świat dzieje się tylko wtedy, gdy dzieje się projekt, istotowy mechanizm rozumienia i ruch absolutnie prymarny dla bycia-w jako otwartości na bycie. Tylko w samym tym ruchu mogą bowiem *być* możliwości, które fundują istotę wszelkiego bytu a zarazem stanowią strukturę świata. Z perspektywy rozumienia świat i jestestwo odsłaniają się w charakterze możliwości, które leżą u podstaw rzeczywistości i dlatego ontologicznie są od niej ważniejsze. Możliwość nie może być jednak pojmowana jako logiczna alternatywa czy coś tylko niekoniecznego, jeszcze nierzeczywistego, co wcale rzeczywistym stać się nie musi. Możliwość ma w sobie więcej z konieczności, niż jakikolwiek byt, z jakim *Dasein* może się w swoim bytowaniu spotkać. Wynika to z tego, że to przyswojona możliwość decyduje o tym, co może w ogóle być, bowiem jej ontologiczna funkcja polega na wytyczaniu drogi do bytu. Bez tego wytyczania żaden byt nigdy nie mógłby stanąć przed jestestwem. Nie oznacza to jednak, że projekt *Dasein* możliwości produkuje czy stwarza z niczego. Jego ruch polega raczej na rzucaniu światła na bycie, na ciągłym przekraczaniu tego, co już zostało zrozumiane i na odsłanianiu go w jego możliwościowym charakterze. Możliwości zawdzięczamy projektowi tylko o tyle, o ile jest on sposobem bycia, który przedostaje się do bycia, by wydobyć sens tego, co możemy napotkać. W toku naszych badań bardzo ważny okazał się również sam ten ruch przedostawania do bycia, polegający na przekraczaniu bytu i wyrzucaniu *Dasein* w bycie. Ów ruch to transcendencja, stanowiąca nie

tylko kolejną odsłonę niepokoju, który nie pozwala zatrzymać się byciu jestestwa, ale zarazem istotne odzwierciedlenie ograniczeń rozumienia. Transcendencja pokazuje bowiem, że przekraczając byt, projekt ma w nim zarazem swój punkt wyjścia i dojścia. Rozumienie ograniczone jest tym, pośród czego się znajduje i choć jednocześnie przekracza ograniczający je byt i zrozumiane już bycie, czyni to tylko po to, by rozumieć byt. Transcendencja nie jest ruchem w jedną stronę, ale prowadzi do bycia po to, by powrócić do bytu.

Następnym krokiem powyższego rozdziału była analiza mechanizmu odpowiadającego za wypracowanie możliwości otwartych przez projekt i zarazem kształtującego w ten sposób samo rozumienie. Mechanizm ten Heidegger nazywa wykładnią, a zadanie, które mu wyznacza można opisać jako czynienie wyraźnym czy uwypuklanie rozumianych możliwości. Autorowi *Bycia i czasu* udało się zaobserwować, że wszystko, co rozumiemy jest już w jakiś sposób powiązane z czymś innym (spotkaliśmy się z tym odkryciem już przy okazji analizy fenomenu świata) oraz że powiązanie to ma charakter, który wyraża słowo „jako". Innymi słowy, to, co rozumiemy, zawsze jest już rozumiane *jako* coś i bez tego „pośrednika" żadne rozumienie nie byłoby możliwe. Praca wykładni powoduje, że to, co rozumiane nigdy nie rozpływa się w mnogości możliwych powiązań „jako", ale że jedno z nich zawsze staje się dominujące. Wykładnia stanowi coś w rodzaju punktowego światła, które pozwala zrozumieć daną rzecz *jako* rzecz określoną.

Omawiając fenomen wykładni, Heidegger wskazuje zarazem na to, że wyrasta ona z trzech pni fundujących założeniowość każdego ukształtowanego rozumienia – wstępnego zasobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia. Sprawiają one, że wykładnia wykonuje swoją pracę zawsze w jakimś horyzoncie powiązań, na który jestestwo patrzy z określonej perspektywy, zapewniając zarazem konieczny kontekst dla zrozumienia tego, co zostaje uczynione wyraźnym. To, czemu wykładnia narzuca w pewien sposób tę założeniową strukturę to sens, który okazuje się przestrzenią zrozumiałości artykułowaną przez wykładnię. Dla Heideggera sens nie stanowi czegoś odrębnego od ludzkiego bytu, ale formalny moment jego bycia. Fenomen ów ujawnia się na kartach *Bycia i czasu* jako „ze względu na co" projektu, ontologiczny stelaż podtrzymujący wszelką zrozumiałość – czy to bycia, czy bytu. By coś mogło się ujawnić, musi mieć dla *Dasein* sens, czyli musi zostać wprowadzone do obszaru zrozumiałości i wyartykułowane za pomocą wykładni. Przy okazji analiz tego fenomenu zwróciliśmy uwagę na jego formalność, która pozwala postrzegać jako sensowne płaszczyzny ontologicznie odmienne. Sferą zapewniającą sens bytowi jest świat, jednak z uwagi na to, że również bycie musi być rozumiane (a zatem i sam świat, który lokuje się po stronie tego, co ontologiczne), za sens bycia musi być uznane coś innego – w *Byciu i czasie* funkcję tę pełni

czasowość. W naszych rozważaniach niewiele miejsca poświęciliśmy tej schodkowej strukturze projektu, ponieważ znacznie ważniejsze było wskazanie na konstytucję sensu, która dokonuje się w toku projektującego rozumienia, co pozwala dodatkowo potwierdzić bronioną już w rozdziale II tezę, zgodnie z którą u podstaw całego namysłu Heideggera leży odczytanie rzeczywistości właśnie jako sensu. Z tego powodu fenomen sensu można uznać za jądro *Bycia i czasu*. Wszystko, z czymkolwiek może się byt ludzki zetknąć, zawsze nosi na sobie piętno sensowności – człowiek żyje w sensie.

Dalsze kroki badań tego rozdziału odsłoniły jeszcze dwa fenomeny współkonstytuujące otwartość *Dasein* na bycie. Najpierw analizie została poddana mowa, która okazała się pierwotnym rozczłonkowaniem zrozumiałości. Dzięki tym analizom zobaczyliśmy, że projektowany sens zawsze ma charakter językowy, co odciska swoje piętno również na bycie, który ujawnia się tylko w horyzoncie wypowiadalnego sensu. Nie oznacza to, że w każdej sytuacji znajdujemy odpowiednie słowo, ale tylko to, że żadna sytuacja nie jest słów pozbawiona. Jednocześnie zwróciliśmy też uwagę na to, że językowość jest tą przestrzenią w życiu człowieka, która z jednej strony daje dostęp do bycia, z drugiej ma możliwość, by ów dostęp zastawić. Choć słowo wypływa z językowo ukonstytuowanego rozumienia bycia, w pewnym sensie lepiej przylega do bytu. Ponadto gdy tylko znaczenie znajduje swoją określoną postać słowną, staje się zaraz dostępne każdemu, w konsekwencji czego staje się doskonałym nośnikiem dla wszechwładnego Się. Językowość kształtuje zatem taki wymiar zrozumiałości, który z jednej strony zawsze chroni dynamikę konstytucji tej zrozumiałości, z drugiej pozwala o niej zapomnieć i przenieść całą uwagę na byt.

Omawiane na końcu tego rozdziału położenie ukazało się jako fenomen fundujący uprzednią wrażliwość jestestwa na bycie. Położenie zawsze występuje w parze z ruchem projektu, umożliwiając mu „zobaczenie" tego, co on podejmuje, ale co zarazem może być tylko w samym tym projekcie. Wzajemną zależność rozumienia i położenia można wpisać w strukturę koła, choć od razu odrzucić trzeba odczytanie tej kolistości w perspektywie czasowego następstwa. Z efektem tego koła spotkaliśmy się już przy okazji omawiania sensu i założeniowości wykładni. Wykładnia jest założeniowa, ponieważ ruch rozumienia zawsze już jest na coś apriorycznie wrażliwy, nigdy nie cierpi na ontologiczną „ślepotę" i nie wybiega w próżnię. Opisane w tym rozdziale trzy fenomeny współkonstytuujące otwartość na bycie – rozumienie, położenie i mowa – tworzą osobliwą konstelację. Z jednej strony stoi współprzynależność rozumienia i położenia, z drugiej zaś mowa, która wiąże się z tą diadą w specyficzny sposób, ponieważ przenika ją na wskroś, nasycając całą dynamikę otwartości na bycie językowością. Już na gruncie ustaleń wypływających z analiz wczesnego namysłu

Heideggera w pełni zrozumiałe staje się dokonane w późniejszych latach wysunięcie ludzkiej językowości na plan pierwszy. Jednak w tym okresie namysłu Heideggera, który omawiany jest w niniejszej pracy, prymat należy do rozumienia, które jest fenomenem napędzającym ruch bycia *Dasein* i stale pozwalającym mu wykraczać poza siebie i zmierzać dalej.

Rozważania dwóch ostatnich rozdziałów ukazały, w jaki sposób kształtuje się współprzynależność sensu odniesienia i sensu treści. Zaznaczmy, że nie ma tu mowy o tym, by uznawać sens treści za coś, co leży niejako już przed odniesieniem, oczekując tylko na nie. Raczej oba są ze sobą tak ściśle związane, że wraz z sensem odniesienia pojawić się może dopiero sens treści, bez którego również ten pierwszy nie miałby racji bytu. Kształtują się one w obustronnej grze i pozwalają tylko na formalne rozdzielenie, ale myśl, która skupia się na jednym elemencie, musi uwzględniać drugi. Pamiętać też trzeba, że nie chodzi tutaj o ontyczną treść i ontyczne odniesienie, ale o pojmowaną ontologicznie konstytucję ich zrozumiałości. Z perspektywy ontycznej odniesienie również jest przecież treścią. W fenomenologii Heideggera chodzi o pokazanie, w jaki sposób rodzi się zrozumiałość czy sensowność. Patrząc z tej perspektywy, sens odniesienia to ruch bycia, który otwiera się na samą otwartość bycia, ale zawsze przez pryzmat sensu treści, przez co pracuje on zawsze na tym ostatnim, w ten sposób kształtując również siebie. W kolejnym rozdziale dotychczasowe rozważania zostaną postawiona w nowym (choć zapowiadanym i gdzieniegdzie dochodzącym do głosu) świetle. Okaże się, że całość bycia-w-świecie może być różnie realizowana, co odciska swoje piętno na tym, jak *Dasein* rozumie rzeczywistość. Do sensu treści i sensu odniesienia dołączy sens realizacji.

Rozdział V – Egzystencja właściwa

Niniejszy rozdział można uznać za cezurę, której pierwowzorem jest ta, która oddziela dział I od działu II *Bycia i czasu*. W zasadzie rozważania nad rozumieniem jako egzystencjałem uprzywilejowanym w ontologicznej strukturze *Dasein* mogłyby się zakończyć wraz z poprzednim rozdziałem. Podobnego wrażenia może doświadczyć również czytelnik Heideggerowskiego *opus magnum*. Niemiecki filozof kończy dział I *Bycia i czasu* rozdziałem poświęconym problematyce troski, ujmowanej jako jednolity fenomen, który ma stanowić całościowe ujęcie bycia-w-świecie. Dział II, zatytułowany „jestestwo i czasowość", niemal połowę swojej objętości poświeci problematyce, która w pierwszej chwili nie wydaje się mieć wiele wspólnego z czasowością. Jego pierwsza połowa skupia się na tym, co Heidegger nazywa egzystencją właściwą. Rozważania rozwijają się w taki sposób, jakby całość bycia *Dasein*, uzyskana dzięki wyodrębnieniu troski, potrzebowała jeszcze jednego aspektu, by rzeczywiście umożliwić ukazanie bycia-w-świecie jako całości. Dopiero po tych analizach autor *Bycia i czasu* przechodzi do rozważań nad czasowością, zamierzając ją odsłonić jako ostateczną podstawę bycia *Dasein*.

Rozważania niniejszego rozdziału mają za cel powtórzenie tego przejścia od bycia-w-świecie do czasowości, przyjmując z góry perspektywę, w której jawi się ono jako absolutnie konieczne dla pełnego ujęcia Heideggerowskiego projektu egzystencji i leżącego u jej podstaw rozumienia. Według autora *Bycia i czasu* egzystencja właściwa nie ma opisywać postępowania moralnie słusznego czy dobrego, nie ma też równoważyć neutralnej fenomenologicznej ontologii Heideggera osobliwą etyką (choć bez wątpienia leży u podstaw tego, co możemy nazwać etycznością ludzkiego bytu). Stanowi ona raczej niezbywalny wymiar *Dasein*, który daje dostęp do tego, co można określić jako źródło bycia jestestwa. Jest to zatem wymiar absolutnie podstawowy, ale ponieważ niesie on też ze sobą konieczność zasłonięcia własnej źródłowości, pociąga za sobą niezbywalność egzystencji niewłaściwej, która równie mocno osadzona jest w strukturze ludzkiego bytu. Związek między właściwością i niewłaściwością jest wyjątkowo skomplikowany. Z jednej strony konieczne jest bowiem uwzględnienie ich ontycznej strony, z drugiej ta ontyczna strona daje się opisać tylko w perspektywie ontologicznej. Całą mnogość komentatorów *Bycia i czasu* rozpala też pytanie o możliwość osiągnięcia właściwego egzystowania i wyparcia tego niewłaściwego. Heidegger wydaje się wyjątkowo niejednoznaczny przy kreśleniu tej specyficznej relacji. W poniższym rozdziale oba te modi egzystencji będą opisywane z perspektywy sensu realizacji, który – jak widzieliśmy już wcześniej – stanowi sposób, w jaki realizowany jest sens odniesienia, czyli ten wymiar

konstytucji sensu, który badaliśmy w poprzednim rozdziale. Nie będzie jednak chodziło tylko o to, by pokazać ontyczną stronę tej realizacji, ale by wykazać jej możliwość ontologicznie. O tym zapomina dziś wielu badaczy myśli niemieckiego filozofa, redukując właściwość i niewłaściwość egzystencji po prostu do sfery ontycznej.

Poniższy rozdział będzie się składać z sześciu paragrafów, a zadaniem połowy z nich będzie powtórzenie wydobytej wcześniej struktury otwartości na bycie w horyzoncie jej możliwej właściwości. Na początku (§ 13) zostanie postawione pytanie o troskę jako strukturę gwarantującą całość otwartości na bycie. Nasze rozważania zainicjuje pytanie o niewłaściwość, ujętą przez Heideggera jako upadanie i *explicite* wprowadzoną do struktury troski. Dzięki temu zobaczymy, że dotychczasowe badania pozostawały niemal całkowicie zorientowane na struktury w modus niewłaściwości. W ten sposób zyskamy odskocznię do pytania o właściwość, która może się kształtować tylko w stosunku do niewłaściwości. Następny paragraf (§ 14) zada pytanie o właściwe położenie, które autor *Bycia i czasu* nazywa trwogą. Badanie to zostanie też rozszerzone o analizę nudy, która w wykładzie z 1929/30 r. została przez Heideggera uznana za podstawowy nastrój. Tematem następnego paragrafu (§ 15) stanie się śmierć, ujmowana jednak nie jako fenomen należący do biologii, psychologii czy choćby eschatologii, ale jako wyróżniona możliwość, którą stale podejmuje projekt *Dasein*. Dalej (§ 16) badanie podąży ku fenomenowi milczącego sumienia, w którym Heidegger rozpozna właściwą realizację mowy. W ten sposób zostanie w pewnym sensie powtórzona struktura otwartości naszkicowana w poprzednim rozdziale. Będzie jednak za wcześnie na uznanie, że problematyka egzystencji właściwej została wyczerpana. Sumienie odsłoni bowiem fundamentalną winę jestestwa (§ 17), która – jak się okaże – nie ma nic wspólnego z tym, co znamy pod postacią grzechu, ale wskazuje raczej na wyjątkowy charakter podstawy jego bycia i korespondującej z nią wolnością. Z kolei w ostatnim paragrafie tego rozdziału (§ 18) do głosu dojdzie jednolity fenomen, stanowiący wyraz pełni właściwego egzystowania – zdecydowanie. Zostanie tu też postawione pytanie o możliwość pomyślenia etyczności człowieka. Choć używane powyżej określenia mogą sugerować coś innego, ani na chwilę nie oddalimy się w tych badaniach od problematyki rozumienia, która pokaże tutaj swoje drugie oblicze, do tej pory przejawiające się raczej marginalnie. Całość tych rozważań można ująć w formę pytania o rozumienie siebie jako siebie.

§ 13 Troska i upadanie

Punkt wyjścia niniejszego paragrafu stanowi pytanie o troskę. Opracowując ten fenomen, chcemy zaprezentować jednolitą strukturę bycia *Dasein*, która byłaby w stanie wyrazić w jednej formule to, co dotychczas opisywane było przez złożoną z kilku fenomenów otwartość jestestwa na bycie. Nie chodzi tylko o podanie zwięzłej formuły, lecz o leżące u podstaw wcześniejszych ustaleń ontologiczne określniki, które ukażą bycie *Dasein* jako pewną całość, fundując jednocześnie pełnię, z której dają się wyodrębnić omówione już fenomeny i dostarczają zarazem wskazówek dla możliwości pomyślenia tych fenomenów w horyzoncie czasu. Rozważania te należy jednak uznać tylko za wstęp. Właściwa oś poniższego paragrafu wyłoni się dopiero z ukazaniem, że mimo triadycznej struktury troski, nie jest ona zwykłym odzwierciedleniem struktury otwartości. W formule wyrażającej troskę zabraknie określnika wskazującego na mowę, ale pojawi się upadanie. W ten sposób odsłania się właściwy cel tego paragrafu, którego zadaniem jest wprowadzenie rozważań w pytanie o właściwość i niewłaściwość egzystencji *Dasein*. Zobaczymy, że upadanie nie jest po prostu neutralną strukturą, lecz jako niezbywalny moment zatroskania *Dasein* o bycie, wyraża jego zaangażowanie w świat. Dzięki niemu cały ruch otwierania jestestwa na bycie, na czele z rozumieniem, okazuje się upadający i zdany na świat. Ponieważ Heidegger upadanie omawia w nawiązaniu do Się, jeszcze raz wrócimy do tego ostatniego, tym razem po to, by wyodrębnić w jego ramach konkretne fenomeny, pozwalające odczytać Się jako niewłaściwą otwartość *Dasein* na bycie. W paragrafie tym naszkicujemy też wstępnie problematyczność stosunku właściwości i niewłaściwości. Zgodnie z bronioną w tej pracy tezą będzie on myślany w horyzoncie specyficznie nakreślonej kolistości, której nie należy jednak łączyć z karuzelą obu opisywanych modi, ale z nieusuwalną obecnością obu biegunów egzystencji w każdym ludzkim działaniu.

Rozpoczynając od pytania o troskę, musimy podkreślić, że to, o czym mówi autor *Bycia i czasu*, posługując się tym słowem, ma znaczenie ontologiczne i nie wiąże się bezpośrednio z życiowym położeniem człowieka:

> Sam termin „troska" i zawarte w nim fenomeny oznacza zasadniczo fenomen strukturalny i nigdy nie może być rozumiany w pewnym przednaukowym sensie, w którym dawałby on tak dalece wyraz np. pewnemu powszedniemu doświadczeniu *Dasein*, że można by powiedzieć, że ludzkie życie jest troską i znojem (GA 21, 227).

Termin „troska" ma być używany w ściśle określonym, ontologicznym kontekście dla oznaczenia specyficznego bycia jestestwa, a nie dla wskazania tego, że życie człowieka jest

walką z ciągłymi przeciwnościami. Ta uwaga jest o tyle istotna, że w rozważaniach tego rozdziału nieustannie pojawiać się będą terminy, które z uwagi na swoje ontyczne znaczenie zwiększają prawdopodobieństwo dezinterpretacji namysłu Heideggera. Jak widzieliśmy już częściowo we wstępie do tego rozdziału, poza troską, niemiecki fenomenolog będzie mówił o upadaniu, trwodze, nudzie, śmierci, sumieniu, winie czy zdecydowaniu. Wszystkie te wyrażenia mogłyby sugerować, że autor *Bycia i czasu* całkowicie reorganizuje swój namysł i, porzucając płaszczyznę ontologiczną, zaczyna mówić o ontycznie pojmowanej sferze ludzkich działań, ujętej do tego od strony etyczno-religijnej. Z tego powodu wielu interpretatorów filozofii Heideggera, zwłaszcza tych, którzy pierwszy dział *Bycia i czasu* odczytują w duchu pragmatyzmu, lekceważy ustalenia działu drugiego, z kolei ci, do których przemawia etyczno-religijny wydźwięk działu drugiego, bagatelizują wcześniejsze ustalenia, zwykle sprowadzając je do interpretacji codziennego działania w świecie, w którym człowiek się zatraca i z którego musi się wyrwać. Heideggerowi zaś chodzi o strukturę bycia, o jego wewnętrzną dynamikę, dopuszczającą w ogóle możliwość takiej czy innej interpretacji ludzkiego życia. Wszystkie omawiane tu fenomeny należy rozpatrywać właśnie jako fenomeny, a nie doświadczenia czy wydarzenia, z którymi człowiek spotyka się w świecie. Pierwszym z omawianych jest troska, która nie mówi w zasadzie nic o trudzie i znoju ludzkiego życia, ale wskazuje tylko na niezbywalne zaangażowanie *Dasein* w bycie, na to, że temu bytowi zawsze *chodzi o* jego bycie.

Właśnie owo „chodzi o" jest wyrazem pierwszego charakteru troski. Jak powie Heidegger, „tę strukturę bycia istotowego «chodzi o…» ujmujemy jako *wobec-siebie-uprzednie-bycie* (*Sich-vorweg-sein*)" (BiC, 245; SuZ, 192)[574]. Charakter ten odpowiada temu, co w strukturze otwartości zostało wyróżnione jako projekt. Jak pamiętamy, oznacza on wybieganie w bycie, które odsłania się jako możliwości jestestwa, którymi się ono w projekcie staje. Będąc własnymi możliwościami, *Dasein* jest zawsze czymś więcej, niż jest ontycznie; zawsze jest już więc poza sobą, czyli jako możliwość samego siebie, jest niejako przed samym sobą, jest już „uprzednio" wobec siebie, wobec tego, czym się stanie. Innymi słowy, *Dasein* zawsze się już wyprzedziło i na ten ruch wskazuje pierwszy charakter troski. Pozwala to Heideggerowi dookreślić ów moment troski jako bycie-ku własnemu byciu, jako coś, co nazywa też wybyciem (*Aussein*). W wykładzie z przełomu 1925/26 r. ujmuje to w ten sposób:

[574] Bogdan Baran oddaje *Sich-vorweg-sein* jako „bycie-antycypującym-się", co z pewnością jest stylistycznie zgrabniejsze od mojej propozycji, jednak niesie też ze sobą semantyczne konotacje, których w niemieckim terminie nie ma. Składa się on z trzech prostych słów: *sich* (oznaczające zwrotność „się", „siebie"), *Sein* (bycie) oraz *vorweg* („uprzednio", „z przodu"). Celem mojej propozycji było zachowanie maksymalnej prostoty obecnej w oryginale.

> […] „o co chodzi" *nigdy* nie jest trwałym mieniem (*Habe*), a jednak „chodzi o" jest właśnie pewnym *byciem-ku* temu „o co". Owo bycie-ku nie jest żadnym byciem przy czymś obecnym, lecz byciem-ku temu, co jeszcze nie jest trwałym mieniem i ostatecznie nigdy nie może się nim stać – zgodnie z jego najbardziej własnym sensem. Owo „ku czemu" bycia-ku, które jest troską, nie jest niczym innym jak byciem *Dasein*, mianowicie każdorazowo tym byciem, którym ono jeszcze nie jest, ale może być; odpowiednio do tego, w „chodzi o" leży pewne *wybycie-ku* (*Aussein-auf*) własnemu byciu *qua* możności-bycia (GA 21, 235).

Mówiąc krótko, to, ku czemu kieruje się troska, nie jest bytem, ale byciem. Nigdy nie jest czymś, co jest trwałe, pewne, co jestestwo posiada i czym dysponuje w ten sposób, że może się tego jakoś pozbyć. Zarazem Heidegger podkreśla, że to bycie, o które chodzi *Dasein*, to bycie samego *Dasein*, zupełnie tak, jakby bycie innego bytu nie wchodziło w ogóle w grę albo ujawniało się jedynie przy okazji. Musimy jednak pamiętać o specyfice bycia jestestwa. Chodzi mu o własne bycie, ponieważ wszelkie bycie rozumie jako swoje własne możliwości. Nie oznacza to, że bycie w ogóle sprowadza się do bycia *Dasein*, ale że tylko poprzez bycie tego bytu dzieje się bycie każdego innego bytu. Struktura troski nie powinna być odczytywana jako struktura zamykająca *Dasein* w solipsystycznie zaprojektowanej rzeczywistości, która ontologicznie sprowadza się do jego własnego bycia, ale odwrotnie – jako brama kładąca podstawy pod otwartość na wszelkie bycie i określany przez nie byt. Ponieważ jestestwu chodzi o jego własne bycie, chodzi mu o bycie w ogóle, które bez tego ruchu troski nie mogłoby być z *Dasein* związane i otwarte. Z kolei z drugiej strony, będąc otwartością na bycie w ogóle, gdy jestestwo wybywa poza siebie, staje się sobą. Właśnie to wyraża Heidegger, mówiąc, że „*Dasein* wybywa ku swojemu własnemu byciu, ku samemu swojemu byciu, żeby «być» swoim byciem" (GA 20, 407). W ten sposób wyrażona jest istota troski, która spełnia się w tym, by wychodzić ku własnemu byciu, ale tylko po to, by dzięki temu realizować otwarcie na bycie w ogóle i w ten sposób stawać się sobą. Otwartość bycia dzieje się w *Dasein* i dlatego rdzeniem całej jego dynamiki jest ów ruch ku własnemu byciu jako własnym możliwościom bycia, w których dzieje się bycie w ogóle i które, kształtując drogi do bytu, wydają *Dasein* na byt – w tym jego własny.

Omawiając drugi charakter troski, Heidegger kładzie nacisk nie tylko na to, że projekt *Dasein* nie jest solipsystyczny, ale i na to, że jest wydany na świat. „Wobec-siebie-uprzednie-bycie nie oznacza pewnej izolowanej skłonności w jakimś bezświatowym «podmiocie», lecz charakteryzuje bycie-w-świecie" (BiC, 245; SuZ, 192)[575]. Opisany w pierwszym momencie ruch wychodzenia poza siebie dokonuje się zawsze w świecie, co wskazuje na to, że transcendowanie bytu ku byciu zachodzi w ramach już zrozumiałego bycia. W tej

[575] Przekład zmodyfikowany.

zrozumiałości jestestwo żyje i nie wychodzi poza nią, bowiem to ona jest tą sferą, która, wykraczając niejako poza *Dasein*, pozwala mu być nim samym. Dlatego też drugi moment w połączeniu z pierwszym zostaje przez Heideggera oddany za pomocą formuły: „*wobec-siebie-uprzednie-w-już-byciu-w-jakimś-świecie*" (BiC, 245; SuZ, 192)[576], co oznacza, że jestestwo zawsze jest przed sobą w taki sposób, że jest już w świecie. Uprzedniość otwierana przez projekt możliwości okazuje się niczym innym jak światem, w którym zawsze *Dasein* już rozumie siebie i wszelki inny byt. Ten moment troski bezpośrednio odsyła do ujawnianego w położeniu rzucenia. Bycie przed sobą, na którym opiera się ruch projektu jest zdane na to, co faktycznie zostało mu już wcześniej zapewnione, bycie-możliwym nie jest nieograniczone, ale przykrojone do tego, co zostało już zrozumiane – jak mówi Heidegger, „egzystencjalność jest z istoty określona przez faktyczność" (BiC, 245; SuZ, 192).

Trzeci moment troski może się wydawać oczywisty na gruncie dwóch poprzednich charakterów oraz w obliczu tego, co do tej pory mówiliśmy o byciu-w-świecie, jednak to tylko pozór, który sprawia, że w tym wypadku musimy być znacznie ostrożniejsi niż wcześniej. Heidegger pisze, że „faktyczne egzystowanie jestestwa jest nie tylko w ogóle i obojętnie rzuconą możnością-bycia-w-świecie, lecz zawsze wchodzi ono już w objęty zatroskaniem świat" (BiC, 245; SuZ, 192)[577]. Odsłania tu Heidegger moment, który w pierwszej chwili może się wydawać łudząco podobny do rzucenia i często bywa przez komentatorów z rzuceniem utożsamiany. Dla jestestwa jako rzuconego w świat, ten ostatni nie jest nigdy obojętny, ale staje się obszarem, w którym w pewnym sensie troska o bycie staje się zatroskaniem o byt. Jako zrozumiałość bycia, świat skrywa się za bytem i pozwala skupić na nim całą swoją uwagę. W ten sposób samo jestestwo skrywa się przed sobą i widzi siebie tylko pośród bytu, który staje się dla niego tak ważny, że – paradoksalnie – określa jego bycie. Dlatego właśnie „wobec-siebie-uprzednie-już-bycie-w-jakimś-świecie z istoty zawiera też upadające *bycie przy* objętym zatroskaniem czymś wewnątrzświatowym poręcznym" (BiC, 246; SuZ, 192)[578]. Trzeci charakter troski to upadanie, które ujmuje Heidegger jako „bycie przy" bycie wewnątrzświatowym (w *Byciu i czasie* wprost jeszcze identyfikowanym z bytem poręcznym). Trzeba tu też zauważyć, że Heidegger już wcześniej wprowadza egzystencjał „bycia przy", w miejscu, w którym o upadaniu nie było jeszcze mowy. Pierwszy raz pojawia się on w § 12 *Bycia i czasu*, gdzie niemiecki filozof dokonuje wstępnej analizy bycia-w-świecie i po wyodrębnieniu jego poszczególnych składowych, interpretuje bycie-w jako zamieszkiwanie,

[576] W tłumaczeniu Barana fraza ta brzmi: „samoantycypacja-w-byciu-już-w-świecie".
[577] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.
[578] Przekład zmodyfikowany.

czyli właśnie jako bycie przy świecie[579]. Już tam położony jest nacisk na to, że owo „bycie przy" nie ma nic wspólnego z neutralnym współwystępowaniem kilku elementów, ale wyraża raczej zanurzenie w świat, jednak dalsze konsekwencje z tak rozumianego zamieszkiwania świata nie są jeszcze wyprowadzane. Dopiero przy omawianiu troski Heidegger wraca do tego określenia, by podkreślić jego wyjątkowy charakter, polegający na tym, że zamieszkiwanie świata jest upadaniem w świat, takim powierzeniem mu siebie, które pozwala mu określać samo *Dasein*.

Przy uwzględnieniu upadania jako trzeciego momentu troski, formuła ją wyrażająca zostaje poszerzona o kolejny element i ostatecznie przybiera formę: „wobec-siebie-uprzednie-bycie-już-w-(świecie) jako bycie-przy (bycie napotykanym wewnątrz świata)" (BiC, 246; SuZ, 192)[580]. Choć troska ma wyrażać jedność wyższą niż omawiana wcześniej otwartość na bycie, również ona okazuje się złożona. Tym razem bycie *Dasein* pozwala się jednak sprowadzić do trzech określników: uprzednio/ przed (*vorweg*), już (*schon*) i przy (*bei*). Dwa pierwsze bezpośrednio odsyłają do czasu, a i trzeci jest interpretowany w jego horyzoncie, co pokazuje, że Heideggerowi udało się znaleźć formułę umożliwiającą przejście do czasowości bycia. Nasze rozważania nie będą dalej kontynuować tego wątku, a najbliższe strony zostaną poświęcone wypracowaniu fenomenu upadania i kwestii jego statusu w omówionej właśnie strukturze troski. Fenomen ten niemiecki filozof wprowadza bowiem bezpośrednio po analizie problematyki otwartości, jeszcze przed opracowaniem struktury troski, która ma niejako zbierać w fenomenologiczną jedność to, co zostało wcześniej ukazane. Swoje badania rozpoczyna Heidegger od zapytania, „jakie są egzystencjalne charaktery otwartości bycia-w-świecie, jeśli jako powszednie utrzymuje się ono w obrębie sposobu bycia Się" (BiC, 213; SuZ, 167) i wyróżnia trzy, które mają charakteryzować tę przeciętną otwartość jestestwa, określoną jako upadanie. Należą do nich: gadanina (*Gerede*), ciekawość (*Neugier*) i dwuznaczność (*Zweideutigkeit*). Zostaną one teraz jeden po drugim omówione.

Już sama nazwa (tak niemiecka, jak polska) wskazuje na to, że w przypadku gadaniny spotykamy się z fenomenem, który odpowiada za modyfikację tego, co wcześniej zostało ujęte jako mowa i język człowieka. Taką mowę cechować ma to to, że ogranicza się ona do powszedniej zrozumiałości słowa i izoluje je od dynamiki sensu, która pozwoliła mu się wyłonić. „Dana rzecz jest taka, bo tak się mówi. W takim powtarzaniu i plotkowaniu, przez co obecny już na początku brak rdzenności (*Bodenständigkeit*) urasta do zupełnej

[579] Zob. BiC, 70–71; SuZ, 54–55.
[580] Przekład zmodyfikowany.

bezpodstawności (*Bodenlosigkeit*), konstytuuje się gadanina" (BiC, 216; SuZ, 168)[581]. Nie chodzi tu o brak trwałego oparcia dla tego, co się mówi, ale o utratę kontaktu z żywym sensem, z którego wyrosło słowo. Gdy tylko słowo się uformuje, od razu odrywa się w pewnym stopniu od swojego źródła, ponieważ – jak widzieliśmy już wcześniej – staje się dostępne dla każdego i zaczyna funkcjonować na powierzchni zrozumiałości. Gadanina to oderwanie jeszcze potęguje, bo to ono samo jest jej celem. Zarazem trzeba mieć na względzie to, że nie chodzi tu o radykalne zerwanie więzów z dynamiką zrozumiałości. Działanie gadaniny należy interpretować jako przesłonięcie, które nie pozwala mówiącemu i słuchającemu wniknąć w pełen sens tego, co wypowiadane. Jej celem jest tylko to, by nic nie sprawiało problemów, było w pełni jasne i pozwalało bez komplikacji przyjmować słowa i przekazywać je dalej. „Gadanina jest możliwością zrozumienia wszystkiego bez uprzedniego przyswojenia rzeczy. Gadanina strzeże już przed niebezpieczeństwem nieudanego przyswojenia" (BiC, 216; SuZ, 169)[582]. Dzięki gadaninie każda rzecz staje się oczywista i nie wymaga dalszego zgłębiania, bowiem wszystko, co mogłoby podważać powszednie i powierzchniowe rozumienie zostaje usunięte z pola widzenia. Tutaj słowa się wycierają, w bezmyślnym powtarzaniu już nie otwierają zrozumiałości, a ją przymykają. Jak pisze Heidegger, „mowa może stać się gadaniną i jako taka bycie-w-świecie nie tyle utrzymywać otwartym w rozczłonkowanej zrozumiałości, ile raczej je zamykać, zakrywając byt z wnętrza świata" (BiC, 216; SuZ, 169). Fragment ten pokazuje, że gadanina nie powinna być traktowana jako coś niegroźnego. Jako charakter Się dysponuje ona mocą, która pozwala zasłonić to, czemu bycie pozwala się poprzez projekt ujawnić. W wyniku stale prowadzonego przez nią wykorzeniania sensu, to, co się ujawnia staje się ubogie, nieciekawe, wyświechtane, by ostatecznie popaść w całkowite zapomnienie. W ten sposób gadanina zakrywa bogactwo rzeczywistości, pozwalając językowi ślizgać się tylko po powierzchni i eliminować to, co nie pasuje do utartego schematu.

Niebezpieczeństwo, przed jakim staje każde jestestwo w obliczu wszechobecnej gadaniny jest przy tym nieuniknione. Nie ma bowiem *Dasein*, które mogłoby żyć poza gadaniną. To ona zapewnia zrozumiałość, w której jestestwo wyrasta i niweluje wszelki odbiegający od niej sens do tego, którym sama włada. Heidegger wyraża to dobitnie, gdy w ten sposób pisze o przynależnej jej wykładni:

> Od tego powszedniego wyłożenia, w jakie jestestwo od razu wrasta, nie może się ono nigdy oderwać. W nim, z niego i przeciw niemu dokonuje się wszelkie rzetelne rozumienie, wykładanie i komunikowanie, odkrywanie na nowo i przyswajanie sobie na nowo. Nie jest tak, że jestestwo nieporuszone i niezwiedzione

[581] Przekład zmodyfikowany.
[582] Przekład zmodyfikowany.

> tym wyłożeniem, staje wobec wolnej krainy „świata" w sobie, aby tylko przypatrywać się temu, co tam spotyka (BiC, 217; SuZ, 169)[583].

Nie ma ucieczki od zawsze już wyłożonej mowy gadaniny. Człowiek nie tylko w niej wyrasta, ale nie może się również od niej uwolnić. Walka z gadaniną odbywa się na jej terenie i poza niego nie wychodzi. Nie ma możliwości, by coś z niego wyrwać i pozostawić w całkowitej zrozumiałości poza zasięgiem gadaniny. Nie oznacza to jednak całkowitego oddania jej pola, lecz jeśli walka z gadaniną ma być skuteczna, musi być prowadzona w odpowiedni sposób. Nigdy nie może ona polegać na kwestionowaniu tego, co się na co dzień mówi czy czyta. Świadome wystąpienie przeciwko temu, co dla wszystkich znane i z czym się wszyscy zgadzają pozostaje być może nawet pod większym wpływem gadaniny, niż nieświadome powtarzanie tego, co się usłyszało. Takie wystąpienie kieruje się bowiem tylko tym, co przez wszystkich powtarzane, czyli gadaniną, a taką opozycję trzeba uznać za całkowicie od niej zależną. Jedyna metoda walki polega na zagłębianiu się w to, co powiedziane, na parciu ku źródłu, które i tak będzie się wymykało i skrywało za tym, co wypowiedziane. *Dasein* może tylko próbować odsłaniać otwartość, która jest przez Się przysłaniana, by źródłowość bycia dochodziła do głosu w zawsze wydanym już na pastwę gadaniny słowie.

Za drugi charakter rządzonej przez Się otwartości uznaje Heidegger ciekawość. Już na samym początku swojej analizy[584] wiąże on ją z oglądem i odsyła czytelników do św. Augustyna, który w swoich *Wyznaniach* dostrzega prymat, jaki posiada wzrok wśród innych zmysłowych doświadczeń, które dlatego mogą być określane po prostu jako „pożądliwość oczu". Pozostając pod wrażaniem augustiańskich ustaleń, Heidegger przyznaje powszedniemu byciu *Dasein* skłonność do „oglądania", oznaczając „ją terminem «*ciekawość*», który […] nie ogranicza się do widzenia i wyraża tendencję do swoistego odbiorczego dopuszczania napotykania świata" (BiC, 218; SuZ, 170)[585]. Ciekawość jako tendencja do odbierania oznacza, że *Dasein* jest zainteresowane samym odbieraniem, a nie tym, co ma być odbierane. Spotykana w świecie rzecz jest teraz napotykana w tym, jak wygląda, a jej znaczenie nie odgrywa większej roli. Jestestwo może się w ten sposób uwalniać od najbliższych trosk i wyzbywać niepokoju o codzienne, pilne sprawy. „Troska przechodzi w zatroskanie o możliwości tego, by podczas wypoczynku i zabawiania widzieć tylko *wygląd* «świata»" (BiC, 220; SuZ, 172), mówi Heidegger.

[583] Przekład nieznacznie zmieniony.
[584] Zob. BiC, § 36.
[585] Przekład zmodyfikowany.

Autor *Bycia i czasu* wymienia kilka momentów ciekawości: niezabawianie, rozpraszanie i przelotność. Pierwszy – niezabawianie – wskazuje na wspomniane już niezaangażowanie *Dasein* w jego najbliższe otoczenie. W ten sposób ciekawość w pewien sposób wyrywa jestestwo z jego najbliższego świata otoczenia, co mogłoby sugerować, że kładzie ona fundamenty postawy naukowej czy teoretycznej[586]. Heidegger wielokrotnie podkreśla przecież związek teorii z naocznością i samym tylko widzeniem czy oglądaniem, które odrywają od zaangażowania w najbliższe otoczenie. To podobieństwo to jednak za mało, by zrównać ciekawość z postawą teoretyczną. Podczas gdy teoretyczne widzenie chce zrozumieć rzecz w niej samej, widzenie ciekawości ma cel przeciwny. Chodzi mu bowiem o zapewnienie jestestwu odpoczynku, wraz z którym „troska *ciekawości* staje się wolna" (GA 20, 382). Nic już jej nie zaprząta i nie zmusza do trudu badania sensu tego, co napotkane.

Dla utrzymania tej wolności potrzebny jest drugi moment, rozproszenie. Pokazuje on, że w interesie ciekawości leży tylko „czyste bycie-zabawionym przez świat" (GA 20, 382) i dlatego ciągle szuka „ona nowości tylko po to, by od niej przeskoczyć do następnej" (BiC, 220; SuZ, 172). Spotykamy się tutaj z osobliwą postacią odpoczynku, który polega na ciągłej zmianie obiektu zainteresowania, co ma uchronić przed wątpliwościami i koniecznością wnikania w sens tego, co spotkane. Jestestwo musi rozproszyć się na mnogość rzeczy, by żadna nie przykuwała jego uwagi zbyt długo. Zawarty jest tu już też trzeci charakter ciekawości – przelotność – którego znaczenie sprowadza się do tego, że zatroskanie przy niczym nie zatrzymuje się na długo. Ciągle przeskakując z jednego obiektu na inny, rozproszone i niczym niezaprzątnięte, *Dasein* w nic nie wnika, a wszystko, co napotyka rozumie zaledwie przelotnie. Ta przelotność dba o to, by niezażyłość z tym, co napotykane nie miała okazji stać się zażyłością, co zagrażałoby troszczeniu się ciekawości o sam widok.

„W takiej ciekawości *Dasein* organizuje *ucieczkę przed nim samym*" (GA 20, 383), ponieważ niewnikanie w sens tego, co napotykane jest środkiem do tego, by nie pytać o siebie, czyli rezygnować z pytania o sens rzeczywistości. By zilustrować działanie ciekawości, można posłużyć się przykładem zwiedzania zoo. Zwykle celem takiej atrakcji jest właśnie spędzanie czasu miło i niezobowiązująco. W zoo chodzimy od klatki do klatki, przyglądając się temu, jak prezentują się nieznane nam na co dzień zwierzęta. Ich egzotyczny widok przykuwa uwagę – cieszą nas krzykliwe ubarwienia, śmieszne zachowania czy niesłyszane wcześniej dźwięki. Wszystko jest takie niecodzienne i budzi błogi nastrój towarzyszący spokojnemu oglądaniu zawartości kolejnych klatek czy akwariów. To ukojenie wynika często z tego, że nie mamy

[586] Wskazuje na to D.O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept…*, *op. cit.*, s. 351–352.

pojęcia o tym, na co patrzymy. Gdy tylko zabawiamy nazbyt długo przy jakimś wybiegu, gdy oswajamy się z tym, co w środku, pojawia się znudzenie, a jedynym lekarstwem jest przejście dalej, do kolejnej atrakcji. Ciekawość pokazuje, że jestestwo, by nie „widzieć" siebie, musi też zrezygnować z „widzenia" swojej rzeczywistości w tym, czym i jak ona jest, a najlepszą metodą osiągnięcia tego stanu jest skupienie się na samym widzeniu, na zabieganiu o to, „by widzieć, nie po to, by rozumieć to coś widzianego, tzn. wejść w bycie ku temu, lecz *tylko* po to, by widzieć" (BiC, 220; SuZ, 172).

Ciekawość utrzymuje osobliwą beztroskę, dla której, podobnie jak dla gadaniny, „wszystko jest dostępne; bez zahamowań" (FŻR, 221; GA 60, 226). Nie ma rzeczy niezrozumianych czy niedostępnych, wszystko wydaje się nieproblematyczne i nieskomplikowane. Między gadaniną i ciekawością uwidacznia się zatem pewne pokrewieństwo. Heidegger ich powiązanie oddaje w 1925 r. w ten sposób:

> Się, które w gadaninie określa publiczne wyłożenie, rządzi zarazem drogami ciekawości i wstępnie je wyznacza. Ona[587] mówi, co musi być zobaczone i odczytane, i odwrotnie, co ciekawość odkrywa, przechodzi w gadaninę. Nie ma żadnego „obok siebie" (*Nebeneinander*) obu tych fenomenów, lecz jedna tendencja wykorzenienia porywa ze sobą drugą. Bycie-wszędzie i bycie-nigdzie ciekawości jest przekazane gadaninie, która należy do nikogo i każdego (GA 20, 383–384).

Ciekawość i gadanina stanowią dwie podążające ramię w ramię tendencje, które charakteryzują powszednią otwartość. Gadanina, odpowiadając za artykulację zrozumiałości, zapewnia znaczenia, które potem mogą być w ciekawości podjęte, przez co jej drogi zawsze są już we władaniu gadaniny. Sama ciekawość wydaje się równie mocno odpowiadać tym fenomenom otwartości na bycie, które poznaliśmy jako rozumienie i położenie. Z jednej strony jest ona bowiem rzucaniem światła na te możliwości i otwieraniem ich przed jestestwem, z drugiej zaś niesie też ze sobą wrażliwość na to, co nowe, na przestwór „wszędzie i nigdzie". Nie wydaje się, by celem Heideggera przy omawianiu poszczególnych charakterów Się było wskazanie bezpośrednich odpowiedników fenomenów wyróżnionych w ramach analizy struktury otwartości na bycie. Wydaje się, że lepiej – zgodnie zresztą z tym, na co wskazuje powyższy cytat – mówić o nich jako o pewnych tendencjach, które w określony sposób kierują fenomenami otwartości. Przejmują one nad nimi władzę i powstrzymują je przed ujawnieniem źródła, do którego mają dostęp.

[587] W oryginale zaimek *es*, który może gramatycznie dotyczyć Się i gadaniny, jednak wziąwszy pod uwagę drugą część zdania i fragment z *Bycia i czasu*, w którym Heidegger wprost stwierdza, że to „gadanina rządzi […] drogami ciekawości" (BiC, 221; SuZ, 173), zaimek ten prawdopodobnie odnosi się do gadaniny. Ewentualnie można po prostu powiedzieć, że Się rządzi drogami ciekawości poprzez gadaninę.

Trzeci charakter Się Heidegger nazywa dwuznacznością. Nie ma on wiele wspólnego z mglistością i niejasnością używanych słów, lecz dotyczy samego rozumienia. Dwuznaczność sprawia, że „staje się już niemal nierozstrzygalne, co w rzetelnym rozumieniu jest, a co nie jest otwarte" (BiC, 221; SuZ, 173)[588]. W ten sposób charakter ten okazuje się najbardziej niebezpiecznym w arsenale, którym dysponuje Się. Podstawowym zadaniem dwuznaczności jest zakrycie możliwości otwarcia, które kryją się za tym, co „otwarte" w gadaninie i ciekawości. Bowiem gdy „*Dasein* w ciekawości w określonym kręgu wszystko zna i w gadaninie wszystko omawia, powstaje mniemanie, jakby takie bycie w Się było właściwe i autentyczne" (GA 20, 384). Zadaniem dwuznaczności jest wzmocnienie siły gadaniny i ciekawości w ten sposób, że ujawnia je ona jako te sposoby bycia *Dasein*, które sięgają jego samego. W ten sposób zostaje zamaskowana źródłowa dynamika zrozumiałości, a to, co źródłowo dochodzi do głosu w gadaninie czy ciekawości, natychmiast zostaje dzięki dwuznaczności odsłonięte jako niegodne dalszego zainteresowania. „Dwuznaczność publicznej wykładni podaje uprzednie-obgadywanie (*Vorweg-bereden*) i ciekawskie przeczuwanie za właściwe dzianie się (*Geschehen*), a przeprowadzanie czegoś i działanie opatruje etykietą czegoś wtórnego i nieważnego" (BiC, 223; SuZ, 174)[589]. Się, dzięki dwuznaczności, zostaje zamaskowane jako to, czym jest i odsłania się jako właściwy ruch dziania się *Dasein*. Bez tej tendencji Się nie byłoby w stanie utrzymać władzy. Ponieważ nie jest ono w stanie wyłączyć źródłowej dynamiki jestestwa, a jedynie ją maskuje, stale narażone jest na to, że dynamika ta dojdzie w jakiś sposób do głosu. Dwuznaczność z góry już wprowadza tajemniczość źródłowości na tory dobrze znane, gasząc możliwości, które stoją przed projektem. Dlatego „rozumienie jestestwa w Się ciągle *przeocza* w swoich projektach prawdziwe możliwości bycia" (BiC, 223; SuZ, 174). Czyniąc z Się instancję rozstrzygającą o aktualności i źródłowości możliwości, dwuznaczność zapewnia jej utrzymanie władzy nad otwartością na bycie.

Zaznaczyć trzeba, że charaktery Się nie wyczerpują tego, co autor *Bycia i czasu* nazywa upadaniem. Fenomen ten Heidegger utożsamia z niewłaściwością egzystencji, która ujmowana jest jako takie bycie-w-świecie, które „jest w Się całkowicie owładnięte «światem» i współjestestwem innych" (BiC, 225; SuZ, 176)[590]. Analizowane powyżej charaktery opisywały otwartość, którą włada Się. Jak widzieliśmy, nie było tam mowy o władzy konkretnych innych, a raczej o specyficznym, zanonimizowanym fundowaniu zrozumiałości, której nadrzędnym celem jest utrzymanie przeciętności zrozumiałości bycia. Tym samym jestestwo zostaje w

[588] Przekład zmodyfikowany.
[589] Przekład zmodyfikowany.
[590] Przekład zmodyfikowany.

pewien określony sposób wydane na byt (innego *Dasein* i niebędący *Dasein*). Się przygotowuje w ten sposób upadek, który okazuje się upadkiem w świat, wciągającym weń jestestwo w taki sposób, że zapomina ono o sobie:

> Od początku jestestwo jest już zawsze odpadłe od siebie samego jako właściwej możności bycia Sobą i upadłe w «świat». Upadłość w «świat» oznacza zanurzenie we wspólnym byciu, gdy temu ostatniemu przewodzą gadanina, ciekawość i dwuznaczność (BiC, 224; SuZ, 175).

Upadanie jest takim uczestnictwem w zrozumiałości bycia, które porusza się niejako po powierzchni i w ten sposób zapomina o sobie, a dokładniej rzecz biorąc, rozumie siebie od strony tego, co napotyka w świecie. W ten sposób, „*Dasein* jako istotowo wydane na świat *plącze* się w swoim własnym zatroskaniu" (GA 20, 389). To zaprojektowany przez jestestwo świat zyskuje teraz władzę nad jestestwem i mówi mu, kim ono jest. Heidegger wykazuje się tu genialną intuicją. Kim jest bowiem ten konkretny człowiek, na którego patrzymy (na ulicy czy choćby w lustrze)? Jest hydraulikiem, księgarzem, motorniczym, wykładowcą, studentem, kucharzem i tak dalej. Skąd pochodzą te określenia? Oczywiście ze świata, od strony rzeczy, którymi się zajmuje. Powszednie imię *Dasein* zależne jest od pracy, którą *Dasein* wykonuje[591].

Zaplątanie w zatroskanie nie polega na tym, że jestestwo traci orientację, paradoksalnie, im lepiej odnajduje się w świecie, im pewniej się w nim porusza, tym bardziej jest ono zaplątane, ponieważ to świat staje się ostatecznym źródłem, z którego jestestwo czerpie własną zrozumiałość:

> Jestestwo dochodzi w ten sposób od strony rzeczy do siebie. Oczekuje własnej możności bycia jako możności bycia pewnego bytu, który zdaje się na to, co rzeczy przyniosą lub czego odmówią. Tę możność bycia projektują niejako rzeczy, tzn. obchodzenie się z nimi, a zatem prymarnie nie samo jestestwo ze swego najbardziej własnego Siebie, bo to jestestwo tak, jak ono jest, egzystuje zawsze jako obchodzenie się z rzeczami (PPF, 312; GA 24, 410)[592].

Żadna napotykana w świecie rzecz nie może oczywiście projektować możliwości bycia – ani możliwości *Dasein*, ani swoich własnych. Wyrażając się w ten sposób, Heidegger pokazuje, że jako upadłe w świat, jestestwo widzi i rozumie siebie tylko w horyzoncie bytu, który napotyka. To on dyktuje mu, kim jest i nie chodzi tu tylko o wykonywany zawód, ale o określenie każdego działania *Dasein*. Już przy omawianiu struktury projektu pokazaliśmy, że każde zrozumienie jest też samozrozumieniem. Gdy piszemy długopisem, rozumiemy siebie jako piszących długopisem, a zatem określamy się od strony napotykanego bytu. Nasze bycie projektowane jest zawsze w odniesieniu do świata i wewnątrzświatowego bytu, bowiem egzystencja istotowo zwraca się nie tylko ku byciu, ale i ku bytowi.

---

[591] M. Haar, *The Enigma of Everydayness*, w: J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger…*, *op. cit.*, s. 24.
[592] Przekład zmodyfikowany.

Ponieważ w perspektywie struktury troski upadanie jest określane jako bycie przy napotykanym wewnątrz świata bycie, a sam Heidegger mówi czasami o upadku w świat, czasami zaś o określaniu się od strony wewnątrzświatowego bytu, trzeba wyraźnie podkreślić, że upadanie oznacza w pierwszym rzędzie określanie się od świata rozumianego jako możliwości, a nie jako byt[593]. Niemiecki filozof podkreśla to w *Podstawowych problemach fenomenologii*, gdy pisze, że „rozumiejąc siebie od strony *rzeczy*, jestestwo jako bycie-w-świecie rozumie siebie od strony swego świata" (PPF, 185; GA 24, 244). Upadanie w świat i bycie przy napotykanym w nim bycie to określenia tożsame. *Dasein* jest przy rzeczach, ponieważ jest już w świecie, a pozwala im odpowiadać na pytanie o to, kim samo jest, ponieważ projektując możliwości swojego bycia, zawsze zdane jest już na zrozumiałość bycia, która objęta jest ramami świata. Kluczem do pojęcia fenomenu upadania jest świat i fakt, że jestestwo zawsze jest weń już zaangażowane. W pierwszej chwili mogłoby się nawet wydawać, że jestestwo znajduje się w sytuacji beznadziejnej, ponieważ nigdy nie może dotrzeć do żadnego nagiego rdzenia własnej egzystencji, który tradycja nazywa jaźnią, świadomością, Ja czy podmiotem. Jądrem *Dasein* jest przecież bycie-w-świecie, bezcelowe wydaje się zatem dopuszczenie możliwości, by swoje projekty uniezależniło ono od świata i oparło na jakimś czystym Sobie. Na razie kwestia ta musi jednak pozostać otwarta, zaświadczając tylko o wadze problemu, przed jakim stanął Heidegger, gdy zdecydował się określić upadanie jako egzystencję niewłaściwą, dopuszczając jednocześnie możliwość egzystencji właściwej. Wyniki powyższych analiz pozwalają wnioskować, że dla zrozumienia ich wzajemnego funkcjonowania pierwszorzędne znaczenie ma interpretacja świata i funkcjonującej w nim sobości.

„Upadanie jest ontologicznym pojęciem ruchu" (BiC, 230; SuZ, 180)[594], przyzna Heidegger, dając w ten sposób do zrozumienia, że tematem jego wypowiedzi jest egzystencjał, który wyznacza w pewien sposób dynamikę *Dasein*. Tę ruchliwość należy odpowiednio ująć, by uniknąć pomieszania z tym, co powiedzieliśmy o projekcie, który miał być egzystencjałem odpowiedzialnym za motorykę jestestwa, dążącą do rozbijania utrwalonej i zastanej zrozumiałości. Dynamika upadania będzie miała zupełnie inny charakter. „To stałe odrywanie od właściwości i nieustanna zarazem jej ułuda wraz z pogrążaniem się w Się charakteryzują ruchliwość upadania jako *wir*" (BiC, 228; SuZ, 178). Jestestwo przez upadanie jest w świat

[593] Zwraca na to uwagę Tugendhat, podkreślając, że Heidegger wyraża się w tej sprawie często w sposób prowokujący nieporozumienia (E. Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff...*, *op. cit.*, s. 315). Wydaje się jednak, że nie wynika to z tego, co i jak mówi Heidegger, ale ze specyficznego położenia *Dasein*, które będąc zdanym na bycie, zawsze jest też już zdane na byt – jedno wiąże się tu z drugim, choć pierwszeństwo przypada zrozumieniu bycia.
[594] Przekład zmodyfikowany.

wciągane. Wplątuje się ono w zastaną już zrozumiałość i nie widzi nic poza nią, kręcąc się niejako wewnątrz niej i pozwalając na coraz dalej idące uwikłanie. Nie jest to ruchliwość, która miałaby w jakiś sposób świat dopełniać czy sprzeciwiać mu się, ale taka, która jeszcze bardziej od niego uzależnia. Choć ruch projektu również charakteryzuje kolistość, to wiąże się ona z transcendencją, która musi przekraczać to, co już gotowe i zastane. Ponieważ ten transcendujący ruch rozumienia dokonuje się z uwagi na byt i do niego prowadzi, zasadnym będzie wniosek, że koło rozumienia w pewnym sensie napędza sam ruch upadania. Ruchliwość tego ostatniego nie byłaby możliwa, gdyby nie dynamika tego pierwszego. Choć ruch obu tych egzystencjałów nie może zostać ze sobą zrównany, ich ścisłe powiązanie powinno być na każdym kroku podkreślane. Można nawet powiedzieć, że koło rozumienia w skrajnych postaciach niewłaściwego egzystowania pokrywa się z wirem upadania i to ten wir wyznacza zakres i możliwości tego pierwszego. Rozumienie, napędzając ruch egzystencji, nakręca również wir upadania, którego zakładnikiem samo się staje.

Ruchliwość opadania charakteryzuje Heidegger przy pomocy czterech momentów, których role zostają opisane w odniesieniu do gadaniny, położenia i dwuznaczności. Pierwszy z nich nazywa Heidegger pokusą (*Versuchung*):

> Gdy jestestwo w gadaninie i publicznym wyłożeniu zapewnia sobie już z góry możliwość zatracenia się w Się i upadku w bezpodstawność (*Bodenlosigkeit*), to znaczy, że jestestwo gotuje sobie samemu stałą pokusę upadania. Bycie-w-świecie jest w sobie samym *kusicielskie* (BiC, 227; SuZ, 177)[595].

Świat opanowany przez gadaninę nie szuka podstawy w dynamice sensu bycia, która została przykryta przez to, co obgadane i co wydaje się oczywiste i nieproblematyczne. Jestestwo jest kuszone przez to, co łatwe, co nie dopomina się trudu wnikliwości, bo jest przez wszystkich znane i podzielane. Podstawa, na której mogłoby się oprzeć *Dasein*, by zwrócić się do własnego bycia pozostaje tu zamknięta i dlatego, wodzone na pokuszenie, jestestwo daje się wciągnąć w wir świata. Zaznaczmy też, że tym, co kusi nie jest konkretny byt z wnętrza świata, ale samo *Dasein*. Komfort i oczywistość kuszą nas tylko dlatego, że jestestwu udało się zamknąć przed sobą podstawę, na której rzeczywiście stoi jego bycie i która wyklucza oczywistość, domagając się nieustannego powrotu do źródła sensu. Zamykając czy też zasłaniając ją przed swoim wzrokiem, *Dasein* kusi samo siebie i pozwala wciągać się wirowi upadania w świat.

Drugim charakterem upadania jest uspokojenie (*Beruhigung*):

> Gadanina i dwuznaczność, ujrzenie-wszystkiego i zrozumienie-wszystkiego rodzą mniemanie, że tak dostępna dominująca otwartość jestestwa zdoła mu zagwarantować pewność, rzetelność i pełnię wszelkich możliwości jego bycia. […] Mniemanie tego Się, że dostarcza ono strawy i przewodzi pełnemu i

[595] Przekład nieznacznie zmieniony.

> prawdziwemu „życiu", wnosi w jestestwo *uspokojenie*, dla którego wszystko jest „w najlepszym porządku", a wszystkie drzwi stoją otworem. Kusząc samo siebie, upadające bycie-w-świecie samo siebie zarazem *uspokaja* (BiC, 227; SuZ, 177)[596].

Wydaje się, że tym razem to właśnie dwuznaczność, ukazująca Się jako właściwe bycie, przesądza o tym, że upadając, *Dasein* jest spokojne. To ona pozwala Się występować w masce właściwej egzystencji, skrywając jego prawdziwą rolę w konstytucji otwartości na bycie. Takie samo jest zadanie uspokojenia, które pozwala wir utrzymać w jego ruchu, ponieważ zakrywa jego ruchliwość. Trzeba też przyznać, że nie stoi ono w sprzeczności z ruchliwością wiru, choć w pierwszej chwili moglibyśmy być skłonni uznać, że wir jest przeciwieństwem spokoju. „Uspokojenie upadłości nie jest więc jakimś jej wyłączeniem (*Stillstehen*), lecz skradającą się intensyfikacją" (GA 20, 389). Uspokojenie wycisza domagające się głosu źródło *Dasein*, usypia czujność jestestwa pokazując mu, że przecież skoro wszystko już zrozumiało, to wszystko ma pod kontrolą i nie ma powodu, by zaprzątać sobie tym głowę. Im spokojniej oddycha jestestwo, tym groźniejszy staje się wir upadania, bo tym mniej zainteresowania wzbudza. Dzięki uspokajającemu ruchowi *Dasein* upadek staje się niewidoczny, a niewłaściwa egzystencja jawi się jako jedyna możliwość.

Trzeci charakter upadania nazywa Heidegger wyobcowaniem (*Entfremdung*) i wiąże je z ciekawością, wskazując na to, że w „uspokojonym, wszystko «rozumiejącym» porównywaniu się ze wszystkim jestestwo popada w pewne wyobcowanie, w którym skrywa się przed nim jego najbardziej własna możność bycia" (BiC, 227; SuZ, 178). Ruch ciekawości można zilustrować za pomocą karuzeli, której pęd przy niczym nie pozwala zatrzymać spojrzenia i ostatecznie zapewnia tylko feerię barw, która wyklucza możliwość wniknięcia w to, co widziane. *Dasein*, zaciekawione światem, wie wszystko o wszystkim, w tym również o samym sobie. W ten sposób wpada w pułapkę własnej pewności i zamiast przybliżać, oddala się od siebie. Będąc przekonane, że odnosi się do siebie, trafia tylko w powierzchownie przyswojony byt napotykany w świecie, a własną możność bycia zasłania, przez co staje się dla siebie obce. Z wyobcowaniem jest ściśle związany czwarty charakter, który nazywa Heidegger samouwikłaniem (*Sichverfangen*). Nie jest ono wiązane z żadnym z momentów Się, ale stanowi raczej konsekwencję przeanalizowanych wcześniej charakterów. Wyodrębniając go, autor *Bycia i czasu* zaznacza, że wyobcowanie nie oznacza dla *Dasein* absolutnego zerwania ze sobą, ale że zasłaniając własną źródłowość ono raczej „*wikła* się w sobie samym" (BiC, 228; SuZ, 178). Upadając w świat, jestestwo nadal pozostaje jestestwem, tyle że gubi się we własnych

[596] Przekład nieznacznie zmieniony.

możliwościach, które pozostają dla niego skryte. Nic o nich nie wie, bo zna tylko to, co rzeczywiste, ponieważ możliwości, którymi dysponuje nie ujawniają mu się jako możliwości.

Charaktery upadania pokazują, że chociaż jestestwo jako upadające prowadzi bezpośrednio do wydania siebie na pastwę świata i napotykanego weń bytu, to przede wszystkim zatraca ono więź z samym sobą. Jak przyzna Heidegger, „jestestwo zrazu i zwykle *nie* jest sobą, lecz pozostaje zagubione w Sobie-Się" (BiC, 399; SuZ, 317). Nie oznacza to tego, że *Dasein* zupełnie odrywa się od siebie i całkowicie siebie traci. To „niebycie-nim-samym funkcjonuje jako *pozytywna* możliwość bytu, który, z istoty zatroskany, zanurza się w świecie. To *niebycie* trzeba pojmować jako najbliższy sposób bycia jestestwa" (BiC, 225; SuZ, 176)[597]. Niewłaściwość jako niebycie-sobą to możliwość, która nie odbiera jestestwu bycia, ale wyraża raczej to, w jaki sposób ono jest sobą. Pojawia się tu niezwykle istotna figura, która leży u podstaw możliwości pomyślenia właściwości i niewłaściwości egzystencji. W pierwszej chwili może się to wydać paradoksalne, ale wskazuje ona na to, że jestestwo może nie być sobą tylko będąc w określony sposób sobą. Gdyby było inaczej, niewłaściwość oznaczałaby utratę bycia przez *Dasein* i nie mogłaby stanowić możliwości jego bycia:

> Zatroskanie w sensie zanurzającego się w świat zatroskania jest określonym modusem samej troski i o ile to zanurzenie w świat jest nazywane niewłaściwym *Dasein*, nie oznacza to niejako tego, że *Dasein*, o ile ono się gubi, byłoby w swoim Siebie niszczone, lecz że o ile jest ono w ogóle zatroskanym zanurzeniem w świat, jest ono i jest jako takie, również jeszcze w swoim zagubieniu, sposobem bycia, w którym *Dasein* o nie samo chodzi (GA 21, 230).

Niewłaściwość nie ma nic wspólnego z unicestwianiem czy choćby negowaniem bycia, lecz również jako niewłaściwemu, jestestwu zawsze chodzi o własne bycie. Jak to możliwe?

By opisać ten ruch Heidegger określa upadanie jako ucieczkę[598]. „Zanurzenie w Się i w objętym zatroskaniem «świecie» ujawnia *ucieczkę* jestestwa przed sobą samym jako właściwą możnością-bycia-Sobą" (BiC, 235; SuZ, 184). Ruch uciekania nie da się pomyśleć bez formalnego momentu „przed czym". Uciekający zawsze jest przez coś goniony i czuje na plecach oddech tego, co go prześladuje, a zupełnie nieistotne jest tutaj to, czy zagrożenie to istnieje rzeczywiście, czy jest zaledwie iluzją – ważne jest to, że ucieczka zawsze jest ucieczką

[597] Przekład nieznacznie zmieniony.

[598] Niektórzy autorzy kwestionują to utożsamienie, wskazując na to, że są to w rzeczywistości dwa różne fenomeny. Upadanie jest wtedy rozumiane jako rezultat ucieczki. Np. Hubert Dreyfus uważa, że wprowadzenie do dyskursu ucieczki znamionuje przejście od strukturalnie do psychologicznie pomyślanego upadania, które jest rezultatem ucieczki (H.L. Dreyfus, *Being-in-the-World…*, *op. cit.*, s. 334). Interpretacja ta całkowicie zapoznaje ontologiczny wymiar ucieczki jako ruchu znamionującego bycie jestestwa. Samo odróżnienie upadania od uciekania można uznać za słuszne, jednak należy zarazem przyznać, że przeoczenie Heideggera, o ile w ogóle dochodzi tu do niego, jest niewielkie i nic nieznaczące, ponieważ oba fenomeny opisują dynamikę niewłaściwości jestestwa, być może wzajemnie się dopełniając (nie chodzi tu o relację przyczynowo-skutkową czy o jakiekolwiek psychologizowanie).

przed czymś. Gdy figura ta zostaje przeniesiona na dynamikę upadania, staje się widoczne, że jestestwo nie mogłoby nie-być-Sobą, gdyby samo siebie w pewnym sensie nie goniło. Ruch upadania ma sens tylko o tyle, o ile właściwa możność bycia *Dasein* stale zagraża komfortowi niewłaściwości. Jako wpisane w dynamikę ucieczki, niemożliwe staje się pomyślenie upadania, niewłaściwości czy nie-bycia-Sobą, jeśli nie będą one zakładały jakiegoś „przed czym". W tym wypadku ów formalny moment wypełnia własne bycie jestestwa, przed którym ono w swoim byciu ucieka, ale zarazem, o które stale mu w tym byciu chodzi. Ono samo musi być dla siebie zawsze już w jakiś sposób dostępne, by mogło przed sobą uciekać, zasłaniać samego siebie i wikłać się w siebie poprzez świat jako zastaną już zrozumiałość wszelkiego bycia. Ponieważ to najbardziej własne bycie to nic innego jak właściwość, oba modi egzystencji wydają się teraz nieoddzielne. Problematyka ta wymaga jednak dalszego badania.

U podstaw możliwości właściwości i niewłaściwości egzystencji leży sposób bycia, który Heidegger określa jako każdochwilowość (*Jeweiligkeit*) czy zawszemojość (*Jemeinigkeit*). Z tym drugim określeniem spotkaliśmy się już w § 5, gdzie omawiane było *Dasein*. Jak pisze niemiecki filozof, „*właściwość* i *niewłaściwość* – określenia te zostały wybrane jako terminy w ich dosłownym sensie – oparte są na tym, że jestestwo w ogóle określone jest przez zawszemojość" (BiC, 54; SuZ, 42–43)[599]. Dosłownością sensu właściwości i niewłaściwości zajmiemy się za chwilę, teraz zwrócimy uwagę przede wszystkim na ten charakter, który sprawia, że jestestwo jest już zawsze moje, choć zarazem ciągle stoję przed możliwością utracenia go i odzyskania. Owa utrata i odzyskanie są zupełnie nieporównywalne z sytuacją zgubienia i odnalezienia np. kluczy – z jednej strony jestestwo nie jest bytem o sposobie bycia, który pozwala na takie odnoszenie się do niego, z drugiej zaś trzeba powiedzieć, że bez kluczy możemy się obyć, możemy być, a bez jestestwa stanowiącego podstawę naszego bycia jest to niemożliwe. W każdej chwili swojego bycia człowiek musi posiadać swoje jestestwo, co oznacza, że musi nim w jakiś sposób – choćby najbardziej od niego odległy – być. Właśnie na to wskazuje też drugie z wspomnianych określeń – każdochwilowość *Dasein*:

> Fundamentalny charakter bycia *Dasein* jest zatem wystarczająco ujęty dopiero w określeniu: *byt, który jest w każdochwilowo-by-nim-być* (*Jeweilig-es-zu-sein*). Owo „*zawsze*" (*je*), „*każdochwilowo*" (*jeweilig*), wzgl. struktura „*każdochwilowości*" (*Jeweiligkeit*) jest konstytutywna dla każdego charakteru bycia tego bytu, tzn. nie ma w ogóle żadnego *Dasein*, które miałoby być jako *Dasein*, które nie byłoby zgodnie ze swoim sensem *każdochwilowe*. […] W nim leży zatem właśnie to, że ono [*Dasein* – M.W.] […] może się modyfikować – w Się tam i z powrotem" (GA 20, 206)[600].

[599] Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Bogdan Baran oddaje *Jemeinigkeit* po prostu jako „mojość".
[600] Zob. też fragment dotyczący każdochwilowości w wykładzie *Pojęcie czasu*, gdzie Heidegger pisze o *Dasein*, że „jest ono *zawsze własne* i *jako własne* jest *każdochwilowe*" (PC, 33; GA 64, 113).

Słownikowo *jeweilig* oznacza „aktualny" czy „obecny", ale słychać w nim takie słowa jak: *je* („każdy", ale też „zawsze") i *Weile* (chwila), co pozwala oddać całość przez „każdochwilowy". Heidegger nie chce tu podkreślać, że jestestwo coś ma aktualnie, że coś je w danej chwili cechuje, ale że w każdej chwili ma ono siebie. Jeśli tylko *Dasein* jest, to w każdej chwili ma być sobą i nie może od tego uciec. Każdochwilowość jest ściśle związana z zawszemojością, bowiem obie nawzajem się dopełniają. Można nawet powiedzieć, że owo „zawsze" (*je*) z „zawszemojości" (*Jemeinigkeit*) to właśnie opisywana tutaj każdochwilowość, co pozwala odczytać tę strukturę jako każdochwilową mojość. Wskazując na to, że jestestwo jest w każdej chwili moje, stanowi ona fundament, na którym opiera się możliwość właściwej i niewłaściwej egzystencji.

Niewłaściwe bycie ujmowane jako niebycie sobą jest tylko specyficznym sposobem przyswojenia samego siebie. *Dasein* zawsze „jest w jakiś sposób sobie *przywłaszczone* (*sich* zu eigen *ist*), *ma siebie samo* i tylko dlatego może siebie *tracić*" (PPF, 184; GA 24, 242). To, co tutaj zostało przetłumaczone jako „sobie *przywłaszczone*" można też oddać dosłownie jako „ma być sobie *własne*". Nie oznacza to własności jako pewnej obecnej cechy, która charakteryzuje określoną rzecz, ale raczej bycie-swoim-własnym, spełnienie tego, czym dla siebie jestem. Na rdzeniu *eigen*, które można oddać jako „własny" czy „swój", opiera się terminologicznie „właściwość" (*Eigentlichkeit*) i „niewłaściwość" (*Uneigentlichkeit*) egzystencji. Gdy – jak widzieliśmy wyżej – Heidegger mówi, że terminy te należy rozumieć dosłownie, zaznacza, że w strukturze egzystencjalnej nie oznaczają one bycia poprawnego w opozycji do niepoprawnego czy też autentycznego wobec nieautentycznego, ale raczej „własnościowość" i „niewłasnościowość", które wyrażają sposób, w jaki jestestwo ma swoje bycie, w jaki przyswoiło własną sobość[601]. U podstaw obu modi leży każdochwilowa mojość *Dasein*, ponieważ jestestwem zawsze już jakoś jestem, w jakiś sposób sobie je przyswoiłem i sam ten sposób może zostać dopiero określony jako właściwy czy niewłaściwy. Oznacza to, fundamentem obu tych modi jest to, że pierwotnie *Dasein* jest sobą.

Powyższe ustalenia czynią zasadnym wniosek, że niewłaściwość nie odbiera *Dasein* bycia i wcale nie oznacza „jakby «mniej» bycia lub «niższego» stopnia bycia" (BiC, 54; SuZ, 43), lecz określa tylko sposób, w jaki jestestwo realizuje własne bycie. Heidegger przestrzega również przed pojmowaniem niewłaściwości czy upadania jako czegoś niepożądanego i moralnie nagannego. „Termin «upadanie» określa *ruchliwość bycia dziania się Dasein* i z kolei nie może być ujmowany jako ocena" (GA 20, 378), jak również „nie ma nic wspólnego z nauką

[601] Dlatego Heidegger mówi, że „*właściwość* musi przy tym zostać zrozumiana w dosłownym sensie jako posiadanie-siebie-na-własność-przy-samym-sobie (*Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben*)" (GA 20, 390).

o zepsuciu ludzkiej natury czy jakąś teorią grzechu pierworodnego" (GA 20, 391). Gdy autor *Bycia i czasu* mówi o upadaniu, nie chodzi mu o to, że człowiek, na skutek dawnego postępku, doprowadził do zepsucia własnej natury i w konsekwencji do opuszczenia raju, w którym wcześniej rzekomo przebywał. Heidegger w ogóle nie rozstrzyga tego, czy tak było czy choćby mogło być, ale odnosi się wyłącznie do tego, jaki jest człowiek i w jaki sposób konstytuuje się zrozumiałość jego rzeczywistości. Dlatego nie jest zasadne moralne potępianie upadania czy niewłaściwości. Nie oznacza ona bowiem tego, że człowiek postępuje niezgodnie z szeroko pojętym obowiązkiem moralnym. Również Się nie powinno być wpisywane do katalogu „czynów zabronionych", ponieważ – jak już wskazywaliśmy – jest niezbywalnym egzystencjałem jestestwa i błędne jest utożsamianie go z czymś, co lokuje się po stronie ontycznej. Carol White słusznie zwraca uwagę na to, że można w tym przypadku mówić nie tyle o konformizmie etycznym, co ontologicznym[602]. Ontologicznie wszelka zrozumiałość jestestwa jest zależna od anonimowych innych i nie można tego zmienić. A ponieważ zrozumiałość ta leży u podstaw naszego odnoszenia się do bytu, każde takie odniesienie jest już pewnym konformizmem zrozumiałości bycia.

Jednocześnie trzeba przyznać, że Heideggerowski opis walki z niewłaściwością wydaje się ambiwalentny. Z jednej strony, gdy autor *Bycia i czasu* pisze o walce z Się, jego tekst staje się wręcz płomiennym apelem, z drugiej jednak za każdym razem, gdy ten apel dobiega końca, napięcie wyraźnie przygasa. Czytelnik może odnieść wrażenie, że Heidegger przypomina sobie o tym, o czym powtarzał od początku: niewłaściwości nie da się zwalczyć – wszak stanowi ona integralny moment ludzkiego bycia. Zasadne okazuje się tu pytanie, po co w ogóle z nią walczyć, skoro i tak nie da się jej usunąć. Czy ma to jakikolwiek sens, biorąc pod uwagę to, że Heidegger wyznacza jej miejsce w strukturze egzystencjałów? Przecież ostatecznie sprowadza się ona tylko do codziennego, zwyczajnego życie człowieka w świecie. Po co w ogóle mówić o właściwości? Czy rozdzielając egzystencję właściwą od niewłaściwej odnosi się Heidegger jeszcze do sfery ontologicznej czy może przemieszcza się już ku ontyce?

Pytania te uznać można za rdzeń rozważań tego rozdziału. Będziemy do nich jeszcze wielokrotnie powracać, ale w tym miejscu zostanie naszkicowana wstępna odpowiedź, która stanowić będzie wyznacznik dla dalszej pracy nad omawianą problematyką. Zacznijmy od zwrócenia uwagi na określenie niewłaściwości i właściwości jako modyfikacji egzystowania. Dało już ono o sobie znać w obszerniejszym cytacie z wykładu z 1925 r., w którym Heidegger mówił o każdochwilowości, twierdząc, że jest ona warunkiem tego, że *Dasein* „może się

[602] C.J. White, *Time…*, *op. cit.*, s. 42.

modyfikować – w Się tam i z powrotem" (GA 20, 206). Te same określenia pojawiają się również w *Byciu i czasie* czy *Podstawowych problemach fenomenologii*. Mówiąc o właściwości egzystencji, Heidegger podkreśla kilkukrotnie, że nie może ona być postrzegana jako coś oderwanego od swojej niewłaściwej odpowiedniczki, ale tylko jako jej modyfikacja:

> Jestestwo tylko *dlatego może* upadać, *że* chodzi mu o rozumiejąco-położone bycie-w-świecie. Z drugiej strony *właściwa* egzystencja nie jest niczym, co utrzymywałoby się poza upadającą powszedniością, lecz, egzystencjalnie biorąc, tylko jej zmodyfikowanym ujmowaniem (BiC, 229; SuZ, 179)[603].

Choć warunkiem upadania jest troska o własne bycie, które w upadaniu jest zasłaniane, to przyswajanie własnego bycia nigdy nie przebiega niezależnie od upadania, ale zawsze jest jego modyfikacją. Wprawdzie w tym fragmencie Heidegger mówi o ujmowaniu niewłaściwości, co mogłoby sugerować jakiś ontycznie pojmowany zabieg uświadamiania jej sobie, to jednak w innych miejscach z takiego określenia rezygnuje. Na przykład w *Podstawowych problemach fenomenologii* pisze bezpośrednio, że „właściwość jest tylko modyfikacją, a nie zupełnym wykreśleniem niewłaściwości" (PPF, 185; GA 24, 243)[604]. W żadnym ze znanych mi miejsc Heidegger nie mówi o tym, że właściwość miałaby być uświadomioną niewłaściwością. Właściwość jako modyfikacja ujmowania dotyczy raczej – jak podkreśla sam Heidegger – egzystencjalnie (czyli ontologicznie) odmiennego odnoszenia się do tego co dane już niewłaściwie. Zarazem jednak w innym miejscu Heidegger stwierdza, że „*właściwe bycie Sobą* nie opiera się na jakimś odciętym od Się stanie wyjątkowym podmiotu, lecz *jest pewną egzystencyjną modyfikacją Się jako istotowego egzystencjału*" (BiC, 167; SuZ, 130). Czy w takim wypadku właściwość należy uznać za egzystencjalną czy egzystencyjną modyfikację niewłaściwości? Jej miejsce należy do sfery ontologii czy ontyki?

Heidegger dodatkowo komplikuje omawianą problematykę, uznając, że nie tylko właściwa, ale i niewłaściwa egzystencja jest modyfikacją: „Okazało się, że jestestwo zrazu i zwykle *nie* jest sobą, lecz pozostaje zagubione w Sobie-Się. Ono zaś jest egzystencyjną modyfikacją właściwego Siebie" (BiC, 399; SuZ, 317). Wiele wskazuje na to, że obie strony – właściwość i niewłaściwość – prowadzą ze sobą grę, wzajemnie się modyfikując. Czy jednak należy dostrzegać w tym ruchu ontologiczny kołowrotek, który nieustannie przechodzi z jednego trybu w drugi? Co począć z tym, że Heidegger raz mówi o egzystencyjnej modyfikacji, a innym razem odwołuje się do egzystencjalnej?

Spójrzmy na jeszcze jeden fragment, w którym Heidegger formułuje zadanie stawiane przed analizą właściwości: „Właściwe bycie Sobą określa się jako egzystencyjna modyfikacja

[603] Przekład zmieniony.
[604] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

Się, którą trzeba wyodrębnić egzystencjalnie. Co tkwi w tej modyfikacji i jakie są ontologiczne warunki jej możliwości?" (BiC, 337; SuZ, 267). Wielu komentatorów odnosząc się do Heideggerowskiej koncepcji właściwości i niewłaściwości egzystencji skupia się na określeniu obu modyfikacji mianem egzystencyjnych, co prowadzi ich do wniosku, że Heideggerowi chodzi o jakiś bytowo określony sposób zachowania. Zapomina się przy tym zupełnie o tym, że jeśli autor *Bycia i czasu* chce być konsekwentny, musi wskazać na warunek możliwości tego, co ontyczne czy egzystencyjne. I Heidegger tak właśnie robi. Cała mnogość komentarzy do jego fenomenologii, która lekceważy wewnętrzną logikę jego myśli, odczytuje ontologiczne warunki możliwości jako możliwości o charakterze ontycznym. W ten sposób ten wyróżniony wymiar konstytucji sensu, który określamy za wcześniejszymi pismami Heideggera sensem realizacji, zostaje zapoznany.

Poniższa interpretacja broni tezy, według której ontologiczny prymat należy do właściwości, czyli właściwego Siebie rozumianego jako przyswajanie otwartości bycia, która wyznacza pierwotny obszar właściwości jako tego, co najbardziej własne. Ponieważ jednak konstrukcja przyswajania zakłada świat, niezbędne jest włączenie do struktury troski niewłaściwości upadania, która tym samym leży u podstaw prymatu niewłaściwości ujmowanej ontycznie. Ta niewłaściwość może (ale nie musi) stać się egzystencyjną właściwością, gdy jestestwo w odpowiedni sposób odniesie się do zasłaniającego jego własną otwartość upadania. Innymi słowy, pierwotna otwartość na bycie z konieczności jest ontologicznie modyfikowana, co prowadzi do tego, że *Dasein* przeważnie jest egzystencyjnie niewłaściwe. Z kolei egzystencyjna właściwość pojawia się dopiero wtórnie, gdy jestestwo podąży drogą walki z upadaniem[605]. Z perspektywy ontologicznej właściwość egzystencyjna jest możliwa tylko dlatego, że jestestwo zawsze już jest taką otwartością na bycie, która wykracza poza zrozumiałość, do której ogranicza się upadanie. Egzystencyjna właściwość ma ontologicznie zagwarantowaną możliwość przekroczenia zrozumiałości, do której *Dasein* samo się ograniczyło. Reasumując, z perspektywy ontologicznej egzystencja jest już zawsze zarazem właściwa i niewłaściwa, ale priorytet należy do właściwości, która nie pozwala zastygnąć danej już odgórnie zrozumiałości i stale kieruje się ku otwartości bycia. Z kolei właściwość i niewłaściwość rozumiane egzystencyjnie czy ontycznie to pewne tendencje naznaczające ludzkie działania. W tej perspektywie niewłaściwość jest pierwotna i dominująca, a właściwość

[605] Zob. fragment z 1925 r.: „*Dasein* w swoim sposobie bycia *upadania*, którego ono samo nie unika, przychodzi właśnie w nim do swojego bycia dopiero wtedy, gdy się przeciwko niemu buntuje" (GA 20, 179–180).

nie jest niczym innym jak wysiłkiem podążania za ruchem fundamentalnej właściwości, ruchem wbrew niewłaściwości[606].

Na koniec rozważań tego paragrafu zajmiemy się jeszcze dwiema kwestiami. Pierwsza dotyczy pojmowania niewłaściwości jako codzienności, a druga miejsca, które zajmuje upadanie w strukturze troski. Odnosząc się do tej pierwszej, trzeba zauważyć, że dla interpretacji relacji zachodzącej między właściwością i niewłaściwością istotne jest, że Heidegger w kilku miejscach wyodrębnia jeszcze jeden dodatkowy modus, który nazywa indyferencją. Zabieg ten stanowi pewną komplikację, ponieważ nie jest do końca jasne, po jakiej stronie indyferencja ta powinna zostać ulokowana. Do szczególnie problematycznych należy zdanie, w którym Heidegger, komentując konieczność uwikłania jestestwa we właściwości i niewłaściwość, pisze, że ono „zawsze egzystuje w jednym z tych modi, lub w ich modalnej indyferencji" (BiC, 68; SuZ, 53)[607]. W ten sposób pojawia się hipoteza, że jest jeszcze jeden modus realizacji, który pozostaje w niejasnym stosunku do dwóch pozostałych. Jednak Heidegger ową indyferencję określa również jako powszednią i identyfikuje z przeciętnością *Dasein*[608], która jest przecież celem Się. Jednoznacznie uznaje on też, że „człowiek w powszedniości jest niewłaściwie" (KV, 138), co pozwala wnioskować, że miejscem indyferencji jest niewłaściwość.

Niektórzy komentatorzy skłaniają się do uznawania indyferencji za modus poprzedzający rozróżnienie na właściwość i niewłaściwość[609]. Taka interpretacja budzi jednak od razu wątpliwości odnośnie do tego, co miałby oznaczać stan sprzed owego rozróżnienia – nie wydaje się, by mogło ono być w ogóle ontologicznie możliwe. Ponadto nie jest jasne, w jaki sposób człowiek mógłby być w modus indyferencji po takim rozróżnieniu – a Heidegger, jak zaraz zobaczymy, wprost przyznaje, że najczęściej jesteśmy właśnie w ten sposób. Do tych wątpliwości dołącza się też pojmowanie dokonania samego tego rozróżnienia – czy miałoby to

[606] Pierwszą próbę interpretacji właściwości i niewłaściwości podjąłem w M. Waśko, *Myśląc z Heideggerem – między właściwością i niewłaściwością egzystencji*, „Analiza i Egzystencja" 40 (2017), s. 29–48. W tym tekście zaproponowałem wpisanie obu modi w strukturę koła. Już tam podkreślałem, że nie chodzi o naprzemienność aktywacji obu trybów, ale o konieczność poruszania się bycia jestestwa zawsze w horyzoncie jego dwóch biegunów. Niedostatecznie została tam jednak odróżniona ontologiczna i ontyczna płaszczyzna właściwości (całość rozważań niemal zupełnie skupiła się na tej pierwszej), choć zostało zarysowane wstępne rozstrzygnięcie, które tutaj jest rozwijane (zob. *ibidem*, s. 45).

[607] Przekład zmodyfikowany, Bogdan Baran oddaje *Indifferenz* jako „niezróżnicowanie".

[608] „Ową powszednią indyferencję jestestwa nazywamy *przeciętnością*" (BiC, 55; SuZ, 43 – przekład zmodyfikowany).

[609] Zob. np. J. Brejdak, *Cierń w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, WAM, Kraków 2010, s. 107–108. Podobnie Blattner, który uznaje, że modus ten dotyczy stanu sprzed trwogi, która – jak zobaczymy w następnym paragrafie – stanowi właściwe położenie (zob. W. Blattner, *Essential Guilt and Transcendental Conscience*, w: D. McManus (ed.), *Heidegger, Authenticity and the Self. Themes from Division Two of* Being and Time, Routledge, London and New York 2015, s. 128).

być teoretyczne rozpoznanie owych dwóch stanów czy może coś innego, co wykluczałoby już indyferencję? Powyższe zastrzeżenia stanowią przesłankę za odrzuceniem interpretacji lokującej ów nowy modus realizacji przed dokonaniem podziału na właściwość i niewłaściwość. Wykładnia ta stanowi jednak dobry przykład zagmatwania, generowanego przez wprowadzenie do dyskursu pojęcia indyferencji. Pewną wskazówkę dotyczącą znaczenia tego modusu można znaleźć w wykładzie z przełomu 1925/26 r., gdzie Heidegger pisze, że „zwykle […] *Dasein* nie utrzymuje się ani w modusie właściwości, ani w absolutnym zagubieniu, lecz w osobliwej indyferencji" (GA 21, 229). Uwzględniając wcześniejsze ustalenia, słowa te pozwalają indyferencję odczytać jako niewłaściwość nieabsolutną. Niemiecki fenomenolog wydaje się sugerować, że właściwość i niewłaściwość można interpretować jako dwie tendencje samego *Dasein*, które zawsze są w pewien sposób współrealizowane, a dominację uzyskuje ta, której uda się przyciągnąć jestestwo bliżej jej bieguna. Byłaby to przesłanka za tym – co pokażemy jeszcze w dalszej części tego rozdziału – by odrzucić nasuwającą się dychotomiczność obu pojęć. Obie tendencje ścierają się ze sobą i ciągną jestestwo w dwie różne strony, rozrywając je, ale nigdy nie pozwalając żadnej ze stron wygrać. Z kolei indyferencja byłaby takim modusem, który nie podejmuje ciągle walki z niewłaściwością, ale też nie ulega tej ostatniej do końca. Jest trochę tu i trochę tam, co sprawia, że generalnie pozostaje oddana niewłaściwości.

Jeśli chodzi o kwestię przynależności upadania do struktury troski, zaznaczmy na początku to, że nie powinna ona być łączona ze strukturą mowy. Niektórzy komentatorzy wskazują na to, że skoro wśród fenomenów konstytuujących otwartość jestestwa na bycie Heidegger wyróżnia mowę, to należy jej się miejsce również w strukturze troski i że to ona jest odpowiednikiem upadania[610]. Wydaje się jednak, że taka interpretacja wynika z nadmiernego przywiązania do pewnej schematyzacji, która, choć rzeczywiście obecna jest w *Byciu i czasie*, nie powinna zaciemniać odsłanianych fenomenów. Widzieliśmy już[611], że mowa pełni nieco inną funkcję w strukturze otwartości niż rozumienie i położenie, zapewniając raczej przestrzeń, w której zachodzi ich ruch. W niej również partycypuje upadanie i dlatego mamy tu do czynienia z dwoma różnymi fenomenami, które nie powinny być ze sobą utożsamiane. Bardzo jasno pokazuje to Heidegger przynajmniej w jednym miejscu *Bycia i czasu*, przyznając wprost, że otwartość współkonstytuują cztery momenty: „rozumienie, położenie, upadanie i mowa" (BiC, 421; SuZ, 335). Nie bez znaczenia pozostaje również fakt, że gdy analiza bierze na cel

[610] Zob. np. O. Pöggeler, *Droga…*, *op. cit.*, s. 243 czy R. Coyne, *The Remains…*, *op. cit.*, s. 147. Do krytyków tego rozwiązania należy np. F.W. v. Herrmann, *Subjekt…*, *op. cit.*, s. 210–211.
[611] Zob. § 12.

czasowe ukonstytuowanie poszczególnych momentów otwartości, mowa jest wyszczególniona i omówiona niezależnie od upadania[612]. Upadanie nie może zostać zrównane z mową również ze względów merytorycznych. Wskazuje ono bowiem na fenomen zaangażowanego bycia przy bycie wewnątrz świata, czyli określania jestestwa od strony zaprojektowanego przezeń świata. Widzieliśmy już, że mowa nie pełni takiej funkcji, choć z racji współdzielenia artykulacji zrozumiałości doskonale nadaje się na wsparcie dla niewłaściwości.

Na sam koniec tych rozważań odniosę się do jeszcze jednej grupy interpretacji, według której fenomen upadania ma się odróżniać od ujawnionego w ramach troski bycia-przy. Zgodnie z tym odczytaniem bycie-przy uznawane jest za neutralne wobec zróżnicowania na właściwość i niewłaściwość. Skutkiem czego upadanie jako niewłaściwość ma być tylko jedną z modyfikacji neutralnych struktur i dlatego nie może współkonstytuować troski, w której nie ma przecież osobnego miejsca na właściwość[613]. Jednak wydaje się, że intencje Heideggera są zupełnie inne. Nie chodzi mu o to, żeby pokazać, że jestestwo jest po prostu neutralnie przy bycie, ponieważ sama taka struktura nie pasuje do fenomenologicznie rozjaśnianej istoty *Dasein*, która odrzuca możliwość takiego zaledwie współwystępowania. Trzeci moment troski ma wskazywać właśnie na to, że do istoty samej troski – wyrażającej, że jestestwu w jego byciu chodzi o jego własne bycie – należy ustosunkowanie się do tego bycia przez pryzmat gotowej i zastanej już zrozumiałości, która na pierwszy plan wysuwa byt i zasłania bycie. Troska o własne bycie, czyli o ontologicznie rozumianą właściwość Siebie jest zatem z góry niewłaściwa. Egzystencyjnie pojmowana właściwość to nic innego, jak modyfikacja troski *Dasein* o własne bycie. Niewłaściwość jest strukturalnie wkomponowana w konstytucję zrozumiałości rzeczywistości, w której żyje jestestwo i właśnie ten wymiar konstytucji nazywa Heidegger upadaniem.

Celem rozważań powyższego paragrafu było ukazanie upadania jako istotowej struktury bycia i nakreślenie wprowadzenia do pytania o właściwość *Dasein*. Zaraz po krótkim opisaniu triady konstytuującej troskę, konieczny okazał się powrót do znanej z wcześniejszych analiz struktury Się. Wyodrębnione zostały trzy przynależne do niego charaktery: gadanina, ciekawość i dwuznaczność, które współkonstytuują niewłaściwą otwartość jestestwa na bycie. Uwzględnienie ich w rozważaniach było konieczne, ponieważ struktury modyfikujące w ten sposób otwartość kładą fundamenty pod fenomen upadania, który jest przez Heideggera uznawany za trzeci moment troski. To właśnie upadanie jest tym wymiarem sensu *Dasein*,

[612] Zob. BiC, § 68.
[613] Zob. np. F.W. v. Herrmann, *Subjekt…*, *op. cit.*, s. 207–208 (gdzie autor bezpośrednio przyznaje, że nie idzie w tej kwestii za tym, co mówi Heidegger, ale za rzeczą) czy T.C.W. Oudemans, *Heideggers…*, *op. cit.*, s. 98.

który sprawia, że jestestwo rozumie swoje bycie zwykle od strony świata. Za kluczowe dla dalszych rozważań tego rozdziału należy uznać wstępne rozstrzygnięcie problematyki powiązania między właściwością i niewłaściwością egzystencji. Heidegger określa je mianem egzystencyjnych modyfikacji, ale wskazaliśmy na to, że jego celem jest odsłonięcie w strukturze jestestwa egzystencjalnych warunków ich możliwości, a nie podanie ich ontycznych wyznaczników. Do przygotowawczych wyników należy też zaliczyć wskazanie pierwszeństwa, które na płaszczyźnie ontologicznej zachowuje właściwa sobość *Dasein*, przy jednoczesnym przyznaniu, że na płaszczyźnie ontycznej prymat przejmuje niewłaściwość. Celem najbliższych badań będzie potwierdzenie tych ustaleń. Trzy najbliższe paragrafy podejmą się analizy trzech struktur konstytuujących właściwą otwartość na bycie.

§ 14 Właściwe położenie *Dasein*

Celem niniejszego paragrafu jest analiza położenia współkonstytuującego otwartość jestestwa na bycie w modusie właściwości. Paragraf zostanie podzielony na dwie części, odpowiadające dwóm różnym fenomenom uznawanym za właściwe modi położenia. Pierwsza skupi się na fenomenie trwogi, który pozwala jestestwu wykraczać poza utrwaloną zrozumiałość świata. Trwoga prowadzi do zakwestionowania niepodważalności i ostateczności tej zrozumiałości, a osiąga swój cel poprzez ujawnianie jej jako pozbawionej podstawy. Jestestwo, stając w obliczu bezpodstawności swojej zrozumiałości, traci grunt pod nogami i zostaje zmuszone do konfrontacji z otwartością bycia. Zwykle prowadzi to do tego, że *Dasein* zaczyna uciekać, by zachować stabilność świata i samego siebie. Trwoga staje się w ten sposób takim momentem struktury jestestwa, która gwarantując dostęp do otwartości bycia, zarazem daje sposobność do upadania, które jako ucieczka odwraca *Dasein* od tego, co z jednej strony burzy jego porządek, a z drugiej stanowi o jego istocie. Z kolei druga część niniejszego paragrafu podejmie próbę analizy fenomenu nudy, któremu poświęca Heidegger obszerną, liczącą około 150 stron część wykładu z przełomu 1929/30 r. Omówione zostaną trzy formy nudy, a trzecia z nich, stanowiąca podstawę pozostałych, ujawni funkcję podobną do trwogi. Choć różnica między trwogą i nudą wydaje się ontycznie oczywista, okaże się całkiem trudna do wyeksplikowania w horyzoncie ontologicznym. Wydaje się, że kluczowy będzie stosunek do czasu, na który trwoga wskazuje tylko pośrednio, a który leży u podstaw tego, co Heidegger rozumie przez nudę. Analiza obu tych fenomenów pozwoli pokazać, w jaki sposób *Dasein* stale

zapewnia sobie dostęp do bycia i czasu, nawet jeśli jest on jednocześnie zasłaniany poprzez niewłaściwość i musi być potem wtórnie odzyskiwany.

A. Trwoga

Problematykę trwogi Heidegger wprowadzona nie tylko w celu omówienia modusu właściwości położenia, ale również po to, by pokazać, że sama analityka *Dasein* ma swoje ontologiczne umocowanie w byciu jestestwa. Analityka musi najpierw uporać się z zadaniem dotarcia do „jednej z *najdalej idących* i *najbardziej pierwotnych* możliwości otwarcia, jakie tkwią w samym jestestwie" (BiC, 233; SuZ, 182), jeśli sama ma ambicję przedostania się do tej sfery. Ponieważ to właśnie położenie odpowiada za otwieranie dostępu do bycia, konieczne okazuje się wskazanie takiego modusu położenia, który zapewnia dostęp do każdego wymiaru bycia, o którym chce mówić analityka. Bez zagwarantowania dostępu do źródłowości właściwego Siebie jej badanie nie byłoby możliwe. Jednak naukowa fenomenologia *Bycia i czasu* sama nie wypracowuje tego dostępu, a jedynie z niego korzysta. Z tego powodu rola owej szczególnej postaci otwartości na bycie, którą Heidegger nazywa trwogą, sięga daleko poza położenie fundamentów pod ontologiczne badanie. Trwoga staje się kluczową strukturą samego bycia *Dasein*, która odpowiada za pierwotny i źródłowy dostęp jestestwa do pełni jego własnego bycia. Wyklucza to, jak niebawem zobaczmy, pojmowanie jej jako ontycznego nastroju, w który byt ludzki może czasami popadać. Chodzi tu o niezbywalny wymiar bycia, zapewniający ontologiczną przepustkę do samego tego bycia.

Badanie trwogi rozpoczyna Heidegger od nawiązania do przywołanego przez nas już w poprzednim paragrafie fenomenu ucieczki. „Egzystencyjnie biorąc, właściwość bycia Sobą jest w upadaniu zamknięta i wyparta, lecz owo zamknięcie to tylko *prywacja* otwartości, objawiającej się fenomenalnie w tym, że ucieczka jestestwa jest ucieczką *przed* samym sobą" (BiC, 236; SuZ, 184). Mamy tu potwierdzenie naszych wcześniejszych ustaleń. Właściwość jako sobość jest egzystencyjnie zamknięta w upadaniu, ale zamknięcie to nie może być pojmowane jako ontologiczne odcięcie od sobości. Heidegger mówi tu o prywacji otwartości, by pokazać, że zamknięcie ma sens tylko w odniesieniu do otwartości, bez której nie byłoby możliwe mówienie o tym, by coś zamykać. To, co egzystencyjnie jest zamykane, egzystencjalnie musi być już otwarte i musi pobudzać w jakiś sposób samo zamykanie. Tym sposobem dochodzimy do fenomenu trwogi, który współkonstytuuje tę otwartość i jednocześnie otwiera przed upadaniem drogę do zasłaniania tego, co w niej otwarte.

Trwoga tylko dlatego może otwierać i zarazem napędzać ruch uciekającego upadania, że to, co przez nią otwierane zostaje ujawnione jako zagrażające jestestwu, co budzi tendencję do

odwrotu. Trwogę (*Angst*) odróżnia Heidegger od lęku (*Furcht*), wskazując na to, że to, co „«budzi lęk» jest zawsze czymś spotykanym wewnątrz świata i ma sposób bycia czegoś poręcznego, obecnego lub współjestestwa" (BiC, 180; SuZ, 140), podczas gdy w przypadku tej pierwszej żaden byt wewnątrzświatowy nie wchodzi w rachubę. Lękać czy bać możemy się ujadającego psa, nadchodzącej wojny, nieprzyjaznego sąsiada, co oznacza, że rzecz budząca lęk zawsze daje się treściowo określić. Trzeba też zaznaczyć, że fenomen lęku, o którym mówi Heidegger jest, podobnie jak trwoga, opisywany z perspektywy ontologicznej, co sam autor *Bycia i czasu* wyraźnie potwierdza, pisząc, że omawianej „lękliwości" bycia-w-świecie „nie należy pojmować w ontycznym sensie faktycznej, «zindywidualizowanej» predyspozycji, lecz jako egzystencjalną […] możliwość istotowego położenia jestestwa w ogóle" (BiC, 183; SuZ, 142)[614]. Lęk czyni dopiero możliwym to, że mogę się czegoś przestraszyć i postrzegać to jako zagrożenie. To samo dotyczy też trwogi, choć tym razem zagrożenie nie będzie – jak w przypadku lęku – przychodziło ze świata, ale w pewnym sensie z samego *Dasein*. Lęk i trwoga wydają się w zasadzie tym samym, a dzieli je tylko to, co w obu tych fenomenach zostaje zidentyfikowane jako zagrażające jestestwu. Nie ma w tym nic dziwnego, bowiem „lęk to upadła w «świat», niewłaściwa i jako taka przed sobą samą skryta trwoga" (BiC, 242; SuZ, 189). Umożliwiając zasłaniające właściwość upadanie, trwoga musi też pozwalać na to, by ona sama uległa zakryciu, ponieważ jest momentem właściwej otwartości. Lęk przed bytem wewnątrzświatowym jest zatem możliwy tylko dlatego, że udało się takim bytem przykryć to, co trwoży *Dasein*. To, co budzące trwogę jest kluczem do zrozumienia zagrożenia, które rzuca *Dasein* w wir ucieczki w świat. Trzeba teraz o to zapytać.

Najkrócej rzecz ujmując, owym „*«przed czym» trwogi jest bycie-w-świecie jako takie*" (BiC, 238; SuZ, 186)[615]. Żaden byt w świecie nie może wzbudzić trwogi, ponieważ to, co trwoży *Dasein* to jego własne bycie. Otwarcie dostępu do bycia przeraża jestestwo, otwiera je bowiem na to, co nieokreślone, przemożne i niedające się w żaden sposób opanować. W zestawieniu z tym, z czym jestestwo obcuje na co dzień, otwierana jest tu radykalna inność, która skłania *Dasein* do ucieczki ku temu, co jest mu dobrze znane. To, co stanowi „przed czym" trwogi zostanie też przez autora *Bycia i czasu* utożsamione ze światem jako takim[616], co jednak nie pozwala jeszcze na wyciągniecie wniosku, że to zaangażowanie w świat można uznać za to, co w trwodze zatrważa. Dzieje się tu coś zupełnie przeciwnego:

[614] Przekład nieznacznie zmieniony.
[615] Przekład zmodyfikowany.
[616] „[…] *«przed czym» trwogi jest świat jako taki*" (BiC, 238; SuZ, 187).

> Odkryty wewnątrz świata całokształt powiązania tego, co poręczne i co obecne, jest jako taki w ogóle bez znaczenia. Zapada się on w sobie. Świat ma charakter całkowitej nieoznaczoności (*Unbedeutsamkeit*). W trwodze nie jest napotykane to czy owo, z czym jako zagrażającym mogłoby zachodzić jakieś powiązanie (BiC, 238; SuZ, 186)[617].

Struktura oznaczoności zapada się w trwodze, co jeszcze nie oznacza, że świat znika, a wraz z nim byt[618], lecz raczej to, że „wewnątrzświatowy byt jest w sobie samym tak zupełnie bez znaczenia, iż na gruncie owej *nieoznaczoności* tego, co wewnątrzświatowe, narzuca się już tylko świat w swej światowości" (BiC, 239; SuZ, 187). Nieoznaczoność świata daje o sobie znać w tym, że byt niejako wyślizguje się jestestwu, traci swoje znaczenie i wymyka się sztywnym ramom zrozumiałości, w których wzrastał. Nie wydaje się, by chodziło tu o to, że rzeczywistość pogrąża się w pozbawionym sensu chaosie, jak sugeruje Wawrzyniec Rymkiewicz[619]. Świat nie rozpada się dosłownie na kawałki, stając się splotem niepowiązanych ze sobą rzeczy i faktów. Nie można bowiem pomyśleć ani takiego świata, ani takich rzeczy. Nawet nie tak radykalnie pojmowany, rozpad świata prowokowałby już pytanie o to, czy nie spotykamy się w trwodze przypadkiem z jakimś zintensyfikowanym uobecnieniem bytu, które cechuje myślenie naukowe (choć i ono, jak już widzieliśmy, domaga się jakiegoś wiązania bytów). Chodzi raczej o to, że byt, który zwykle odgrywa pierwszoplanową rolę, nagle zostaje zepchnięty ze sceny, traci znaczenie w obliczu narzucającego się świata, który sam odsłania się w nieoznaczoności, ponieważ nie jest bytem wewnątrzświatowym i nie może się ukazać jako byt, który coś znaczy. Prowadzi to do jego zapaści, a wraz z nią do postawienia pod znakiem zapytania wszelkiego bytu, który zawdzięcza mu swój sens. W trwodze ujawnia się brak podstawy ukonstytuowanej już sensowności. Trwoga nie zagraża określonemu bytowi, ale samemu światu, zrozumiałości, która staje się w jej obliczu nieoznaczona, czyli pozbawiona podstawy, na której mogłaby uzyskać znaczenie. Innymi słowy, choć „przed czym" trwogi jest bycie-w-świecie, to również jej „o co" odsłania się jako bycie-w-świecie.

Ta tożsamość dwóch formalnych momentów wymaga dokładniejszego zbadania. Zanim jednak zajmiemy się tym wątkiem, konieczne jest omówienie „przed czym" trwogi od jeszcze innej strony. Według Heideggera, „w «przed czym» trwogi staje się jawne «jest niczym i nigdzie»" (BiC, 238; SuZ, 186)[620]. Nie można wskazać żadnego konkretnego miejsca, żadnego konkretnego bytu, który mógłby przejąć na siebie odpowiedzialność za budzenie trwogi. To „nic" nie ma nic wspólnego z rzekomym unicestwieniem bytu czy świata, ponieważ nie chodzi

[617] Przekład nieznacznie zmieniony.
[618] Konieczność zniknięcia bytu wewnątrzświatowego w trwodze postuluje np. B. Baran, *Saga…*, *op. cit.*, s. 55.
[619] W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 145.
[620] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

tu o coś, co sprzeciwia się bytowi jako bytowi, ale o coś, co jest wobec niego inne[621]. W ten sposób wszystko, co jest, wszelki byt ujawnia się jako oparty na nicości, co prowadzi do tego, że jego znaczenie nie tyle znika, co staje się przezroczyste w swojej nieoznaczoności. W eseju *Czym jest metafizyka*, który porusza kwestię znaczenia owego „nic" dla metafizyki i jej rozumienia bytu i bycia, Heidegger w ten sposób opisuje zatrwożone *Dasein*:

> Wraz z wszystkimi rzeczami i my sami pogrążamy się w obojętności. Nie polega to jednak na prostym znikaniu, albowiem w swoim cofaniu się jako takim rzeczy zwracają się ku nam. To cofanie się bytu w całości – bytu, który w trwodze tłoczy się wokół nas – jest tym, co nas przytłacza. Nie mamy już żadnego oparcia. W tym wyślizgiwaniu się bytu pozostaje i spływa na nas tylko to „żadne".
>
> Trwoga ujawnia „nic".
>
> Jesteśmy „zawieszeni" w trwodze. Mówiąc wyraźniej, trwoga pozwala nam na takie zawieszenie, ponieważ powoduje wyślizgiwanie się bytu w całości. Stąd to my sami, ci oto bytujący ludzie, znajdując się wśród bytu, wyślizgujemy się razem z nim (CM, 16; GA 9, 111–112)[622].

Trwoga nie unicestwia, a jedynie ujawnia nic, które leży już u podstaw zrozumiałości wszelkiego bytu. Ten sam byt, wśród którego żyjemy i którym sami jesteśmy, zaczyna nam ciążyć, daje się we znaki od strony „nic", które leży u jego podstaw. Byt pozwala się bowiem pojąć tylko dlatego, że jego sensowność nie jest nim samym, nie jest bytem, ale – w porównaniu z nim – niczym, nie-czymś. Byt może być rozumiany jako byt tylko dlatego, że nie jest niczym. Ale gdy ujawnia się jego podstawa, on sam się cofa, uwypukla swoje „nic", a to przytłacza i trwoży *Dasein*.

Widać tu wyraźnie, że trwoga jest tym nastrojem, który odrywa nas od bytu i pozwala go przekroczyć, bowiem czyni widoczną inność, która leży u jego podstaw. Ta radykalna inność popycha zarazem do ucieczki, poszukującej pewności i stałości. Skoro bowiem *żaden* byt nie może już stanowić gruntu dla zrozumiałości naszej rzeczywistości, jak może się sama ta zrozumiałość ujawnić jako pewna? Nie może i dlatego, choć nie znika byt i świat, to tracą one oczywistość i niepodważalność, która towarzyszy im na co dzień. Dotyczy to również samego *Dasein*, które żyje w świecie i jako byt czerpie z niego swoją zrozumiałość. Już w poprzednim paragrafie zwróciliśmy uwagę na to, że *Dasein*, upadając, określa się od strony świata. W trwodze sytuacja się zmienia, ponieważ odbiera ona „jestestwu możliwość, by upadając mogło rozumieć siebie na podstawie «świata» i publicznego wyłożenia" (BiC, 240; SuZ, 187)[623]. Podkreślić jednak trzeba, że nie jest to ontologiczne oderwanie od świata, ale ujawnienie jego bezpodstawności i w konsekwencji również owych określeń, które płyną od jego strony ku

[621] A. Rosales, *Transzendenz…*, *op. cit.*, s. 290.
[622] Przekład nieznacznie zmieniony.
[623] Przekład nieznacznie zmieniony.

jestestwu. *Dasein* nadal rozumie się w ten sposób, ale to rozumienie zyskuje już inny status, staje się otwarte i nieostateczne – jego bezwzględna ważność zostaje zawieszona. Nie oznacza to jednak zerwania z pytaniem „kim jestem?”[624]. Celem trwogi nie jest bowiem udzielenie na nie odpowiedzi, ale wskazanie, że świat nie może jej dać, ponieważ sam stanowi (jako moment *Dasein*) część pytania (i odpowiedzi). Jestestwo nie jest w trwodze oderwane od świata, ale raczej jako będące w świecie jest zawracane ku samemu sobie.

Możemy teraz wrócić do pytania o tożsamość dwóch momentów trwogi – jej „przed czym” i „o czym”. „Przed czym” trwogi jest przez Heideggera ujmowane jako coś, co nie ma trwałej podstawy, co nie jest namacalne, co jest niczym jako nie-czymś. Jak powie Heidegger, w trwodze „tym, co przytłacza, nie jest konkretne to czy owo, ale i nie wszystko, co obecne, wzięte sumarycznie, lecz *możliwość* tego, co poręczne w ogóle, tzn. sam świat” (BiC, 239; SuZ, 187). Ta możliwość w trwodze ujawnia swoją bezpodstawność i dlatego przytłacza jestestwo swoim ciężarem. Drogi do bytu otwierają się jako równie ważne, czy raczej jako obojętne, ponieważ nie da się wskazać żadnego kryterium, które wynosiłoby jedną możliwość ponad inną. Wywołuje to silną reakcję *Dasein*, które trwoży się o samo siebie, o własne możliwości w obliczu „nic” leżącego u ich podstaw. „Dlatego wraz z «o co» trwożenia się trwoga otwiera jestestwo *jako bycie-możliwym*” (BiC, 240; SuZ, 187–188). Rzucone w nicość własnego bytu, *Dasein* widzi się w trwodze jako zdane na samą możliwościowość, widzi siebie jako nigdy niespełnione i tylko dopełniające własną zrozumiałość[625]. Zatrwożone wejrzenie we własną nicość zwraca się ku samemu *Dasein* i radykalnie je otwiera. „Przed czym” i „o czym” trwożenia „w trwodze nie są jeszcze rozdzielone” (GA 20, 402). Jako zatrwożone, jestestwo jest równie mocno odpychane, co przyciągane do nicości tego, co światowe, ponieważ tracąc ontyczną podstawę samego siebie, zyskuje zupełnie inną – przytłaczającą, niewyczerpywalną, niedającą ostatecznej pewności, ale właśnie tę, na której się ono zawsze już opiera: „grunt (*Grund*) jest *egzystencjalny*, tzn. jest pewnym otwartym gruntem – a mianowicie *bezgruntem* (*Abgrund*)” (GA 20, 402). Właśnie jako takie ujawnia się *Dasein* w trwodze, jako grunt, który jest bezgruntem i który nie może mieć podparcia w niczym innym jak w „nic” tego, co trwałe i ostateczne. Dochodzi tu do głosu „potęga negatywności”[626], którą Heidegger musiał wprowadzić do bycia *Dasein*, by możliwy był przekraczający i dopełniający ruch projektu. Bez trwogi rozumienie jestestwa byłoby zdane tylko na zamknięty obieg zastanej zrozumiałości.

[624] Zob. W.D. Blattner, *The Concept of Death in* Being and Time, w: H. Dreyfus, M. Wrathall (ed.), *Heidegger Reexamined*, vol. 1, *op. cit*., s. 320.
[625] Zob. K. Michalski, *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 112–113.
[626] J. Luchte, *Heidegger's Early Philosophy. The Phenomenology of Ecstatic Temporality*, Continuum, London and New York 2008, s. 51.

Trwoga umożliwia nie tyle opuszczenie tego kręgu, ale takie wyjście poza niego, które pozwala go dopełniać i przekształcać.

Powyższy opis trwogi wyraźnie pokazuje, że nie jest ona przez Heideggera ujmowana w perspektywie ontycznej, jako nastrój, w którym człowiek odczuwa silny strach, którego źródło nie pozwala się w żaden sposób zidentyfikować. Trwoga nie jest ani żadnym zdarzeniem faktycznie zachodzącym w świecie, ani przez takie zdarzenie nie może zostać wywołana[627]. Jej opis nie dotyczy też tego, jak człowiek może psychicznie czuć się w świecie swojego otoczenia, gdy ten, pod wpływem jakichś dramatycznych wydarzeń, zmieni się w miejsce nieprzyjazne, niebezpieczne i wywołujące przerażenie[628]. Jak napisze o trwodze Heidegger, „to przebywanie w głębi «nic» nie jest dowolnym i przygodnie podejmowanym «myśleniem» «nic», lecz dzianiem się leżącym u podstaw wszelkiego znajdowania się wśród tego, co już jest" (KPM, 265; GA 3, 238)[629]. Trwoga nie oznacza ani uporczywego myślenia o bezpodstawności świata i jego „nic", ani konsekwencji, które by z takiego myślenia mogły wynikać (np. szaleństwa czy depresji). Niemiecki fenomenolog zaznacza też, że nie ma ona ani charakteru przygodnego, ani dowolnego, co wskazuje na to, że jestestwo samodzielnie ani trwogi w sobie nie wywołuje, ani też w nią nie popada od czasu do czasu, ale raczej stale jest zatrwożone. Fenomen trwogi i zatrwożenia należy odczytywać w horyzoncie konstytucji sensu zrozumiałości.

Natychmiast pojawia się jednak pytanie, czy powyższe analizy nie przeszacowały znaczenia trwogi, skoro Heidegger wprost mówi i o tym, że „«właściwa» trwoga występuje rzadko" (BiC, 242; SuZ, 190), i o tym, że bywa „uwarunkowana «fizjologicznie»" (BiC, 242; SuZ, 190). Gdy myślimy o doświadczeniu trwogi, zgodzimy się, że należy ono do tych rzadkich i że może zależeć od fizjologicznej struktury jednostki. Czy więc fenomen, o którym mówi Heidegger, to po prostu doświadczenie, które jako uwarunkowane fizjologicznie daje się odpowiednio wyreżyserować i sprokurować? Autor *Bycia i czasu* odpowie: „fizjologiczne wywołanie trwogi jest możliwe tylko dlatego, że jestestwo trwoży się u podstawy swego bycia"

[627] Jak chciałby np. James Luchte, według którego tylko takie zdarzenia jak np. wojna, śmierć czy coś niespodziewanego mogę nas skłonić do opuszczenia zażyłego i komfortowego życia w świecie (zob. *ibidem*, s. 49).

[628] Jako doświadczenie szaleństwa, które może opisać psychiatria i psychologia interpretuje trwogę Rymkiewicz (zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 143–144). Z podobnej perspektywy wykłada ją Tugendhat, według którego w obliczu trwogi człowiek może się zamknąć i popaść w depresję, ponieważ jego drogi ucieczki do świata zostają zamknięte (zob. E. Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff…*, *op. cit.*, s. 314). Podobnie Kukla uznaje, że gdyby większość naszych działań nie była niewłaściwa, zatrwożenie byłoby formą psychozy (R. Kukla, *The ontology and temporality of conscience*, "Continental Philosophy Review" 35 (2002), s. 12–13). Te interpretacje sprowadzają się do odczytania trwogi przede wszystkim jako doświadczenia, które może spotkać człowieka. Wyprowadzając one tym samym trwogę poza sferę ontologiczną.

[629] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

(BiC, 242; SuZ, 190)[630]. Zasadne wydaje się wyróżnienie z jednej strony doświadczenia trwogi, z drugiej trwożenia samego bycia, a z trzeciej rzadko spotykanej „właściwej" trwogi. Fizjologicznie z pewnością można wywołać w człowieku specyficzne samopoczucie, doświadczenie przygniatania przez nieznane i nienazwane, ale taka możliwość zachodzi tylko dlatego, że jestestwo zawsze trwoży się już w obliczu „nic" leżącego u podstaw świata. I również tylko dlatego możliwa jest ostatnia z wyodrębnionych możliwości, właściwość egzystencyjna. U jej podstaw także leży zatrwożone bycie, które możemy tu określić jako trwogę pojmowaną egzystencjalnie.

Kontrast między rzadkim a ciągłym zatrwożeniem Heidegger podkreśla we wspominanym już eseju *Czym jest metafizyka?*:

> Jednakże co znaczą te słowa: owa pierwotna trwoga zdarza się tylko w rzadkich chwilach? Nic innego, jak to: „nic" w swojej źródłowości jest zrazu i zwykle zamaskowane wobec nas. Przez co jest ono zamaskowane? Przez to, że w taki lub inny określony sposób całkowicie zatracamy się w bycie. Im bardziej w naszych poczynaniach zwracamy się ku bytowi, tym mniej pozwalamy, by wyślizgiwał się on jako taki, tym bardziej odwracamy się od „nic", tym pewniej wypychamy samych siebie na publiczną powierzchnię *Dasein* (CM, 19; GA 9, 116)[631].

Można powiedzieć, że trwoga występuje rzadko tylko dlatego, że rzadko dopuszczamy ją do głosu, bo zwykle jesteśmy całkowicie pochłonięci światem i bytem, który się w nim pojawia. Jest to równoznaczne z tym, że samo *Dasein* maskuje własną trwogę i stara się żyć tak, jakby jej w ogóle nie było – lecz zatrwożone jest ono zawsze, bez względu na to, czy skutecznie to maskuje, czy nie[632]. Trwoga nie jest żadnym okazjonalnym stanem, w którym jestestwo znaleźć się może, ale nie musi, ale jest fundamentem otwartości na bycie. Dając dostęp do bycia, otwiera też ona drogę do bytu. „W jasnej nocy «nic» trwogi powstaje dopiero źródłowa otwartość bytu jako takiego, to mianowicie, że jest on bytem, nie zaś «niczym»" (CM, 18; GA 9, 114)[633]. Tylko jako zatrwożone w obliczu „nic" może jestestwo zwrócić się w stronę bytu, który tym „nic" nie jest. Trwoga stanowi istotową strukturę *Dasein* i największe nawet zapomnienie o własnym byciu nie może jej usunąć.

---

[630] Zob. też: „[…] owa fizjologiczna wywoływalność zachodzi tylko dlatego, że ów byt, który jest określony cieleśnie, może się w ogóle trwożyć na gruncie swojego bycia, a nie dlatego, że jakieś fizjologiczne zdarzenie mogłoby wytworzyć coś takiego jak trwoga. Dlatego mówimy o wywołaniu pewnej zawsze możliwej i w pewien sposób ukrytej (*latenten*) trwogi" (GA 20, 401).

[631] Przekład zmodyfikowany.

[632] Na nieustanne zatrwożenie *Dasein* zwraca uwagę raczej niewielu komentatorów, zob. np.: T. Carman, *Things fall apart: Heidegger on the constancy and finality of death*, w: D. McManus (ed.), *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 142 oraz K. Michalski, *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 114. Przy czym Krzysztof Michalski rozumie trwogę nie tylko jako modus położenia, ale uznaje ją po prostu za właściwą otwartość.

[633] Przekład nieznacznie zmieniony.

Źródłową sferę otwiera trwoga w sposób specyficzny. Jak wiemy, nastroje mają stanowić odpowiedź na pytanie o to, jak komuś jest, co ontologicznie można ująć jako sposób, w jaki jestestwo znajduje samo siebie w otwartości bycia. „W trwodze – przyznaje Heidegger – jest komuś «nieswojo»" (BiC, 241; SuZ, 188)[634]. Ujawniając świat w jego nieoznaczoności, trwoga sprawia, że jestestwo nie czuje się w nim tak, jak wcześniej, nie znajduje w nim oparcia i bezpieczeństwa, na które dotąd mogło liczyć. Nieswojość (*Unheimlichkeit*) rozumie autor *Bycia i czasu* jako „bycie-nie-w-swoim-domu (*Nicht-zuhause-sein*)" (BiC, 241; SuZ, 188). Zatrwożone *Dasein* zostaje odarte ze złudzenia, że świat jest jego właściwym domem, ostoją, w której nic mu nie grozi. Używany przez Heideggera termin *Unheimlichkeit* odsyła do kilku innych niemieckich słów, które pomogą nam odsłonić jego znaczenie. W pierwszej kolejności nasuwają się tutaj dwa rzeczowniki: *das Heim*, które oznacza „dom", „przytułek" oraz *die Heimat*, oznaczające „ojczyznę", „strony rodzinne" czy „ostoję". W związku z nimi pozostaje przymiotnik *heimlich*, zwykle tłumaczony jako „potajemny" czy „skryty", ale też jako „przytulny", „zażyły", w którym ma swoje źródło rzeczownik *die Heimlichkeit*, przekładany jako „skrycie", a nawet „tajemnica". Z kolei przymiotnik *unheimlich*, od którego bezpośrednio został utworzony rzeczownik *Unheimlichkeit*, wcale nie opisuje (jako negacja *heimlich*) tego, co zdemaskowane czy z tajemnicy odarte, ale to, co jest „niesamowite", „budzące grozę", „niezwykłe", ale też „(tak wielkie, że aż) bezmierne". Dlatego *Unheimlichkeit* można tłumaczyć nie tylko tak, jak to robi Bogdan Baran, oddając ów termin jako „nieswojość"[635], ale również jako „niesamowitość".

Klucza do obu tych znaczeń dostarcza dochodząca do głosu we wszystkich tych znaczeniach zażyłość, która niesie sens skrywania w sobie i zabezpieczania. W obliczu niesamowitości ta zażyłość jest nadwyrężana, przestaje być ostoją i opoką. Właśnie tę sytuację oddaje Heidegger przy pomocy zwrotu „nie-w-domu". Chodzi bowiem o wyrwanie jestestwa z powszedniego sposobu bycia, z jego przeciętnego Się, w którym ono na co dzień funkcjonuje. Świat powszedni stanowi schronienie *Dasein*, miejsce, w którym skrywa się ono przed

[634] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

[635] Zarazem trzeba podkreślić, że jest to tłumaczenie interpretujące, podążające za wskazaniami Heideggera, nie słownikowe. Być może jedną z pierwszych prób wykorzystania tego pojęcia w horyzoncie konstytucji sensu (choć w zupełnie innej perspektywie) podjął Sigmund Freud w tekście z 1919 r., noszącym tytuł *Niesamowite* (*das Unheimliche*). Niesamowite u Freuda jest ojczyzną, tym, co człowiekowi najbliższe, ale co na skutek wyparcia stało się dla niego nieznane, przerażające, niesamowite (zob. S. Freud, *Niesamowite*, w: *idem*, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1997, s. 233–262). Z kolei pojęcie swojskości czy zadomowienia (*Heimlichkeit*) i powszedniości (*Alltäglichkeit*) odgrywa pewną rolę już w *Niewczesnych rozważaniach* Nietzschego. Nietzscheański wykształcony filister to ten, który wszystko już wie i rozumie, który nie musi szukać, bo już znalazł i dlatego nie potrzebuje wychodzić poza swoje zadomowienie i powszedniość (zob. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *idem*, *Dzieła wszystkie: Narodziny tragedii*, *Niewczesne rozważania*, T. 1a, Officyna, Łódź 2012, s. 192–193).

źródłowością bycia, która stale próbuje się wedrzeć w ramy tego, co oczywiste i swojskie. Ta źródłowość w zetknięciu z codziennością jestestwa budzi grozę, jest niesamowita, trwoży i zagraża bezpiecznemu domostwu, w którym żyje *Dasein*:

> Trwoga […] prowadzi jestestwo na powrót z jego upadkowego zanurzenia w „świecie". Powszednia zażyłość załamuje się. Jestestwo jest zindywidualizowane, ale właśnie *jako* bycie-w-świecie. Bycie-w przybiera egzystencjalny „modus" „*nie-w-swoim-domu*" (BiC, 241; SuZ, 189)[636].

Zwróćmy uwagę na to, że nie chodzi o wyprowadzenie jestestwa ze świata w ogóle, ponieważ jest to niemożliwe. Trwoga odsłania jedynie gwaranta pewności powszedniego jestestwa w tym, czym on jest, pokazuje jego prawdzie oblicze, które jest maskowaniem radykalnej dynamiki konstytucji sensu. Dlatego bycie-w nie przestaje być byciem-w-świecie, lecz jako bycie-w-świecie odsłania się jako nie-bycie-w-domu, bowiem to, co w powszedniości daje się poznać jako ojczyzna jestestwa, teraz ujawnia, że wcale nią nie jest. Jest raczej odwrotnie, to nieustająca dynamika otwartości jest tą ojczyzną – nie utrwalona i ustalona zrozumiałość, ale jej dzianie się. Stale otwierając dostęp do tej dynamicznej sfery, trwoga sprawia, że *Dasein*, nawet w chwilach największego pogrążenia w świecie, musi drżeć o swój komfort i bezpieczeństwo. Dom, który próbuje ono tak pieczołowicie budować na skale pewności i oczywistości, zawsze jest zagrożony przez ruchome piaski źródłowej dynamiki, które miraż trwałej opoki tylko maskuje, ale których nigdy nie wyprze i nie zastąpi.

Na uwagę zasługuje jeszcze jedno określenie, przy pomocy którego Heidegger wyraża działanie trwogi, a na które natknęliśmy się już w przywołanym wyżej fragmencie: według autora *Bycia i czasu* trwoga *Dasein* indywidualizuje. Słowo, którego Heidegger używa w oryginale i które wielokrotnie powtarza przy opisie trwogi to *Vereinzelung*, słownikowo oznaczające „odosobnienie" czy też „oddzielenie", zaś etymologicznie pozwalające się też przetłumaczyć jako „ujednostkowienie". W pierwszej chwili można odnieść wrażenie, jakby niemiecki filozof sugerował, że trwoga ma oderwać jestestwo od świata i bytu, który jest w nim napotykany po to, by uczynić z niego jednostkę od świata odrębną i niezależną, mówiąc językiem tradycji – autonomiczny podmiot, Ja. Heidegger odpowiada na takie interpretacje w ten sposób:

> Ten egzystencjalny „solipsyzm" wcale jednak nie umieszcza izolowanego podmiotu-rzeczy w niewinnej pustce zdarzeń pozbawionych świata, lecz właśnie w pewnym skrajnym sensie stawia jestestwo przed jego światem jako światem, a przez to je samo przed sobą samym jako byciem-w-świecie (BiC, 240; SuZ, 188).

Egzystencjalny solipsyzm, o którym mówi tu Heidegger jest o tyle wyjątkowy, że *de facto* prezentuje przeciwieństwo tradycyjnie pojmowanego solipsyzmu. Nie tylko nie postuluje

[636] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

istnienia podmiotu, pojmowanego jako jedyna prawdziwie istniejąca wobec złudnej rzeczywistości świata podstawa, ale odsłania jestestwo jako będące sobą tylko w świecie. Ów solipsyzm wcale nie przedstawia też świata jako koniecznego złudzenia, na tle którego jednostka ujawnia się jako coś rzeczywistego i niepodważalnego, ale tutaj świat odsłania się jako to, czym sam jest – jako jedyna rzeczywistość jednostki, w której nieustannie konstytuuje się zrozumiałość wszelkiego bycia, bez której nie byłoby tej jednostki. Co zatem oznacza indywidualizacja? To, że jestestwo zostaje ujawnione jako ono samo, a sobą może być ono tylko w świecie. W wykładzie z przełomu 1929/30 r. Heidegger mówi, że indywidualizacja nie polega na tym, „że człowiek upiera się przy swoim wątłym i małym Ja" (GA 29/30, 8), ale że „jest raczej owym *osamotnieniem*, w którym każdy człowiek dociera dopiero w pobliże tego, co istotne wszelkich rzeczy, w pobliże świata" (GA 29/30, 8). Indywidualizacja ujawnia się tu jako otwieranie drogi *Dasein* ku temu, co zapewnia zrozumiałość wszelkim bytom, ku światu w całej jego dynamice, zatem ku sferze dziania się tego, co istotowe. Świat zostaje naruszony w swojej zastygłej zrozumiałości i ujawnia się sam jako moment konstytucji procesu zrozumiałości, a nie jego ostateczna instancja. To już nie zagubienie w świecie, ale odnajdywanie się w nim. Indywidualizacja rozbija skorupę, w której Się zamyka dynamikę jestestwa i przebijając powierzchnię powszedniości dociera do istoty rzeczywistości.

Podsumowując dotychczasowe rozważania nad właściwym modusem położenia, możemy powiedzieć, że Heidegger znajduje w trwodze ontologiczny punkt przecięcia kilku kluczowych dla swojego wczesnego namysłu wątków. Po pierwsze fenomen ów zapewnia stały dostęp do najbardziej źródłowej sfery konstytucji sensu. Po drugie ten dostęp wywołuje odwrót i ucieczkę, ponieważ owa sfera odsłania się jako to, co absolutnie inne od codzienności, jako niesamowite i nieswoje wobec codziennej zażyłości. Po trzecie okazuje się, że ucieczka ta nie świadczy o niedoskonałości bycia *Dasein* – ujawnia się ona bowiem jako konieczny etap drogi prowadzącej do bytu. Po czwarte wreszcie, jako że trwoga zapewnia stały dostęp do tego, co najbardziej źródłowe, stanowi ona podstawę możliwości i swoisty impuls do egzystencyjnie rozumianej właściwej egzystencji. Bowiem „indywidualizacja prowadzi jestestwo na powrót z jego upadania i ujawnia mu właściwość i niewłaściwość jako możliwości jego bycia" (BiC, 244; SuZ, 191)[637]. Nie ma to nic wspólnego z uświadamianiem czy teoretycznym pojmowaniem – jest to otwarcie drogi do właściwego podjęcia własnej źródłowości. Wraz z nim otwiera się też konieczność upadku w świat i możliwość pozostania przy upadku i walki z nim. Zaznaczyć też trzeba, że trwoga jedynie otwiera te możliwości, ale nie decyduje o wyborze właściwości.

[637] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

Z perspektywy celu tej pracy, kluczowe jest zapewnienie dostępu do źródłowości, którą podejmuje projekt. Choćby skryta, trwoga stanowi warunek możliwości rozumienia bycia przez jestestwo. To ona czyni *Dasein* wrażliwym na bycie i pozwala mu się na nie projektować. W tym miejscu możemy przerwać rozważania nad trwogą i zająć się nastrojem nudy. Oba fenomeny okażą się w kilku punktach zbieżne, ponieważ oba są modusami położenia, zarazem jednak to, co otwierają w obu wypadkach będzie się ujawniało nieco inaczej, co pozwoli rozróżnić ich wkład w konstytucję otwartości na bycie.

B. Nuda

Po ukazaniu się *Bycia i czasu* Heidegger już nigdy nie wrócił do obecnej tam schematyzacji *Dasein*, która mimo wprowadzenia pewnego porządku i przejrzystości, zanadto skupiała na sobie uwagę, nierzadko prowokując dyskusje nad strukturalną spójnością, zamiast pełnić przeznaczoną jej rolę drogowskazu, który ma kierować ku byciu i zachęcać do własnego przecierania fenomenologicznego szlaku. Ten sam los podzieli też wiele terminów obecnych w *Byciu i czasie*. Nie można jednak powiedzieć, że całkowicie znikają one z Heideggerowskiego wokabularza – niekiedy schodzą na dalszy plan, a czasami pojawiają się w nieco innym kontekście, świadcząc o przesunięciu punktu ciężkości zainteresowań niemieckiego filozofa. W konsekwencji tracą one jednak status terminów technicznych i tworzą raczej sieć znaczeń, które, wzajemnie powiązane, pozwalają ożywić dynamikę leżącej u ich podstaw otwartości bycia. Kroki te są w zasadzie tylko następstwem Heideggerowskiego rozumienia konstytucji sensu rzeczywistości i roli, jaką pełni w niej ludzka językowość. Ponieważ bycie „dochodzi do głosu" poprzez język, który stosuje się *de facto* do bytu, by uniknąć odcinania słów od ich źródła, niezbędne jest ciągłe spulchnianie gleby, na której wyrosły i przedzieranie się w głąb, aż do granic konstytucji ich zrozumiałości. Z tego powodu niektóre słowa stale zachowują swój potencjał i nie mogą sięgnąć owego kresu (np. *Dasein*, bycie), a inne odsyłają ciągle dalej, ku innym słowom i innym źródłom, co prowadzi do tego, że zwarta i spójna w *Byciu i czasie* architektonika *Dasein* rozmywa się. Taki los spotyka choćby położenie[638], które dochodzi do głosu coraz rzadziej, zwykle zamiennie z nastrojem. Wprawdzie nie rezygnuje Heidegger z mówienia o „znajdowaniu się" (*Sichbefinden*), ale tak trwogę, jak, będącą tematem niniejszej części, nudę nazywa po prostu nastrojem. Nie oznacza to, że autor *Bycia i czasu* zaczyna mówić o zjawiskach ontycznych. Cały czas pozostaje na terenie pytania o bycia, a wyjątkowość

[638] Na marginesie zaznaczmy też, że choć projekt będzie jeszcze obecny w tekstach Heideggera przez kilka lat po ukazaniu się *Bycia i czasu*, to rozumienie praktycznie zniknie ze słownika Heideggera.

omawianych nastrojów podkreśla terminologicznie w ten sposób, że nadaje im miano nastrojów podstawowych (*Grundstimmungen*). Czym miałyby się różnić nastroje „zwykłe" od podstawowych? Podstawowe nastroje cechuje to, że „człowieka stale i istotowo na wskroś nastrajają, nie wymagając zarazem tego, by on je koniecznie jako takie poznał" (GA 29/30, 10). Podstawowego nastroju nie można zastąpić za pomocą innego nastroju, bowiem kształtuje on istotowo zrozumiałość ludzkiego *Dasein*. Możliwe jest wyodrębnienie kilku takich nastrojów. Człowiek nie musi być świadom żadnego z nich, co nie zmienia tego, że stale wytyczają one szlak ludzkiego rozumienia rzeczywistości. Jeden z nich, trwogę, omówiliśmy wyżej, poniżej zajmiemy się nudą, która daje nieco inny dostęp do otwartości, niż ten, który zapewnia trwoga. Wydaje się jednak, że żaden z nich nie wyklucza drugiego, raczej dopełniają się, poszerzając spektrum pytania o konstytucję sensu.

Nuda zdecydowanie kojarzy się z czymś pejoratywnym i w życiu niepożądanym. Jej pojawienie się wywołuje natychmiastową reakcję, która znudzonego ma skłaniać do tego, by ją zwalczył i znalazł sobie zajęcie. Nie oznacza ona jednak zwykłej bezczynności, bowiem odczuwamy ją zwykle wtedy, gdy nie wiemy, czym się zająć, gdy coś wręcz stoi na przeszkodzie temu, by poświęcić się jakiemuś działaniu. Pojawia się wtedy specyficzny dyskomfort, który zaburza codzienne funkcjonowanie. Nudy unikamy w ten sposób, że „w każdej chwili, świadomie czy nie, troszczymy się o to, by spędzać czas, tak że chwalimy najważniejsze i najbardziej istotne zajęcia, już tylko po to, by wypełniły nam one czas" (GA 29/30, 118). Cóż może być istotnego w nudzie, której wszyscy chcą się pozbyć? Za motto Heideggerowskich rozważań mogłyby posłużyć słowa Nietzschego: „kto się zupełnie zabezpieczył od nudy, ten zabezpieczył się też od siebie: najsilniejszego napoju ożywczego z własnego najgłębszego źródła pić nigdy nie będzie"[639]. Również dla Heideggera nuda będzie stanowić nastrój otwierający drogę do samego źródła ludzkiego bycia. Tyle że źródło to staje się w nudzie dostępne w swoim czasowym charakterze. W dopiero co przywołanym fragmencie wykładu z przełomu 1929/30 rzuca się w oczy właśnie to, że wraz z pojawieniem się wywołanego przez nudę dyskomfortu, człowiek szuka sobie zajęcia, by jakoś spędzić, a dosłownie, by przepędzić (*vertreiben*) czas. W nudzie czas narzuca się z całą swoją mocą, zaburzając rytm dnia i wymuszając reakcję. Heidegger przeprowadza w tym wypadku ten sam zabieg, którego dokonał przy omawianiu fenomenu trwogi. Ucieczka w świat spowodowana była zagrożeniem, które *Dasein* odczuwało w obliczu niesamowitości i nieswojości „nic", które

[639] F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, publikacja wydana staraniem Kolegium Otryckiego i Rady Naczelnej Zrzeszenia Studentów Polskich, przedruk z: nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1909-1910, s. 348.

ujawniało się jako rdzeń egzystencji. W przypadku nudy tym, co się narzuca jest czas. Tego narzucania się *Dasein* nie wytrzymuje i rzuca się w wir zajęć, które ów stosunek mają uczynić niewidocznym. Nastrój nudy jest więc wyrazem nacisku czasu, od którego jestestwo nie jest w stanie się uwolnić. „Czas ze swej strony stoi wobec *nas* w stosunku nudy" (GA 29/30, 121), mówi Heidegger. Nuda odpowiada za wrażliwość jestestwa na czas, który otwiera mu się wraz z jego byciem. Przy czym nie chodzi Heideggerowi o czas zegara, który jest tylko pochodną formą tego, co uznaje on za źródłową czasowość i która jako taka rozpościera swój horyzont w nudzie. To nowy wymiar konstytucji zrozumiałości *Dasein*, który odpowiada za to, że rozumiane jest samo bycie. Bycie rozumiemy bowiem czasowo, a nuda otwiera do tego czasu drogę.

Jeszcze zanim przejdziemy do omówienia pierwszej z wyróżnionych przez Heideggera form fenomenu nudy, zaznaczymy tylko, że poniższe rozważania będą – podążając za intencjami autora *Bycia i czasu* – zorientowane ontologicznie. Ich celem nie jest przybliżenie psychologicznego poczucia nudy, ale tego, co czyni możliwym jej ontyczne odczuwanie:

> Zatem już od początku celowo nie wychodzimy od nudy, a to dlatego nie, ponieważ wyglądałoby na to, jakbyśmy chcieli poddać analizie psychiczne przeżycie w naszej świadomości. Wychodzimy właściwie nie od nudy (*Langeweile*), ale od *nudności* (*Langweiligkeit*). Formalnie biorąc, nudność jest tym, co *nudne* czyni tym, czym ono jest, gdy jest *nudzące* (GA 29/30, 123–124).

Heideggera nie interesuje ani rzecz nudna, ani doświadczenie nudy, ale to, co czyni je możliwym. Chodzi o ich warunek możliwości, czyli specyficzne dostrojenie do czasowości, które otwiera *Dasein* na kolejny wymiar zrozumiałości. Dlatego nawet gdy – jak to zobaczymy w przypadku dwóch pierwszych form nudy – Heidegger podaje przykłady sytuacji, które można określić jako nudzące, nie oznacza to, że jego celem jest opis tego, co w nich doświadczamy. Pyta on tylko o to, w jaki sposób jestestwo *znajduje siebie* w rzuceniu w czasowo rozumianą otwartość bycia. Przyjrzyjmy się teraz poszczególnym formom nudy.

Pierwsza z nich nosi nazwę stawania się znudzonym przez coś (*Gelangweiltwerden von etwas*). Opisując ją, Heidegger przywołuje przykład oczekiwania na pociąg. Może się zdarzyć, że za wcześnie przyszliśmy na pociąg, że pociąg się spóźnia, że mamy przesiadkę i zmuszeni jesteśmy do czekania. Przed nami kilka godzin siedzenia na ławce poczekalni i nie wiemy, co ze sobą zrobić, a konkretnie z czasem, który dzieli nas od odjazdu pociągu. Według Heideggera w takiej sytuacji dochodzi do „*sporu z czasem*" (GA 29/30, 145), bowiem chcielibyśmy, żeby czas oczekiwania był krótszy, niż jest. Próbujemy w jakiś sposób przepędzić czas, którego wciąż mamy za dużo: być może zaczniemy liczyć drzewa czy rozwiązywać krzyżówki, a może będziemy się przechadzać od jednej ławki do drugiej. Cały czas odczuwamy jednak nacisk

czasu oczekiwania, który ciągle wydaje się za długi. Heidegger zwraca przy tym uwagę na to, że nie chodzi po prostu o długość czasu, ale o prędkość, z jaką przemija. Czas biegnie za wolno, dłuży się[640], przez co zwraca naszą uwagę i nie pozwala o sobie zapomnieć. „Nędza stawania się znudzonym polega właśnie na tym, że nie znajdujemy nic określonego. […] Ale szukamy czegoś takiego, co nas jakoś od-ciągnie (*ab-lenkt*). Od czego? Od udręki (*Bedrängnis*) zwlekającego czasu" (GA 29/30, 149). Nie ma znaczenia, w jaki sposób mielibyśmy się od niego uwolnić, istotne jest to, by wreszcie mogło się pojawić coś, co nas skutecznie oderwie od dłużącego się czasu. Nudę jednak charakteryzuje to, że nic takiego się nie pojawia, że nic określonego nie jest w stanie przykuć naszej uwagi i sprawić, że zapomnimy o zerkaniu na zegarek. Każda określona czynność, której się podejmiemy ujawnia się jako nudna, żadna nas nie wciąga i nie daje wytchnienia od czasu. Dłuży się on bezlitośnie, znęcając się nad nami i zarazem wymuszając kolejne próby znalezienia czegoś, co nas od niego oderwie.

Heidegger wyróżnia w strukturze nastroju nudy dwa momenty, które będzie śledził we wszystkich jej formach. Z jednej strony daje w nim o sobie znać pozostawienie pustym (*Leerlassen*), z drugiej zawieszenie (*Hingehaltenheit*) przez czas. Gdy nudzimy się oczekiwaniem na pociąg, nie można powiedzieć, by rzeczy wokół nas znikały, a zatem, by ginęły rozmaite możliwości zajmowania się nimi. Choć nie mamy żadnych oczekiwań co do zajęć, które mogłyby pomóc nam *przepędzić* jakoś czas, rzeczy „pozostawiają nas w pustce (*leer*)" (GA 29/30, 154), „*zostawiają nas w całkowitym spokoju*" (GA 29/30, 154). Mimo że dworzec, na którym czekamy jest tym, czym ma być, a ławka, na której siedzimy, ławką w poczekalni, którą postawiono tu właśnie po to, by podróżni oczekiwali na swoje połączenie, to rzeczy te odmawiają nam czegoś. Nie mogą nas one zająć, stają się dla nas przezroczyste i dlatego nie możemy być przez nie „wypełnieni". Innymi słowy, nie możemy się w pełni zaangażować w świat, który nas otacza, bo coś nas blokuje. Sam „dworzec nie jest w sobie nudny" (GA 29/30, 157), ławeczka w poczekalni podobnie, a mimo to nas nudzą. Zdaniem Heideggera dzieje się tak za sprawą czasu, bowiem „ostatecznie to zwlekający, powodujący udrękę (*bedrängende*), zawieszający czas jest tym, co nie pozwala dworcowi zaoferować tego, czym on jest" (GA 29/30, 157). Gdy wsiadamy do pociągu, w budynku dworca nie widać nudy. Odmawia on nam siebie tylko wtedy, gdy nie jest napotykany w odpowiednim czasie. Bowiem „nuda jest w ogóle możliwa tylko dlatego, że każda rzecz, jak mówimy, ma *swój* czas" (GA 29/30, 159). Oczywiście same rzeczy nie mają żadnej władzy nad czasem i to on decyduje o tym, że zostajemy pozostawieni w pustce, której one nie mogą wypełnić. W ten sposób jesteśmy

[640] W niemieckim *Langeweile* („nuda") słychać *lang* („długi") oraz *Weile* („chwila") lub *weilen* (przebywać), co pozwala oddawać je jako „dłużenie", „dłużyznę" czy też dosłownie jako „długą chwilę".

w pewnym sensie zawieszeni w czasie, który nie chce nas puścić. Czas właściwy rzeczom, to czas, który udziela się jestestwu i który odmawia mu niekiedy zwrócenia się ku światu otoczenia. Czas jest odpowiedzialny tak za pozostawienie pustym przez rzeczy, jak za zawieszenie, bowiem to on sam zapewnia jestestwu dostęp do siebie. Heideggera interesuje jednak głębsza współprzynależność obu opisanych momentów i uważa, że pierwsza forma nudy nie wyczerpuje możliwości rozwijania tej problematyki. Próbuje podążać dalej, ku coraz głębszej nudzie, odsłaniając kolejną formę tego nastroju.

Druga forma nudy zostaje przez Heideggera określona jako nudzenie się przy czymś (*Sichlangweilen bei etwas*). Od pierwszej formy odróżnia ją przede wszystkim pewna niemożliwość ścisłego określenia nudnej sytuacji. W omawianym wcześniej oczekiwaniu na pociąg „jest coś *całkowicie określonego*, co nas nudzi, dworzec, ulica, okolica" (GA 29/30, 164), a w przypadku drugiej formy nudy nie ma o tym mowy. Jako przykład, Heidegger wskazuje na niezobowiązujące spotkanie towarzyskie, wieczorek, na którym miło spędzamy czas, dużo rozmawiamy, palimy i nic nie wskazuje na to, byśmy mieli się nudzić. Gdy spędzamy w ten sposób czas, nuda w żaden sposób nie daje o sobie znać, ale dopiero – jak twierdzi Heidegger – po powrocie do domu, gdy spojrzymy na zostawioną wcześniej pracę, przychodzi do głowy myśl: „w zasadzie jednak się nudziłem, wieczorem, przy tym zaproszeniu" (GA 29/30, 165). Nadal jednak nic nie pozwala się wskazać jako to, co mogło tam rzeczywiście nudzić. Heidegger wspomina o bawieniu się guzikiem czy łańcuszkiem od zegarka, ale zarazem przyznaje, że żadna z takich konkretnych czynności, które możemy wykonywać przy okazji rozmowy z kimś, nie może zostać w tym wypadku uznana za nudną. Co zatem nudzi? Tym razem nie „izolowane zajęcie, lecz *cała postawa i zachowanie* są *spędzaniem czasu* – cały wieczór, samo zaproszenie" (GA 29/30, 170). Nie można tu wskazać ani określonego zajęcia, które zostaje uznane za nudne, ani też konkretnej sytuacji, która niejako zmusza nas do nudzenia się przez to, że się w niej znaleźliśmy. Za spędzanie czy przepędzanie czasu należy uznać całość naszego poruszania się w świecie. Zupełnie brak tutaj nacisku na to, by próbować walczyć z dłużącym się czasem, ponieważ nie odczuwamy tego, by czas się dłużył. Czy w ogóle można tu mówić u nudzie? Czy zachodzi tu podobny stosunek do czasu, co w pierwszej formie nudy?

Na towarzyskim spotkaniu, w którym nie da się wskazać nic, co by nas rzeczywiście nudziło, nie jesteśmy przecież pozostawieni pustymi czy zawieszonymi. Przy takich okazjach jesteśmy raczej zaangażowani, wypełnieni tym wszystkim, co dzieje się dookoła. Jednak zdaniem Heideggera owo wypełnienie ujawnia się „jako pozór (specyficzne niezaspokojenie! (*Unbefriedigung*)) – jako przepędzanie czasu (*Zeitvertrieb*), które nie tyle nudę przepędza, co

ją właśnie *poświadcza* i pozwala jej *być-tu-oto* (*da-sein*)" (GA 29/30, 177). Towarzyskie spotkanie dostarcza tylko pozornego wypełnienia, które otwieranej przez nudę pustki wcale nie oddala. Dzieje się tak dlatego, że zachodzi w tym przypadku „*wymykanie się od siebie samego* w to, co się rozgrywa" (GA 29/30,177). Ruch, który opisuje tu niemiecki fenomenolog polega na tym, że jestestwo, oddając się niejako do dyspozycji temu, co mu się nasuwa przy okazji przyjemnego spędzania czasu, nie może wypełnić tym siebie. Innymi słowy, samo wydaje ono siebie na coś, co nie może go wypełnić i dlatego pozostaje puste. „Zaproszenie nie odpowiada temu, co – bez wyraźnej znajomości tego – właściwie szukamy dla naszego własnego Siebie" (GA 29/30, 180). W ten sposób, choć w opisywanej sytuacji żadna rzecz nie odmawia się jestestwu, to raczej ono samo się odmawia, zgłaszając sprzeciw wobec wypełnienia przez to, co mu się przygodnie nasuwa. Przekazując siebie temu, co się rozgrywa dookoła, *Dasein* samo siebie pozostawia niejako za sobą i w ten sposób nie tyle zostaje pozostawione w pustce, co samo pustkę tworzy. W przeciwieństwie do pierwszej formy nudy, „tutaj pustka nie zostaje po prostu jedynie niewypełniona, ale dopiero pewna pustka się *kształtuje*" (GA 29/30, 180). Jestestwo w pewnym sensie odsuwa się od samego siebie, by zamanifestować, że nadarzająca się sytuacja nie może go wypełnić. Ta forma nudy funduje dopiero podstawy dla pierwszej, która potrzebuje już pustki, której rzeczy nie będą mogły wypełnić.

Pozostaje teraz pytanie, czy w tej formie nudy znajdzie się miejsce również dla drugiego momentu, zawieszenia przez czas. Czy w ogóle czas daje tu o sobie znać, skoro podczas miłego wieczornego spędzania czasu zegarek pozostaje nieużywany i niejako odłożony na bok? Heidegger zauważa, że w tej sytuacji choć czas „niejako się wycofuje, to jednak – podczas gdy okresowo *pozostawia* nas naszemu *byciu-przy-tym*, całkowicie *nas nie wypuszcza*" (GA 29/30, 183). Z jednej strony, wydaje się mówić Heidegger, mamy wolne od czasu, z drugiej ta wolność jest tylko powierzchowna, ponieważ nadal pozostajemy w pewien sposób w jego mocy. Z czasem dzieje się tutaj coś specyficznego. „Wydaje się, jakby go tu nie było. Pokazuje się i nie płynie – *stoi*. To jednak w żadnym wypadku nie oznacza: on zniknął, lecz owo *stanie czasu* jest *bardziej źródłowym zawieszeniem*, a to znaczy *dręczeniem*" (GA 29/30, 184). Ale cóż to w ogóle znaczy, że czas stoi? W pierwszej chwili mogłoby się wydawać, że określenie to bardziej pasuje do pierwszej formy nudy. Zwykle mówimy przecież, że czas stoi w miejscu wtedy, gdy chcemy, by płynął szybciej – co rusz sięgamy po zegarek i mamy wrażenie, że wskazówki się nie poruszają. Doświadczenie to jest raczej obce przyjemnemu spędzaniu czasu na wieczorze towarzyskim. Z drugiej jednak strony możemy też powiedzieć, że dla kogoś czas się zatrzymał, jeśli zupełnie nie widać po nim upływu czasu. Przede wszystkim to drugie znaczenie dochodzi teraz do głosu. Oddając się zupełnie temu, co nas otacza, całkowicie poświęcamy się trwającej

chwili. Nic więcej się nie liczy, tylko owo „teraz". Cały ten wieczór jest jednym wielkim „teraz", które nie rozpada się ani na następujące po sobie chwile, ani nie sięga w przeszłość czy przyszłość: „jesteśmy w tej sytuacji całkowicie współczesnością" (GA 29/30, 187). Dla takiego spędzania czasu nie ma żadnego „przed" i „po", tak mocno chłoniemy obecną chwilę, że tylko ona trwa, co wskazuje na to, że jestestwo zostało w owym „teraz" zawieszone. Dopiero później zdajemy sobie sprawę z tego, ile czasu minęło. Zarazem nie jest tak, jakby nagle cała przeszłość i przyszłość znikały, one zostają w tej formie nudy przesłonięte – Heidegger nazywa to „specyficznym rozpuszczeniem przyszłości i byłości we współczesności, *modyfikacją* byłości i przyszłości" (GA 29/30, 187–188). Taka sytuacja jest możliwa tylko dzięki temu, że czas jest zawsze czasem *Dasein*, jest wymiarem sensu i dlatego ulega tym samym modyfikacjom, co jego bycie. Jak widzieliśmy w poprzednim akapicie, jestestwo kształtuje pustkę w ten sposób, że pozostawia siebie za samym sobą, co teraz odsłania się jako pozostawienie siebie poza przyszłością i byłością. „Ów stojący czas – to jesteśmy *my sami*, zatem *nasze Siebie* jako to, co pozostawione za swoim pochodzeniem i swoją przyszłością" (GA 29/30, 189). Zawieszenie przez czas jako zatrzymanie czasu to zatrzymanie samego siebie, zapomnienie o sobie. Współczesność przysłania *Dasein* i nie pozwala mu przejąć jego własnego czasu, dlatego ten czas dręczy jestestwo i po powrocie do domu daje o sobie znać. Zostawić siebie za swoim czasem nie znaczy: odciąć i oderwać się od niego, ale: zagłuszyć jego dynamikę. Podczas gdy pierwsza forma nudy była możliwa dzięki temu, że rzeczy ujawniły się jako mające swój czas, omawiając drugą formę, przyznaje Heidegger, że „nuda jest możliwa tylko dlatego, że każda rzecz i zasadniczo każde *Dasein* mają swój czas" (GA 29/30, 191). Tym razem źródło nudy zostaje zlokalizowane w samym *Dasein*, które jest swoim czasem i dlatego może go marnować. Właśnie ten stosunek do czasu stanowi istotę drugiej formy nudy – marnowanie i trwonienie czasu (*Zeitverschwenden*), który sobie daliśmy. Zaznaczmy jednak, że czas możemy sobie dawać tylko dlatego, że on sam pozostawia nas samym sobie i pozwala dysponować swoim czasem. Według Heideggera ta druga forma jest istotniejsza i głębsza od pierwszej, ponieważ tutaj czasem dysponujemy i o tyle jesteśmy bliżej siebie niż w pierwszej formie, gdzie nie został nam on zostawiony.

Jednak za najgłębszą i sięgającą najdalej w istotę czasu nudę zostaje uznana trzecia forma, która wyraża się w zwrocie *es ist einem langeweilig*, co chyba najlepiej oddaje polskie „jest [komuś] nudno". W oryginale występuje jeszcze niedające się włączyć do polskiego

tłumaczenia i pełniące w niemieckim zdaniu funkcję podmiotu *es* („ono", „to")[641], na które Heidegger zwraca uwagę, podkreślając, że nawet wtedy, gdy komuś jest nudno, to jednak jest coś (niedające się ontycznie wskazać), co nudzącego się nudzi. Tym, co nudzące ma być tutaj „własne pozostawione (*stehen gelassene*) Siebie" (GA 29/30, 203). To Siebie jest pozostawione niejako sobie i pozbawione światowych określeń. Zawsze nim jestem, a w nudzie moje Siebie nie nudzi mnie jako tu oto, w tej sytuacji w taki a taki sposób określonego, ale po prostu nudzi. Daje temu wyraz zaimek nieokreślony *einem* („komuś"), który wskazuje na to, że nudno jest „nie mi jako mi, nie tobie jako tobie, nie nam jako nam, ale *komuś*. Odpadają od nas imię, stan, zawód, rola, wiek i zdolność jako to, co moje czy twoje" (GA 29/30, 203). Dla głębokiej nudy nie można wskazać żadnego określonego przykładu, ponieważ nie dotyczy ona żadnej konkretnej sytuacji, gdyż to, do czego się odnosi zostaje niejako odarte ze swojej określoności. Docieramy tutaj do tej nudy, o którą chodzi Heideggerowi, gdy nazywa ją podstawowym nastrojem. Żadna walka z tą nudą nie jest możliwa, ponieważ określa ona jedynie ruch bycia *Dasein*. W tym wypadku „«jest [komuś] nudno» – owo «jest [komuś] tak» – ma właśnie w samym sobie *ów* charakter, że ono *ujawnia, jak stoją sprawy z nami* (*wie es um uns steht*). Ów nastrój prowadzi nas samych w możliwość *wyróżnionego rozumienia*" (GA 29/30, 205). Pojmowana jako podstawowy nastrój, głęboka nuda pełni w zasadzie te same funkcje co omawiany w *Byciu i czasie* fenomen właściwego położenia. Umożliwia jestestwu znalezienie się w tym, w co jest ono rzucone i w ten sposób stawia je wobec jego możliwości rozumienia. Nie chodzi tu jednak – podobnie jak w przypadku trwogi – o konkretne, ściśle określone możliwości, wśród których zawsze już się znajdujemy i które również otwiera przed nami położenie, ale raczej o ich całość, o samo ich wytyczanie, o możliwość jako możliwość.

Tak samo jak przy omawianiu poprzednich form nudy, Heidegger i tym razem wyodrębnia dwa konstytutywne momenty – pozostawienie pustym i zawieszenie przez czas. Pierwszy z nich dotyczy w przypadku głębokiej nudy pozostawienia nas nieokreślonymi, w pewien sposób nietkniętymi przez to, kim jesteśmy i przez to, co nas otacza:

> Bowiem wraz z owym „jest [komuś] nudno" jesteśmy nie tylko *odciążeni* (*enthoben*) *od powszedniej osobowości*, jakoś od niej dalecy i jej obcy, lecz wraz z tym jesteśmy też *wyniesieni* (*hinausgehoben*) poza aktualną określoną sytuację i *odnośny byt*, który nas tu otacza. Cała sytuacja i my sami jako ów indywidualny podmiot jesteśmy przy tym obojętni, a ta nuda nie pozwala właśnie dojść do tego, by w ten sposób obowiązywało nas coś poszczególnego, ale sprawia raczej, że *wszystko obowiązuje nas równie mało i równie mocno* (GA 29/30, 207).

[641] W języku niemieckim każde zdanie musi mieć podmiot, ale gdy nie jest możliwe gramatyczne wskazanie sprawcy czynności (np. *es regnet* – pada deszcz, *es wundert mich* – dziwi mnie, *es gibt* – jest, znajduje się) w miejsce podmiotu stawia się zaimek 3 os. l. poj. *es*, czyli „ono", „to".

Byt nie znika, nie rozpływa się w powietrzu, podobnie jak znudzone *Dasein,* ale wszystko staje się w pewien sposób przezroczyste, równie istotne, co i nieistotne. Choć wiązania łączące jestestwo z bytem nie zostają zerwane, to nie przymuszają do określonego odniesienia w taki sposób, w jaki robiły to wcześniej, ponieważ ontologicznie zostały niejako zneutralizowane. Jest to możliwe dlatego, że nie chodzi o poszczególny byt i poszczególne wiązanie, które łączy go z jestestwem, ale o całość wiązań i o byt w horyzoncie tej całości. „Odnośnie do tego *pustka* polega tu na *obojętności*, która obejmuje *w całości* byt" (GA 29/30, 208). Podkreślone przez Heideggera „w całości" to oczywiście świat, który staje się w nudzie obojętny wraz ze wszystkimi określeniami, które ze sobą niesie. W pierwszej formie nudy odmawiał się poszczególny byt (np. ławka, dworzec), a tym razem ten los spotyka byt w całości. W ten sposób jestestwo jest pozostawiane pustym, bowiem całość możliwości kieruje wobec niego swoją odmowę i nie daje mu możliwości wypełnienia się jego własną zrozumiałością bycia.

Jednocześnie głęboka nuda nie prowadzi do marazmu czy apatii, nie oznacza zatrzymania działania i rezygnacji, nie ma z tym nic wspólnego. Wróćmy na chwilę do pierwszej formy nudy i przypatrzmy się jeszcze raz oczekiwaniu na dworcu. Im bardziej pogrążamy się w nudzie, czekając na pociąg, tym usilniejsze stają się próby jej przezwyciężenia za pomocą czynności, które nie mogą dla nas nic oznaczać i jako obojętne dla znudzonego człowieka nie są w stanie oddalić nudy. Już w tej formie nuda prowadziła do oporu wobec obojętności. Ponieważ głęboka nuda nie ma ściśle określonej postaci ontycznej, nie ma też żadnego dającego się w ten sposób określić oporu. Pokazuje jednak, dlaczego w żadnej swojej formie nie prowadzi ona do zwątpienia czy rezygnacji, ale z nimi walczy. Żadne odmawianie (*Versagen*) nie jest bowiem czymś negatywnym, ale każde „jest w sobie *mawianiem* (*Sagen*), tzn. czynieniem jawnym" (GA 29/30, 211). Rolą nudy nie jest ani odbieranie możliwości, ani ich zasłanianie, ale właśnie ich ujawnianie. „W odmawianiu leży odesłanie do innego. Owo odmawianie jest *zapowiadaniem* (*Ansagen*) *leżących odłogiem* (*brachliegenden*) *możliwości*" (GA 29/30, 212). Dopiero teraz możliwości odsłaniają się jako możliwości. Choć leżą odłogiem, są obojętne, to dopiero teraz nie są zasłaniane przez byt, który same określają. Zaznaczone zaledwie drogi do bytu dają o sobie znać i domagają się rozumiejącego przyswojenia. Mogą się stać widoczne tylko dlatego, że żadna z nich nie rości sobie pretensji do wyparcia innej, że świat stał się przezroczysty i pozwala projektowi na wyznaczenie nowych dróg do bytu, czyli na otwieranie nowych możliwości. Pozostawianie pustym nie jest kasowaniem i zerowaniem danej już zrozumiałości bycia, ale służy jej poszerzeniu i pogłębieniu.

Tak pojmowane pozostawienie pustym zostaje dalej przez Heideggera zinterpretowane jako zawieszenie przez czas. Niemiecki fenomenolog wskazuje na to, że „«jest [komuś] nudno» rozsadza sytuację i stawia nas w *pełnej rozległości* tego, co odnośnemu *Dasein* jako takiemu jawne *w całości* jest, jawne kiedykolwiek było i mogłoby być" (GA 29/30, 215). W głębokiej nudzie obojętny staję się nie tylko ja sam w swojej określoności i moja aktualna sytuacja, ale obojętność pochłania również to, co byłe i to, co przyszłe. Ten sam los spotyka wszystkie wymiaru czasu wraz z tym, co w nich napotykane. „Wszelki byt odmawia się w swoim «co» i «jak» naraz, powiedzieliśmy: *w całości*. Teraz oznacza to: *w pewnym źródłowo jednoczącym horyzoncie czasu*" (GA 29/30, 218). Głęboka nuda ujawnia świat w jego istotowo czasowym charakterze. Nie należy tego odczytywać jako zrównania świata jako zrozumiałości bycia z czasem, ale raczej jako odsłonięcie świata jako dynamicznego, określonego istotowo przez czasowość, obszaru konstytucji zrozumiałości wszelkiego bycia. Nuda nie ujawnia oczywiście tej czasowej istoty świata (światowienia) dla teoretycznego spojrzenia, lecz uwrażliwia na nią projekt. „Jest [komuś] nudno" ma charakter „bycia zafascynowanym (*Gebanntsein*). Tym, *co fascynujące* nie jest nic innego jak *horyzont czasu*" (GA 29/30, 221). To, co fascynujące przyciąga, ale zarazem w pewien sposób paraliżuje. Ten, kto uległ fascynacji gotowy jest do pełnego oddania się temu, co go oczarowało. Właśnie jako zafascynowanemu czasem, wyślizguje się jestestwu byt w całości, a jego spojrzenie kieruje się ku horyzontowi czasu. *Dasein* pozostaje puste w obliczu nasuwającej się całości możliwości, a jego projekt przyswaja to, co przyciągnęło do siebie jestestwo i czemu ono nie mogło odmówić. Ponieważ w zafascynowaniu czasem ta całość możliwości ujawnia się jako całość w czasowym horyzoncie, sam fascynujący czas „zapowiada się jako to, co właściwie umożliwiające" (GA 29/30, 223). Nuda prowadzi nas w ten sposób do jądra tego, co opisaliśmy w poprzednim rozdziale jako możliwość, odsłaniając ją w jej czasowym charakterze.

Heidegger dokonuje przy tym jeszcze jednego zabiegu. Pokazuje, że nuda otwiera horyzont czasu tylko po to, by go przełamać. Nieustannie winniśmy mieć w pamięci dręczenie, którego zaznaje znudzony. Tym, co dręczące jest w tym wypadku horyzont czasu, który musi jako to, co umożliwiające zostać przełamanym, by możliwe było konkretne odniesienie do rzeczy. Horyzont czasu musi być bez przerwy dostępny, ale zarazem ciągle musi też być przełamywany. Ten moment, który może i musi dokonywać tego przełamywania zostaje w wykładzie z przełomu 1929/30 r. zidentyfikowany jako „okamgnienie" (*Augenblick*). Zaznaczyć tu trzeba, że okamgnienie samo jest pewnym momentem czasowym, co czyni w pełni zrozumiałym to, że według Heideggera „fascynacja czasem, która staje się jawna w owym «jest [komuś] nudno», może zostać przełamana tylko przez czas" (GA 29/30, 226). W ten

sposób jestestwo, stając się w nudzie wrażliwe na horyzont czasu, jest również wrażliwe na jego przełamanie, ponieważ moment przełamania horyzontu wypływa z samego tego horyzontu. To właśnie wyraża autor *Bycia i czasu*, gdy tymi słowami podsumowuje rozważania nad trzecią formą nudy:

> *Nuda jest fascynacją horyzontem czasu, a to fascynowanie pozwala przeminąć* (*entschwinden*) *przynależnemu do czasowości okamgnieniu, żeby w takim pozwoleniu na przeminięcie wmusić zafascynowane Dasein w okamgnienie jako właściwą możliwość jego egzystencji, która możliwa jest tylko pośród bytu w całości, który się właśnie w całości odmawia w horyzoncie fascynowania* (GA 29/30, 230).

Fragment ten doskonale obrazuje ruch nudy, który z jednej strony musi wyciszać okamgnienie, by przygotowywać jawność horyzontu czasu, ale tylko po to, by z drugiej strony znowu popchnąć jestestwo w chwilę[642], która przełamie go i wyzwoli określone możliwości. Dynamika właściwej czasowości polega właśnie na czasowym błysku w czasowo rozumianą otwartość bycia. Dokonuje się to dzięki nudzie, ujawniającej horyzont czasu i zarazem wymuszającej jego przełamanie.

Na koniec naszych rozważań nad fenomenem nudy zwrócimy jeszcze uwagę na to, że gdy Heidegger zaczyna mówić o podstawowych nastrojach, zaczyna też mówić o ich budzeniu. Dotyczy to w równym stopniu trwogi, co nudy i w żadnym razie nie oznacza propagowania jakichś dających się bytowo ująć środków, które miałyby wzmagać zatrwożenie czy znudzenie. Domagając się obudzenia nudy, Heidegger wcale nie chce, byśmy się nudzili. Trzeba tu przyznać, że pierwszą formę nudy uznaje on za wtórną i tłumiącą trzecią, podczas gdy w drugiej widzi taką formę, która pozwala otworzyć drogę tak do pierwszej, jak do trzeciej (GA 29/30, 234–235). Nastrój głębokiej nudy (jak i trwogi) należy obudzić, co dla Heideggera oznacza: „pozwolić mu *czuwać* (*wachwerden*)" (GA 29/30, 92). Nie oznacza to wybudzenia nastroju ze snu, w który miałby on wcześniej zapaść. Niemiecki fenomenolog rozróżnia takie rozbudzenie od powstrzymania od zasypiania (GA 29/30, 118) i to drugie uznaje za właściwe budzenie nastroju. Jest ono znacznie trudniejsze, oznacza bowiem utrzymanie w stanie czuwania i trzeźwości[643], mimo wzmagającego się poczucia senności. Nie ma to nic wspólnego ani z uświadamianiem sobie kolejnych podstawowych nastrojów, ani też z poznawczym zgłębianiem ich istoty, chodzi tu tylko o bycie w gotowości na nadejście tego, przed czym nas one stawiają.

W ramach podsumowań badań tego paragrafu spróbujemy przyjrzeć się relacji zachodzącej między dwoma omówionymi w nim podstawowymi nastrojami. Przeprowadzenie

---

[642] Słownikowym odpowiednikiem niemieckiego *Augenblick* jest „chwila". W słowie tym słychać jednak *Augen* („oczy") oraz *Blick* („spojrzenie", „mrugnięcie", „zerknięcie"), które połączone znajdują doskonałe odzwierciedlenie w polskim „okamgnieniu".

[643] Zauważmy, że Heidegger już w *Byciu i czasie* określa trwogę jako trzeźwą (*nüchtern*) (zob. BiC, 390; SuZ, 310).

wyraźnego rozróżnienia między trwogą i nudą nie wydaje się możliwe, a sam Heidegger również tego zagadnienia szczegółowo nie omawia, jednocześnie sprzeciwiając się redukowaniu różnorodności podstawowych nastrojów do jednego. W związku z tym nie wydaje się też zasadne proste utożsamianie trwogi i nudy[644]. W eseju *Czym jest metafizyka?* Heidegger oprócz trwogi wymienia jeszcze dwa nastroje: nudę oraz radość odczuwaną z powodu spotkania drugiego człowieka. Te dwa nastroje mają się tym różnić od trwogi, że gdy „umieszczają nas w obliczu bytu w całości, to tają one przed nami «nic»" (CM, 15; GA 9, 111), podczas gdy trwoga ma owo „nic" właśnie ujawniać. Nie wydaje się, by owo „nic" świata można było uznać za pustkę, którą niesie ze sobą nuda. To „nic" jest bezpodstawnością i wskazuje na niemożność oparcia świata na czymś trwałym, co prowadzi do ujawniania w trwodze tego, że bycie *Dasein* to „nieustanne, choć zwykle skryte, drżenie wszystkiego, co egzystuje" (KPM, 265; GA 3, 238). Jako znudzone, jestestwo nie jest rozedrgane, nie jest mu nieswojo, ponieważ nie jest tu ono stawiane w obliczu rzucenia w bezpodstawność otwartości bycia. Innymi słowy, nie ujawnia się tutaj *Dasein* jako bezgrunt swojej egzystencji. Nawet jeśli próbowalibyśmy pokazać, że horyzont czasu odsłania się w swojej nieokreśloności i bezpodstawności jako coś (mimo wzbudzania fascynacji) przerażającego, co wymusza ruch prowadzący do jego przełamania, to interpretacja taka jest możliwa tylko dlatego, że trwoga nastraja jestestwo również wtedy, gdy jest znudzone. Jego własna nuda może je przecież zatrwożyć. Jak przyznaje Heidegger, „każdy podstawowy nastrój uwalnia (*befreit*), pogłębia, wiąże i oswobadza (*löst*) pozostałe" (GA 29/30, 269). Chcąc być konsekwentnym, trzeba też dodać, że i sama trwoga nie pozostaje wolna od znudzenia i właśnie dlatego może ona sięgnąć w otwieraniu nicości aż do poruszającej ją czasowości. Nastroje pozwalają projektowi „zobaczyć" możliwości, a ich właściwe modi (jak trzecia forma nudy czy trwoga) dają mu wgląd w najgłębszą możliwość otwartości samego bycia. Trwoga, stawiając przed nicością wszystkich światowych możliwości, otwiera w ten sposób podstawową możliwość *Dasein*, na którą zawsze musi się ono projektować. Ta możliwość zostaje przez Heideggera zidentyfikowana jako śmierć. Jej ontologiczna struktura stanie się przedmiotem dociekań następnego paragrafu. Podkreślmy zarazem, że podążające (ontologicznie) ramię w ramię z trwogą znudzenie nie zniknie, ale w pewnym sensie pozwoli dotrzeć jeszcze dalej, ponieważ śmierć jako możliwość stanowi już w *Byciu i czasie* bramę do fundamentalnej skończoności *Dasein*, której istotą jest jego czasowość. Poprzez otwartość na

[644] Takiego utożsamienia trzeciej formy nudy z trwogą (spójnego w ramach pola interpretacji) dokonuje K.M Cern, *Koncepcja…*, *op. cit.*, s. 192–203. W książce Cern znaleźć można chyba jedyne na polskim gruncie tak obszerne omówienie fenomenu nudy analizowanego przez Heideggera.

„nic" bycia zmierzamy nie tylko do właściwej egzystencji, ale również do właściwego rdzenia tej otwartości, który w swej istocie jest czasowością.

§ 15 Śmierć jako wyróżniona możliwość *Dasein*

Wraz z omówieniem specyficznego otwarcia, którego dokonuje właściwe położenie, pojawia się pytanie o możliwość, do której zostaje w ten sposób zapewniony dostęp. Zapowiedzieliśmy już, że w możliwości tej Heidegger rozpoznaje możliwość śmierci, co w pierwszej chwili może się wydawać wręcz niedorzeczne. Dlaczego bowiem śmierć miałaby być najbardziej źródłową możliwością bycia *Dasein*, skoro jest ona raczej odebraniem wszelkich możliwości i zakończeniem jego bycia? Jak zobaczymy w tym paragrafie, Heidegger od początku przeprowadza reorientację dyskusji z ontycznie rozumianego zjawiska śmierci na ontologiczny warunek możliwości odnoszenia się do takiej możliwości jaką stanowi dla każdej jednostki śmierć. Punktem wyjścia naszych rozważań będzie interpretacja śmierci jako kresu, który obejmować musi każdą jednolitą całość (a taką bez wątpienia jest *Dasein*). Jako taka, śmierć będzie się musiała ujawnić w strukturze troski, która jest wyrazem tego, że jestestwu chodzi o jego własne bycie, czyli o siebie samego jako o pewną całość, która określana jest przez pewną granicę. Troska ujawni się jako ruch ku całości, który zawsze jest też ruchem w stronę tej granicy. Pozwoli to odczytać jej strukturę również jako bycie-ku-kresowi czyli ku śmierci. W tym horyzoncie możliwe będzie odczytanie samego tego „ku-czemu" jako wyjątkowej możliwości, ku której zawsze zmierza bycie *Dasein*. W poniższym paragrafie zostaną wyodrębnione trzy charaktery tej możliwości. Najpierw śmierć zostanie odsłonięta jako ten aspekt bycia, który burzy zastany ład i porządek, uniemożliwiając jestestwu określanie się od strony świata. Pozwoli to bezpośrednio zidentyfikować ją jako tę możliwość, którą otwiera trwoga. W dalszej kolejności śmierć zostanie ukazana jako możliwość niemożliwości i jako taka okaże się warunkiem możliwości wszystkich innych możliwości, przed którymi staje *Dasein*. Na koniec zostanie omówione jej znaczenie jako granicy bycia, granicy, która oddziela to, co jestestwo może od tego, czego nie może, zapewniając jednocześnie *Dasein* możliwość stałego dopełniania tego, co już może. Ponieważ śmierć jest przez Heideggera określana jako najbardziej własna możliwość jestestwa, którą podejmuje ono stale (a zwykle niewłaściwie), końcowe partie niniejszego paragrafu skupią się na opisaniu właściwego przyswajania możliwości śmierci. Choć główny nacisk poniższych rozważań położony będzie na samej tej możliwości, wraz z nią do głosu dojdzie również projekt, w którym jest ona podejmowana. W

ten sposób, od strony śmierci pojmowanej jako możliwość, zostanie przybliżony kolejny wymiar egzystencjalnie źródłowej otwartości jestestwa na bycie. Celem tego paragrafu jest zatem nie tylko omówienie pewnej szczególnej możliwości jestestwa, ale również ukazanie wyróżnionego projektu leżącego u podstaw całości tej otwartości w modus właściwości.

„Jedno stało się pewne: *dotychczasowa egzystencjalna analiza jestestwa nie może rościć sobie pretensji do źródłowości*. We wstępnym zasobie stoi ciągle tylko niewłaściwe bycie jestestwa i to jako *niecałe*" (BiC, 295; SuZ, 233)[645]. Tymi słowami autor *Bycia i czasu* ukazuje nie tylko niekompletność swojej dotychczasowej interpretacji, ale również powód tej niekompletności (a podkreślić trzeba, że słowa te wypowiada już po analizie fenomenów trwogi i troski). Zdaniem Heideggera analiza dlatego nie brała do tej pory pod uwagę całego wstępnego zasobu, który leży u podstaw rozumienia bycia *Dasein*, że właściwe bycie było do tego momentu uwzględniane przez *Bycie i czas* w zbyt małym stopniu, co uniemożliwiło ukazanie całości bycia jestestwa. Konieczne jest przeorientowanie badań na samą źródłowość bycia, co jest możliwe dzięki temu, że został już do niej (poprzez fenomen trwogi) zabezpieczony dostęp.

Od razu pojawia się jednak pytanie, czy takie ujęcie jest w ogóle możliwe. Przecież już sama analiza troski i otwartości na bycie wykazała, że *Dasein* zawsze jest już w pewnym sensie przed sobą, że nigdy nie jest domknięte, ponieważ stale staje się własnymi możliwościami. „W istocie podstawowego ukonstytuowania jestestwa tkwi zatem ciągła *niezamkniętość*" (BiC, 298; SuZ, 236)[646], przyznaje Heidegger, by zaraz wyprowadzić z tego zdania konsekwencje: „dopóki jestestwo *jest* jako byt, nigdy nie osiąga swej «całości» (*«Gänze»*)" (BiC, 299; SuZ, 236)[647]. Skoro jestestwo jako własne możliwości zawsze jest już przed samym sobą, nigdy nie może ono być kompletne i w jakiś sposób domknięte. Póki jest, zawsze ma siebie przed sobą. Czy pytanie o całość *Dasein* z góry nie jest skazane na porażkę? Czy nie grzęźnie we własnych ustaleniach, wpędzając analitykę w ślepą uliczkę? Z drugiej strony przyznać trzeba, że pytanie to jest konieczne, ponieważ nie dostrzegając granic bytu, nie możemy pojąć go w tym, czym on sam jest, a takie jest zadanie, które stawia sobie analityka, pytając o jestestwo. Wydaje się, że powyższym wątpliwościom można względnie łatwo zaradzić. Przecież *Dasein* nie jest wieczne i w pewnym momencie musi przyjść kres ciągłego bycia przed sobą. Innymi słowy, jestestwo jest niedomknięte, póki jest, ale ponieważ nie jest wieczne, kiedyś musi zostać domknięte, co równoważne jest z jego śmiercią. Jako martwe, *Dasein* jest już zupełne, nic go nie czeka, nic przed nim nie zalega, a jego byt daje się wreszcie łatwo „podsumować".

[645] Przekład zmodyfikowany.
[646] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.
[647] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

Niestety wynik powyższego rozumowania nie może zostać uznany za zadowalający. Gdyby na nim poprzestać, należałoby przyjąć konsekwencję, do której prowadzi, zgodnie z którą jestestwo jest całością tylko wtedy, gdy już go nie ma. Oznaczałoby to, że troska nigdy nie może dotrzeć do całości swojego bycia, bowiem – paradoksalnie – gdyby ją osiągnęła, to jej samej by już nie było. Inną propozycją rozwiązania tego problemu jest uwzględnienie w rozważaniach doświadczenia śmierci innych. Śmierć jest tu dostępna dla każdego, jest zjawiskiem, z którym obcujemy i które wpływa na to, w jaki sposób postrzegamy rzeczywistość, w której żyjemy. Ponieważ każda jednostka, jako z konieczności zdana na innych, naznaczona jest piętnem utraty tych, wśród których żyje, może się odnieść do tych, których już nie ma jako domkniętych w swoim byciu. Heidegger jednak z góry wyklucza, by takie doświadczenie mogło leżeć u podstaw odnoszenia się do własnego kresu czy dostarczyć odpowiedź na stawiane przez egzystencjalną analitykę pytanie o możliwość takiego ustosunkowania się. „Sugestia uczynienia śmierci doświadczanej u innych tematem analizy kresu jestestwa i całości nie może ani ontycznie, ani ontologicznie dać wyniku, jakiego się spodziewa" (BiC, 302; SuZ, 239)[648]. Nie oznacza to, że śmierć innych nie może być ujęta jako istotne doświadczenie, lecz raczej, że nie może zastąpić odnoszenia się jestestwa do jego własnego kresu[649]. Śmierć innego zawsze pozostanie bowiem właśnie śmiercią innego, a nie moją własną. Nie mogę być umierającym innym, by doświadczyć tego, co on doświadcza. Śmierć jest możliwością, której jestestwo w żaden sposób nie może się pozbyć, a zarazem taką, której inne *Dasein* nie może mu odebrać.

Heidegger wskazuje przy tym na dobrze znany w powszednim współbyciu w świecie mechanizm zastępowalności (*Vertretbarkeit*) jestestwa. Umożliwia on zastępowanie jednego jestestwa innym przy zajęciach podejmowanych wewnątrz świata otoczenia. Nie muszę przecież zmywać naczyń, ktoś może mnie w tym wyręczyć, nie muszę też zrobić zakupów, a ktoś może to zrobić za mnie. Podobnie ja sam mogę komuś pomóc i wnieść jego zakupy na czwarte piętro, jak i zastąpić go w wielu innych sytuacjach, w ten sposób niejako przejmując od niego jego własne możliwości. Ale „*nikt nie może odebrać innemu jego umierania*" (BiC,

[648] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

[649] Heideggerowskie rozważania nad fenomenem śmierci często stanowią oparcie dla krytyki, zarzucającej im niedostateczne uwypuklenie stosunku do śmierci innych. Kluczową postacią tej krytyki jest Lévinas, który wprost przyznaje, że pierwszeństwo przed naszą własną śmiercią należy się śmierci innego (zob. E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2008, s. 53). Tylko tak, zdaniem francuskiego filozofa, możliwe jest uwzględnienie w filozoficznym namyśle absolutnej odpowiedzialności za innego, która ciąży na każdym człowieku i którą powinien on na siebie przejąć. W § 17 pokażemy, że kierunek, w którym podąża Heidegger w żadnym wypadku nie wyklucza odpowiedzialności, a nawet stawia ją na pierwszym miejscu. Tutaj możemy tylko zgodzić się z tym, że doświadczenie śmierci innego rzeczywiście nie zostało przez niego wystarczająco ujęte w strukturze ontologicznej i posłużyło tylko za przykład, ukazujący, że nie może ono zastąpić doświadczenia stosunku do własnej śmierci.

303; SuZ, 240). Nawet jeśli poświecę za kogoś życie, nie odbiorę mu jego śmiertelności. Dzięki mnie będzie mógł żyć dłużej, ale i tak będzie musiał umrzeć. Choć możliwości mogę innemu odbierać również siłowo, zamykając go na przykład w więzieniu czy uzależniając w jakiś sposób od siebie, to nawet jeśli odbiorę mu i zablokuję niemal każdą możliwość swobodnego poruszania się w świecie, nie odbiorę mu jego umierania. Umrzeć będzie musiał sam, tej możliwości nie mogę mu ani zabrać, ani w żaden sposób nie mogę go w umieraniu zastąpić[650]. Twierdzenie to ma jednak znacznie dalej sięgające konsekwencje. Bowiem „fakt, że nikt nie może za nas umrzeć, przywołuje nas do faktu, że sami musimy przeżyć swoje życie"[651]. Możliwość zastąpienia innego w codziennych działaniach czy też zablokowanie jego inicjatyw nie oznacza, że traci on swoje bycie. Jestestwo samo musi umrzeć, ponieważ samo musi żyć własnym życiem. Innymi słowy, nie może ono komuś przekazać swojego bycia, ale zawsze w całości jakoś je już podejmuje. Kres owego bycia (jakkolwiek rozumiany) nie jest czymś spoza tego bycia, ale istotowo doń przynależy. Śmierć innego w żadnym razie nie może zatem posłużyć za punkt wyjścia dla analityki, która pyta o całość własnego bycia *Dasein*. Jeśli ma być możliwe dotarcie do tej całości, jestestwo musi do niej dotrzeć na gruncie własnego bycia.

Do tej pory nie dość mocno podkreślaliśmy specyfikę śmierci jako czegoś przynależnego do bycia *Dasein*. Mogłoby się bowiem wydawać, że droga do śmierci musi pozostać zamknięta, ponieważ – jak już zauważyliśmy – póki jestestwo jest, pozostaje niepełne, a jego bycie domyka się dopiero wtedy, gdy go już nie ma. Rozumowanie to nie odwołuje się jednak do śmierci jako możliwości bycia jestestwa, ale raczej do pewnego ontycznie pojmowanego wydarzenia, z nadejściem którego zamiera życie człowieka, nie pozostawiając mu już szans na dotarcie do własnej pełni. Musimy teraz wyraźnie zaznaczyć, że „umieranie to nie zdarzenie, lecz fenomen, który należy rozumieć egzystencjalnie" (BiC, 303; SuZ, 240). Jednocześnie nie chodzi tylko o to, by dać ontologiczny opis życia jako umierania, czyli by opisywać bycie *Dasein* jako stale narażone na przerwanie. Sama śmierć ma zostać zinterpretowana ontologicznie jako

[650] Niekiedy zwraca się uwagę na to, że śmierć nie jest jedyną możliwością, w której jestestwo nie może zostać zastąpione (zob. A. Hügli, B.Ch. Han, *Heideggers Todesanalyse*, w: T. Rentsch (Hsgb.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2007, s. 137–138). Czy ktoś może iść za mnie do lekarza? Czy może za mnie odczuwać ból? Wydaje się, że jest to wykluczone. Jednocześnie widzimy jednak, że ranga tych możliwości jest zupełnie inna od tej, która została przyznana śmierci. Widać to przede wszystkim w możliwości ich utraty. Inny może mnie powstrzymać przed pójściem do lekarza, może tak wpłynąć na mój organizm, że nie będzie odczuwał bólu, innymi słowy, ma pewne pole działania w zakresie utrudnienia lub ułatwienia mi realizacji celów, które kryją się za pewnymi możliwościami. Podczas gdy można się tu spierać o ontologiczne pojmowanie fenomenu zastępowalności (przecież gdy inny idzie za mnie do sklepu, to ta możliwość nie znika, ale faktem pozostaje, że to nie ja poszedłem do sklepu), takiego sporu nie ma zupełnie w kwestii śmierci. Niezależnie od tego, jak długo będę żył i od tego, ilu innych przyłoży się do przedłużenia mojego życia, zawsze możliwość śmierci mnie czeka i nic ani nikt nie jest mi jej w stanie odebrać.

[651] S. Mulhall, *Human Mortality: Heidegger on How to Portray the Impossible Possibility of Dasein*, w: H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall (ed.), *A Companion…*, *op. cit.*, s. 304.

możliwość, którą ludzkie jestestwo stale podejmuje. „Kres mojego jestestwa, moja śmierć, nie jest czymś, co kiedyś przerwie ciągłość przebiegu, lecz jest możliwością, o której tak czy inaczej jestestwo wie" (PC, 35; GA 64, 116). Próbując przeniknąć te wątki Heideggerowskiego namysłu, należy odrzucić pojmowanie śmierci jako wydarzenia kończącego ludzkie życie. Każde ontycznie rozumiane zdarzenie jest pewnym zajściem, „które napotykam ze świata. Śmierć nie przychodzi do mnie skądś, ale jest czymś, czym ja sam jestem; ja sam jestem możliwością mojej śmierci" (KV, 141). Samo jestestwo jest własną śmiercią i nosi w sobie pewien pierwiastek własnego niebycia, który sprawia, że może w ogóle pomyśleć o własnej śmierci i zdać sobie sprawę z tego, że może go nie być. I dopiero ten pierwiastek domyka jestestwo, ale domyka je tak długo, jak długo ono jest, bowiem tylko wtedy, gdy jego bycie się dzieje, dzieje się również sama możliwość śmierci, która naciska na to bycie. Jak jeszcze zobaczymy, pozwoli to Heideggerowi uznać śmierć za najbardziej skrajną możliwość (*äußerste Möglichkeit*) bycia *Dasein*, bowiem leży ona niejako na skraju każdej innej możliwości, wyznaczając jej kres i w ten sposób określając całość bycia *Dasein*. Jasne jest zatem, że Heideggerowska interpretacja „nie może dać żadnego treściowego opisu śmierci" (GA 20, 434), a raczej jest zainteresowana apriorycznym ujęciem strukturalnego określenia śmierci (KV, 143). Nawet w powstałych już po zwrocie *Przyczynkach do filozofii* autor *Bycia i czasu* broni się przed rozmaitymi dezinterpretacjami swojej myśli i bezkompromisowo odrzuca pomysły, jakoby jego wcześniejsze prace zawierały jakąś „filozofię śmierci"[652]. Heideggera nie interesuje ani psychologiczne doświadczanie umierania, ani fizjologiczne warunki kresu życia. Chodzi mu tylko o całość bycia *Dasein*, która to całość musi mieć swoją granicę przynależną do samego tego bycia. I w tej granicy Heidegger rozpoznaje możliwość śmierci.

Ponieważ śmierć zostaje określona jako możliwość jestestwa, musi ona nosić na sobie piętno, które charakteryzuje wszystkie możliwości bycia, czyli musi leżeć już przed jestestwem, ale zarazem w taki sposób, że ono już tą możliwością jest. Ponieważ znamionuje ją też pewna konieczność, którą możemy tu tymczasowo określić jako konieczność spełnienia, może ona też zostać formalnie scharakteryzowana jako pewne „jeszcze-nie" *Dasein*. Tym samym bycie jestestwa daje się określić jako „jeszcze-nie" niebycie. Skoro bowiem *Dasein* jest, to znaczy, że *jeszcze nie* umarło. Poszukując struktury, która mogłaby pomóc uwidocznić tak pojmowaną możliwość śmierci, Heidegger przywołuje dwa przykłady bytów, które zawsze są już w pewien

[652] Zob. PF, 266; GA 65, 283. Na marginesie trzeba tu zaznaczyć, że w przywoływanym miejscu Heidegger w pewnym stopniu bierze na siebie winę za te dezinterpretacje, przyznając, że myślenie transcendentalne, w ramach którego przebiegał jeszcze namysł *Bycia i czasu*, nie pozwalało mu wystarczająco dobrze przygotować problematyki otwartości bycia, w tym i fenomenu śmierci.

sposób swoim „jeszcze-nie" i zarazem zdaje się, że zawdzięczają mu swoją całość. Jako pierwszy zostaje wskazany byt księżyca, którego „«jeszcze-nie» kurczy się wraz ze znikaniem powierzchni cienia" (BiC, 307; SuZ, 243). Gdy księżyc zbliża się do swojej pełni, jest swoim „jeszcze-nie", które z każdą chwilą zmniejsza się i w ten sposób pozwala ujawnić się coraz większej części swojej powierzchni, aż wreszcie, gdy owo „jeszcze-nie" zupełnie zniknie, on sam staje się całkowicie widoczny. Jednak w tym wypadku „jeszcze-nie" nie ma nic wspólnego z byciem całego księżyca, bowiem wskazuje ono tylko na to, że *nie* został on *jeszcze* odsłonięty w swojej pełni. Zatem opisywany mechanizm „dotyczy jedynie *ujmowania* w spostrzeżeniu" (BiC, 307; SuZ, 243), co uniemożliwia przeniesienie go na strukturę *Dasein*, które zawsze jest swoim „jeszcze-nie", niezależnie od padającego nań spojrzenia. Nie chodzi bowiem o to, że jestestwo *jeszcze nie* ujawniło się w swojej pełni (choć już nią jest), ale o to, że owo „jeszcze-nie" ma istotowo przynależeć do pełni jego bycia i ją w jakiś sposób fundować.

Drugi z przykładów jest zgoła inny i wydaje się bliższy strukturze, dla wyrażenia której próbujemy znaleźć formułę – odnosi się bytu, którego istotowo cechuje dojrzewanie. Dojrzewanie nie jest przecież niczym innym jak dochodzeniem do pełni, osiąganiem zupełności. Z każdym dniem wiszący na gałązce owoc przybliża się do tego stanu, ale samo to przybliżanie nie jest czymś dla niego zewnętrznym, ale istotowo przynależy do jego bycia. „Dojrzewający owoc nie tylko przecież nie jest obojętny na niedojrzałość jako coś innego niż on sam, lecz dojrzewając *jest* niedojrzałością" (BiC, 308; SuZ, 243–244). Podobnie ma się sprawa z *Dasein*, które również jest też swoim „jeszcze-nie" istotowo, a nie jedynie przygodnie. Niestety i w tym wypadku nie da się po prostu przenieść struktury ontologicznej dojrzewającego owocu na jestestwo ze względu na to, jak rozumiana jest pełnia i jej osiągnięcie. Dopiero gdy upłynie określony czas, owoc staje się dojrzały i gotowy do spożycia, a przynależna mu niedojrzałość znika, co jest oznaką, że naturalnie wyczerpały się jego własne możliwości rozwoju. Osiągnięta w ten sposób pełnia wyznacza kres dojrzewania owocu, którego wewnętrzna dynamika wygasa i nie prze już do żadnego dopełniania. Zupełnie inaczej jest w przypadku jestestwa i jego śmierci. Po pierwsze nie jest to stan, w jakim możliwości zostają niejako wykorzystane, ale raczej już ich nie ma, zostaną odebrane, utracone. Po drugie jestestwo nie staje się pełne dopiero po jakimś czasie, którego upływ wyznaczałby jego gotowość do śmierci. „Zwykle kończy się ono niedopełnione lub zdezintegrowane i zużyte" (BiC, 309; SuZ, 244). Jestestwo zawsze jest już gotowe do tego, żeby umrzeć, a osiągnięcie określonej dojrzałości nie jest czynnikiem determinującym jego kres.

Podobieństwo między ontologicznymi strukturami dojrzewającego owocu i jestestwa dotyczy tylko tego, że ich bycie jest własnym „jeszcze-nie". Jednak tym, co je zasadniczo

odróżnia jest to, w jaki sposób rozumiany jest kres dojrzewania i kres *Dasein*. Dojrzały owoc jest bytem, który osiągnął swoją zupełność, jego rozwój się zakończył i w ten sposób osiągnął kres. Z kolei śmierć jako kres nie pokrywa się z dojrzałością i w ogóle jej nie wymaga. W związku z tym, że nacisk badania zostaje przesunięty na kwestię pojmowania kresu, Heidegger w następnym kroku swojej analizy mierzy się z pytaniem o jego znaczenie. Najpierw zwraca uwagę na zdanie „deszcz przestaje padać" (BiC, 309; SuZ, 244). Oznacza ono, że deszcz już nie pada, że „nie ma go już" (BiC, 309; SuZ, 244), w pewnym sensie się skończył i w ten sposób osiągnął swój kres. Inne znaczenie kryje się w zdaniu „droga się urywa" (BiC, 309; SuZ, 244). Tym razem nie chodzi o to, że zniknęła cała droga, ale że dalej już nie prowadzi, że choć nadal jest obecna, to ma namacalną granicę, za którą już jej nie ma. To samo zdanie może jednak wskazywać na jeszcze inne znaczenie kresu. Gdy droga jest w trakcie budowy i w pewnym momencie urywa się, bo nie została dokończona, jej koniec oznacza niegotowość, pewien brak, który powinien zostać wyeliminowany. W tym sensie kres wyraża tu niegotowość i nieukończenie. W tym kresie kryje się jeszcze jedno, ostatnie już znaczenie. Gdy budowa drogi dobiegnie końca i usunięty zostanie kres wyrażający jej niegotowość, ujawni się ona jako przygotowana do użytku, jako skończona. Niestety, według Heideggera „*żaden powyższy modus kończenia się nie pozwala trafnie scharakteryzować śmierci jako kresu jestestwa*" (BiC, 309; SuZ, 245). Wszystkie opisane modi mijają się ze sposobem bycia jestestwa, bowiem poszukiwany przez Heideggera kres *Dasein* nie może być rozumiany ani jako coś, co domyka jego bycie (bo oznaczałoby to jego zniknięcie), ani jako obecna granica (która może charakteryzować tylko byt obecny), ani jako jego odległe w czasie, nabyte w toku dojrzewania, dopełnienie (zamykające możliwości dalszego dopełniania). Wszystkie te modi kresu czy kończenia się charakteryzują byt obecny i mimo dającego się niekiedy odnaleźć podobieństwa nie mogą być przenoszone na strukturę *Dasein*. Taki obecny byt cechuje się pewną procesualnością i jego bycie daje się rozłożyć na następujące po sobie etapy, z których każdy – ponieważ się zaczął – musi też się skończyć. Całkowicie inaczej jest z *Dasein*, którego rozumienie nie ma punktu początkowego ani końcowego[653]. Wszystkie wymienione modi kończenia się Heidegger określa jako bycie-u-kresu (*Zu-Ende-sein*). Wskazują one na zakończenie pewnego etapu, osiągnięcie czegoś, co prowadzi albo do nowej fazy, albo znamionuje koniec wszystkich faz (kulminujący bądź w osiągnięciu ostatecznej postaci, bądź

[653] W.D. Blattner, *The Concept…*, *op. cit.*, s. 323. Nie chodzi tu o nieskończoność rozumienia, ale o jego strukturę ontologiczną. Hermeneutyczność wymaga bowiem nie tylko tego, że ma ono coś zawsze „za sobą", ale i tego, by miało ono nieustannie coś „przed sobą". Ponieważ nie jest ono procesem, nie można wskazać w czasie ani jego początku, ani końca. Zarazem cechuje je radykalna skończoność i między innymi na nią zwraca uwagę Heidegger, opracowując fenomen śmierci.

w zniknięciu). Ponieważ żadne z tych modi nie pasuje do jestestwa, Heidegger proponuje zmienić optykę dotychczasowego badania. Nacisk zostanie przeniesiony z bycia-u-kresu, na bycie ku kresowi (*Sein zum Ende*).

Może się tu nasuwać myśl, że Heidegger porzuca pytanie o kres i skupia się na samym byciu ku niemu, innymi słowy, że zrezygnuje z pytania o śmierć i zajmie się kwestią umierania. Wykładnia ta jest jednak tylko częściowo słuszna, bowiem chodzi raczej o to, by poprzez analizę bycia jestestwa ku kresowi umożliwić rozjaśnienie znaczenia samego kresu. Na początku tego badania autor *Bycia i czasu* wyodrębnia trzy różne określenia mające się odnosić do końca życia: ginięcie (*Verenden*), tracenie życia (*Ableben*) i umieranie (*Sterben*). Pierwsze odnosi się do śmierci tego, co ożywione, drugie jest fenomenem pośrednim, przez Heideggera dokładnie nieopisanym[654], a trzecie jest tym, o które Heideggerowi chodzi, bowiem oznacza ono „*sposób bycia*, w jaki jestestwo *jest ku* swej śmierci" (BiC, 312; SuZ, 247). Właśnie to ostatnie stanowić będzie oś najbliższych rozważań Heideggera. Punktem ich wyjścia jest fenomen, z którym mieliśmy się już okazję zapoznać – troska. Charakteryzuje ona przecież bycie jestestwa, a ponieważ umieranie ma być pewnym sposobem jego bycia, należy spróbować odnaleźć w nim jej triadyczną strukturę.

Wiemy, że bycie jestestwa ujmowane jako troska oznacza, że jestestwu chodzi o jego własne bycie[655]. Trzy momenty troski, które zostały zidentyfikowane jako bycie uprzednie wobec siebie, bycie już w świecie oraz bycie przy wewnątrzświatowym bycie, poruszają się w horyzoncie możliwości, którymi zatroskane jestestwo zawsze już jest niejako przed samym sobą, w które jest zarazem rzucone i które rozstrzygają o tym, jak rozumiany ma być wewnątrzświatowy byt i samo jestestwo, zwykle określające się właśnie od strony tego bytu. Troska o bycie zawsze porusza się w sferze możliwości, ponieważ tylko poprzez nie jestestwo może otwierać bycie. Również w tym horyzoncie rozwija się Heideggerowska ontologiczna interpretacja śmierci, którą autor *Bycia i czasu* ujmuje przecież jako możliwość. Wiąże się to z uwypukleniem znaczeń, które do tej pory pozostawały niezauważone. Pierwszego kroku niemiecki fenomenolog dokonuje, gdy odnotowuje, że „kres stoi przed (*bevorsteht*) jestestwem.

---

[654] Heidegger, odnosząc się do tego fenomenu w *Byciu i czasie*, mówi tylko, że wyraża on to, że „jestestwo może się też kończyć, właściwie nie umierając" (BiC, 312; SuZ, 247). Taylor Carman sugeruje, że ma to być śmierć biograficzna, która oznacza, że jestestwo nie ma już żadnego celu w życiu do zrobienia, ale jeszcze żyje (T. Carman, *Things…*, *op. cit.*, s. 138). Biorąc jednak pod uwagę to, że Heidegger odróżnia lęk przed utratą życia od trwogi przed śmiercią (BiC, 317; SuZ, 251), można pomyśleć, że fenomen utraty życia oznacza po prostu to, do czego się odnosimy, gdy w codziennym życiu mówimy o śmierci i umieraniu. W miejscu tym wskazać też można kolejny raz na to, że Heidegger, rezerwując „ginięcie" dla zwierząt, pokazuje, że myśli o nich w sposób tradycyjny, przez co jego namysł jest w tym miejscu raczej tendencyjny (zob. uwagi na ten temat w: S. Critchley, *Originary Inauthenticity – On Heidegger's* Sein und Zeit, w: S. Levine (ed.), S. Critchley, R. Schürmann, *On Heidegger's…*, *op. cit.*, s. 144–145).

[655] Zob. § 13.

Śmierć nie jest czymś jeszcze nie uobecnionym ani do minimum zredukowaną ostateczną zaległością (*Ausstand*), lecz raczej *czymś, co stoi przed nami* (*Bevorstand*)" (BiC, 315; SuZ, 250)[656]. Śmierć nie jest zaległą należnością, którą musimy spłacić, nie jest też żadnym brakiem, który domaga się uzupełnienia, ale możliwością, która stale przed jestestwem stoi i o tyle jest nieunikniona. Nie jest to jednak też możliwość, która czeka nas tak samo, jak na przykład trudny wybór, remont czy podróż. Nawet najbardziej nieunikniona ontyczna możliwość odległa jest od konieczności, która cechuje śmierć. Jej wyjątkowość polega na tym, że jest ona „możliwością absolutnej niemożliwości jestestwa" (BiC, 316; SuZ, 250)[657]. Nie rozstrzygajmy jednak od razu o znaczeniu owej niemożliwości i powstrzymajmy się przed utożsamieniem jej z czekającym nas unicestwieniem czy zniknięciem *Dasein*. Ta możliwość musi być rozpoznana jako część samego jestestwa, którą ono staje się poprzez projekt, a nie jako coś, co przyjdzie do nas w bliżej nieokreślonej przyszłości. Możliwość jest przecież możliwością tylko w projekcie, a ten odpowiada pierwszemu momentowi troski ujmowanemu jako bycie uprzednie wobec siebie. Pytanie o śmierć staje się w ten sposób pytaniem o to, co oznacza, że mimo przyswajania różnych możliwości, zawsze zarazem przyswajam możliwość niemożliwości, czyli pytaniem o to, co znaczy, że jestem własną śmiercią. Tyle mówi nam pierwszy moment troski, rozumianej teraz jako bycie ku własnemu kresowi.

Drugi moment troski, wskazujący na to, że jestestwo zawsze jest już w swoim świecie, odczytany jako bycie ku kresowi, pokazuje, że zawsze jest ono też już swoim kresem. Bowiem, „jeśli jestestwo egzystuje, jest już w tę możliwość *rzucone*" (BiC, 317; SuZ, 251). Wraz z rzuceniem w świat, jestestwo jest wydane też na własną śmierć i nie może z tej możliwości zrezygnować, ale stale musi nią już być. Ponieważ drugi moment troski leży u podstaw położenia, powinien się teraz ujawnić jego specyficzny modus, który czyni projekt wrażliwym na tę specyficzną możliwość śmierci. Nie inaczej poprowadzona jest narracja *Bycia i czasu*, która w tym momencie odwołuje się do rozważanego przez nas w poprzednim paragrafie fenomenu trwogi. „Trwoga – przyzna Heidegger – nie jest jakimś dowolnym i przygodnym «słabym» nastrojem jednostki, lecz jako podstawowe położenie jestestwa otwartością na to, że jestestwo jako bycie rzucone egzystuje *ku* swemu kresowi" (BiC, 317; SuZ, 251). Jako zatrwożone, *Dasein* ujawnia się jako wydane na własną śmierć. To przecież trwoga, stawiając

[656] Przekład zmodyfikowany. Bogdan Baran oddaje *Bevorstand* jako „coś, co nas czeka", co jest tłumaczeniem całkowicie poprawnym, jednak wprowadza do dyskursu zupełnie obce oryginałowi czekanie. W oryginale obecna jest też gra językowa między *Ausstand* a *Bevorstand*, którą trudno oddać w języku polskim. Z jednej strony jest bowiem *Ausstand*, czyli zaległość jako coś, co stoi poza, ale w taki sposób, że oznacza jakiś brak tego, poza czym stoi, brak, który powinien zostać uzupełniony, by mówić o kompletności. Z drugiej zaś strony mamy *Bevorstand*, czyli dosłownie coś, co stoi przed w takim sensie, że nadchodzi i zbliża się.
[657] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

jestestwo przed „nic" jego świata i egzystencji, otwiera je na leżącą u jego podstaw niesamowitość, na niezadomowienie, które nie pozwala mu odnaleźć swojej ojczyzny w żadnym miejscu w świecie. To „w niej jestestwo znajduje się *wobec* «nic» możliwej niemożliwości swojej egzystencji" (BiC, 335; SuZ, 266)[658]. W projekcie ufundowanym na pierwszym momencie troski *Dasein* staje się własną śmiercią, ponieważ zawsze znajduje już siebie postawionym w jej obliczu. Heidegger powie nawet, że „bycie ku śmierci jest z istoty trwogą" (BiC, 335; SuZ, 266). Troska jako bycie ku kresowi staje się w ten sposób zatrwożonym przyswajaniem własnego kresu, które to przyswajanie nazywa Heidegger wybieganiem (*Vorlaufen*). Ujmowane w ten sposób, stawanie się własną możliwością niemożliwości prowadzi do trzeciego charakteru troski, upadania.

Upadając, jestestwo jest przy bycie napotykanym wewnątrz świata, co nie oznacza neutralnego współwystępowania, ale określanie się *Dasein* od strony świata, który pozwala mu rozumieć siebie tylko w odniesieniu do wewnątrzświatowego bytu. „W tym upadającym byciu przy… daje o sobie znać ucieczka od nieswojości, co teraz znaczy: przed najbardziej własnym byciem ku śmierci" (BiC, 318; SuZ, 252). W upadaniu najsilniej zaznacza się to, przed czym *Dasein* ucieka i dlatego daje ono najlepszą okazję do tego, by zapytać o samo to „przed czym". Wcześniej pokazaliśmy, że upadające jestestwo ucieka przed swoim własnym byciem-w-świecie, które trwoga ujawnia w jego bezpodstawności. Świat, sam niebędący częścią powiązaniowej struktury, nie może znaleźć w niej swojej podstawy i okazuje się oparty na „niczym". Podobny los spotyka egzystencję, która do tej pory określała się od strony świata i na nim opierała podstawę rozumienia własnego bycia. Żeby jednak takie określanie mogło w ogóle zachodzić, konieczne jest ontologiczne zagwarantowanie możliwości takiej bezpodstawności i odnoszenia się do niej. Tylko wtedy jestestwo ujawnia się w tym, czym samo jest i zatrwożone samym sobą może rzucić się w wir światowych działań. Innymi słowy jestestwo odbija się od siebie i kresu własnych możliwości, by powrócić do bycia zdanym na te możliwości. Ten ruch nie powinien być oceniany krytycznie, ma on bowiem kluczowe znaczenie dla konstytucji sensu, bo zapewnia to, co niemal od początku tej pracy opisujemy: dynamikę tej konstytucji, która stale jest przykrywana i wtłaczana w ramy tego, co już zrozumiane. W ten sposób rzeczywistość jestestwa nieustannie wydaje się stabilna, ale zarazem ciągle uczestniczy w wewnętrznej dynamice rodzącego się sensu, a samo *Dasein* dba o to, by ten ruch był dobrze przed nim samym skrywany.

[658] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

Zabieganie o zakrycie samego siebie, które jest wyrazem upadającego uciekania, stanowi znakomity punkt wyjścia dla pytania o samą śmierć jako „przed czym" ucieczki, ponieważ to właśnie ona, jako najbardziej własna możliwość *Dasein*, nieustannie ściga jestestwo, które tylko dlatego może skutecznie maskować ten ruch, że doskonale zna to, przed czym ucieka. Najbliższe rozważania wydobędą trzy ontologiczne określniki śmierci jako wyjątkowej możliwości bycie *Dasein*. Najpierw zostanie ona ukazana jako ten moment bycia, który rozbija zastaną rzeczywistość, później jako charakter, który, rozbijając to, co zastane, zarazem zapewnia możliwość dopełnienia zrozumiałości bycia, a na samym końcu jako kres tej zrozumiałości, rozumiany jako ontologiczna granica sensowności.

Możliwość śmierci tak bardzo trwoży samo *Dasein* i skłania do ucieczki, ponieważ, wybiegając ku niej, nie może ono znaleźć dla siebie żadnego oparcia. To możliwość, która nie tylko nic jestestwu nie oferuje, ale wszystko mu niejako odbiera. „Śmierć jako *możliwość* nie daje jestestwu nic «do urzeczywistnienia» ani nic, czym ono samo jako rzeczywiste mogłoby *być*" (BiC, 331; SuZ, 262). Wszystko, co rzeczywiste traci w obliczu śmierci swój utrwalony sens i nie ma już nic, co mogłoby zostać uznane za jego podstawę. Również samo jestestwo uwalnia się niejako od możliwości, które płyną ze strony świata. Nie oznacza to, że człowiek przestaje być teraz hydraulikiem, sędzią czy księgarzem, ale raczej, że żadne z tych określeń nie może już stanowić odpowiedzi na pytanie o to, kim jest. Owo pytanie stale wybrzmiewa, ale wszelka odpowiedź nie tylko okazuje się niezadowalająca, lecz przede wszystkim nie pozwala jestestwu na przyjęcie jej jako nośnej podstawy dla zrozumienia siebie. Prowadzi to do podważania utrwalonego sensu, który jest warunkiem możliwości ujawnienia się bytu w tym, czym on jest. „Wybieganie otwiera egzystencji jako najbardziej skrajną możliwość rezygnację z siebie i burzy w ten sposób każde zastygnięcie przy osiągniętej kiedyś egzystencji" (BiC, 333; SuZ, 264)[659]. Żadna możliwość nie może być w obliczu śmierci ostateczna i bezwzględnie pewna, ponieważ zawsze śmierć jest tym, co jej tę pewność odbiera. Wszystkie schematy, w ramach których *Dasein* funkcjonuje, zostają tu przełamane. I choć Heidegger pisze, że jestestwo roztrzaskuje (*zerschellen*) się o śmierć (BiC, 483; SuZ, 385), nie oznacza to, że wszystko bezpowrotnie rozpada się w chaos czy odmęty absurdu. To świat jest u Heideggera synonimem rozproszenia, które „chroni" jestestwo przed postawieniem go przed nim samym. Będąc własną śmiercią, jestestwo czyni raczej wyłom w tej „ochronie", w utrwalonym porządku swojej własnej rzeczywistości i w ten sposób otwiera drogę dla dalszego rozumienia. Mimo wszystko świat nie znika, raczej światowe relacje stają się przezroczyste dla projektu,

[659] Przekład nieznacznie zmieniony.

który może wreszcie zobaczyć coś więcej. W konsekwencji, projekt nie może już opierać się na świecie, a to, co wydawało się stabilną opoką, ujawnia się jako otchłań niezrozumiałości. „Świat nie jest wtedy już więcej tym, na podstawie czego mogę żyć" (KV, 144). Jestestwo zostaje tu w pewnym sensie pozostawione samo sobie i odmawia się mu możliwości zrozumienia siebie w oparciu o byt, który mu się nasuwa. Ten byt cały czas tu jest, ale jego znaczenie jest niepewne, nieostateczne, nietrwałe i nie daje żadnej gwarancji, że kolejny krok *Dasein* będzie mógł się na nim wesprzeć.

Ten pierwszy określnik fenomenu śmierci daje się odczytać już na podstawie tego, co w poprzednim paragrafie powiedzieliśmy o trwodze, ponieważ ta ostatnia odsłania przed jestestwem właśnie to, że jest ono swoją własną śmiercią. Tak samo jak przy opisie trwogi, konieczne jest tu podkreślenie, że nie chodzi w tym miejscu o żaden psychologiczny opis jakiegoś doświadczenia (np. uniknięcia nagłej śmierci). Heidegger przedstawia tutaj dynamikę samego sensu, odsłaniając ją w jej skończoności i nieabsolutności. Pokazuje tu, że nawet u podstaw tego, co uznajemy za oczywiste, pewne i niepodważalne leży „nic", które żadnego konstytuującego zrozumiałość powiązania nie czyni wyjątkowym i nie pozwala na to, by uznać je za ostateczne. Ponieważ jednocześnie owa potęga negatywności śmierci nie unicestwia ani zastanego sensu, ani samego jestestwa, ani żadnego bytu, trzeba się jej przyjrzeć jeszcze dokładniej. Kluczowe okaże się omówienie drugiego ontologicznego określnika śmierci.

Tym razem podstawą analizy stanie się określenie śmierci jako możliwości niemożliwości. Przynajmniej w kilku miejscach, Heidegger wyraża się w podobny sposób, kładąc nacisk na to, że „śmierć jest możliwością możności-niebycia-już-więcej-tu-oto" (BiC, 316; SuZ, 250)[660], że „jest ona możliwością niemożliwości wszelkiego odnoszenia się do…, wszelkiego egzystowania" (BiC, 331; SuZ, 262). Wspólnym mianownikiem tych określeń jest ujmowanie śmierci jako możliwości, ale jednocześnie wybrzmiewa tu pewna paradoksalność, która stawia je pod znakiem zapytania. Cóż bowiem oznacza możliwość niemożliwości? Jeśli zredukowalibyśmy ontologiczne znaczenie możliwości w strukturze *Dasein* do logicznej alternatywy, moglibyśmy powiedzieć, że możliwość śmierci oznacza tylko tyle, że człowiek w każdej chwili jest zagrożony tym, że jego życie zostanie unicestwione. W ten sposób śmierć odsłania się właśnie jako stale towarzysząca wszystkiemu, co żywe możliwość niemożliwości dalszego życia. Oznacza to jednak nie tylko wycofanie się z ontologicznego poziomu zapytywania, ale również dokonanie w pojmowaniu śmierci przesunięcia akcentu z możliwości na niemożliwość. Sama śmierć odsłania się tutaj bowiem raczej jako niemożliwość wszelkiej

[660] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

możliwości, która czyha na człowieka i w każdej chwili może mu przynieść zgubę. Heidegger wyraźnie podkreśla jednak, że śmierć ma być pewną wyjątkową możliwością naszego bycia, a nie jego przerwaniem (co widzieliśmy już przy okazji analizy rozmaitych znaczeń kresu). Skłania to do postawienia pytania o to, w jaki sposób należy tu ontologicznie pojmować możliwość, bowiem nie wydaje się, by chodziło tu o to znaczenie, które wskazaliśmy w § 9, zgodnie z którym możliwość jest uprzednim wyznaczaniem dróg do bytu.

Wyjątkowość śmierci pojmowanej jako możliwości pokazuje raczej, że odpowiada ona za wyznaczanie dróg do samego bycia. Heidegger twierdzi, że wybieganie w śmierć „otwiera zarazem wszelkie poprzedzające ją możliwości" (BiC, 333; SuZ, 264) i w ten sposób „otwartość możliwości opiera się na wybiegającym umożliwieniu" (BiC, 333; SuZ, 264). W wybieganiu otwierane są wszystkie inne możliwości, które leżą przed możliwością śmierci. Zupełnie nie chodzi tu jednak o poprzedzanie w czasie, a raczej o znajdowanie się po stronie tego, co możliwe, wobec czego śmierć stanowi granicę oddzielającą możliwe od niemożliwego. Zarazem trzeba wykluczyć, by śmierć miała być możliwościami, którymi *Dasein* nie może być, na przykład z uwagi na to, że możliwości te niejako wymarły i dlatego stanowią wyraz tego, czym jestestwo już być nie może[661]. Śmierć wyznacza wprawdzie „już nie" *Dasein*, ale tylko dlatego, że jest ona źródłowym „jeszcze nie", które sprawia, że *nie* mogę *już więcej* być tym, kim do tej pory byłem (co pokazał opisywany wcześniej określnik śmierci). Podważenie tego, kim się stałem dokonuje się dzięki zetknięciu z „nic", które ujawnia się jako niemożliwość. Nie jest to jednak niemożliwość pojmowana ontycznie, egzemplifikowana na przykład przez to, że nie mogę stać się niewidzialny. Na kwestię tę należy spojrzeć od strony ontologicznej. Strukturę sensu jestestwa stanowią bowiem z jednej strony możliwe drogi do bytu, bycie, które jest zrozumiane i przyswojone, z drugiej zaś to, co nie zostało jeszcze zrozumiane. Trzeba tu bardzo mocno podkreślić, że nie występuje tu opozycja możliwości ujawnionych i nieujawnionych, ale możliwości i niemożliwości, co oznacza, że po drugiej stronie tego, co możliwe nie ma żadnych wyznaczanych dróg, które wystarczy po prostu wydobyć z ukrycia. To, z czym styka się tu jestestwo nie jest jeszcze zrozumiane i przyswojone, *Dasein* jest na to ontologicznie ślepe.

Ta ślepota nie oznacza jednak niewrażliwości, ale raczej niemożliwość ogarnięcia samej rozległości umożliwiania przez skończone rozumienie. Heidegger daje temu wyraz opisując bycie ku śmierci w ten sposób: „wybieganie w tę możliwość czyni ją «coraz większą», tzn.

[661] Taką interpretację proponuje T. Carman, *Things…*, *op. cit.*, s. 139–143. Zauważmy przy tym, że śmierć rzeczywiście działa w ten sposób na możliwości, ponieważ wyznacza ich kres, ale nie jest tak, by to fenomen śmierci określał jestestwo jako to, czym ono już nie jest i nie może być – jak zobaczymy, to zadanie przypada w udziale fenomenowi, który Heidegger określa jako egzystencjalną winę (zob. § 17).

odsłania się ona jako nieznająca żadnej miary, żadnego «mniej» ani «więcej», lecz oznaczająca możliwość bezmiernej niemożliwości egzystencji (BiC, 331; SuZ, 262). Gdy omawialiśmy fenomen świata i możliwości, podkreśliliśmy, że te ostatnie koniecznie muszą być w jakiś sposób ograniczone. Do ich istoty należy wpisanie w szerszy kontekst wzajemnych odesłań, który wyznacza w ten sposób drogę do poszczególnych bytów. Poza tym kręgiem ujawnialności możliwość nie jest żadną możliwością, w ogóle jej nie ma. Bezmierność możliwości jako brak wszelkiego ograniczenia jest samą niemożliwością egzystowania. Tylko dlatego świat nie może zostać wyczerpany, że osiągnięta już zrozumiałość zawsze domaga się dopełnienia i pociąga za sobą zarazem zmianę układu rzucanych poprzez prześwit „promieni" jawności. Co jest kluczowe w tym mechanizmie, to nie tyle jawność świata, co obszar, który nie został przezeń przyswojony. Zarazem nie chodzi jedynie o to, że dostarcza on kontrastu dla tego, co zrozumiałe i przyswojone, ale stanowi zarazem odmowę i zaproszenie, wzbudza trwogę, ale i fascynację. Słusznie zauważa A. Rosales, że bycie w ogóle jako śmierć jest „*najdalszym* horyzontem rozumienia"[662]. Śmierć, rozbijając zastygłą zrozumiałość, czyni ją przezroczystą i zarazem jako pozbawioną ostatecznej podstawy zawsze niedomkniętą, co pozwala projektowi ujawnić kolejne możliwości i w ten sposób swoją zrozumiałość dopełniać. Możliwa niemożliwość nie oznacza po prostu pojmowanej przez pryzmat logicznej alternatywy (czy biologicznej konieczności) możliwości przerwania życia, ale takie odebranie (poprzez rozbicie zastanej zrozumiałości) możliwości, które prowadzi dalej i pozwala otworzyć to, co *jeszcze nie* przyswojone projektem świata, ale zawarte w przesłaniu bycia. Bezmiar niemożliwości jest w ten sposób z konieczności przykrajany do miary możliwości, co jednak nie prowadzi do jego zniknięcia, lecz sprawia raczej, że stale zagraża on uzyskanej już zrozumiałości, nieustannie zaburzając jej stabilność. Wprawdzie niemożliwość nie staje się tu po prostu możliwością jako wyznaczaniem drogi do bytu, ale jest sama możliwością tak pojmowanej możliwości, czyli wyznaczaniem drogi, która prowadzi w dal, ku byciu. Śmierć jako wyróżniona możliwość bycia *Dasein* jest bowiem umożliwianiem możliwości[663]. Paradoksalnie, tylko jako uniemożliwianie egzystowania może dziać się umożliwianie tego, co możliwe. Słusznie Heidegger podkreśla, że to właśnie na śmierci „najostrzej daje się uwidocznić możliwościowy charakter jestestwa" (BiC, 314; SuZ, 248–249). Tylko w horyzoncie tego skrajnego „jeszcze-nie", wszelkie inne, nie tak skrajne „jeszcze-nie", może być tym, czym jest. Tym samym bycie ku śmierci nigdy nie jest zamykaniem ludzkiego *Dasein*, ale należy je pojmować jako dążenie do radykalnej otwartości zrozumiałości bycia.

[662] A. Rosales, *Transzendenz…*, *op. cit.*, s. 179.
[663] Zob. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje…*, T. II, *op. cit.*, s. 400–401.

Ostatni z wyodrębnionych w toku analizy ontologicznych określników pozwala zrozumieć śmierć jako kres. Choć kwestia ta była już kilkukrotnie przez Heideggera podejmowana, dopiero w horyzoncie poczynionych w ostatnich akapitach ustaleń możliwe jest doprecyzowanie tego, jak ten kres rozumieć. W wykładzie z 1924 r., zatytułowanym *Podstawowe pojęcia arystotelesowskiej filozofii*, Heidegger stawia pytanie o rozumienie greckiego *téleion* (τέλειον), oznaczającego to, co spełnione, gotowe, zupełne. Według Heideggera termin ten odsyła do specyficznej granicy – granicy „tu oto" danego bytu, którą niemiecki fenomenolog łączy jednocześnie ze śmiercią. „Ów charakter granicy *téleion* staje się wyraźny w dalszym przekładzie: śmierć [jako – M.W.] pewien sposób bycia-tu-oto (*Dasein*), nie-bycie-już-więcej-tu-oto, [odejście]-od-bycia (*Wegsein*), *apousía* (ἀπουσία)" (GA 18, 89). Ostatnie określenie, greckie *apousía*, dosłownie oddaje niemieckie *Wegsein*, a oba są zwykle przekładane po prostu jako „nieobecność" czy „zniknięcie"[664]. Heidegger nakreśla w ten sposób granicę bycia oddzielającą to, co zostało przez projekt zrozumiane od tego, co znajduje się poza tym zrozumieniem. Nie chodzi tu o to, że poza projektem jest jakieś rzekomo „nietknięte" przezeń bycie czy byt, ale wskazuje się raczej na granicę rozumienia *Dasein*, na granicę jego możliwości[665]. Poza tą granicą nie ma już *Dasein*, nie ma bycia-tu-oto[666], ale „jest" już-więcej-nie-tu-oto, którego jestestwo nigdy nie może zawłaszczyć i skolonizować, ale które swoim bezmiarem zagraża jego „tu oto" – odmawiając się temu „tu oto", ale jednocześnie fascynując *Dasein* i w jakimś stopniu mu się też powierzając. Śmierć jako kres wyznacza granicę tego, co jest, oddzielając je nieprzekraczalną barierą od tego, czego nie ma. Jest to zatem granica bycia, która z konieczności styka się ze skrytością bycia, z tym, co wobec zrozumianego bycia pozostaje niebyciem[667].

Słusznie łączy się niekiedy problematykę śmierci z kwestią prześwitu. Amerykańska badaczka myśli Heideggera, Carol White, uznaje prześwit za obszar możliwości, poza którym „leżą niemożliwości w królestwie skrytości bycia"[668]. Stając w obliczu śmierci, *Dasein* staje przed tym, co jest dla niego niemożliwe, czego nie może zrozumieć. Granica, która styka się z

[664] *Apousía* to rzeczownik pochodzący od czasownika *apeînai* (ἀπεῖναι), złożonego z przyimka *apó* („od") oraz *eînai* (εἶναι), czyli „być". *Apeînai* oznacza zatem odejście od bycia, wyjście z bycia, nieobecność czegoś. Niemieckie *wegsein* można uznać niemal za jego kalkę.
[665] Śmierć to więc w pewnym sensie granica mocy *Dasein* (zob. K. Michalski, *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 128 i D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje*, T.2, *op. cit.*, s. 273).
[666] Zob. C. White, *Time…*, *op. cit.*, s. 76.
[667] W swoim podręcznym egzemplarzu Heidegger przy ostatnim słowie zdania „śmierć jednak *jest* w sposób jestestwa tylko w egzystencyjnym *byciu ku śmierci*" (BiC, 295; SuZ, 234) umieszcza dopisek „bycie niebycia (*Sein des Nichtseins*)" (GA 2, 311), co doskonale odzwierciedla opisywane tutaj miejsce styku bycia i niebycia.
[668] C. White, *Time…*, *op. cit.*, s. 74.

tą zamkniętą dla stabilnej zrozumiałości sferą jest przy tym ważna dla samej tej zrozumiałości, ponieważ pozwala się ujawnić temu, co jest w tym, czym ono jest:

> *Télos* (τέλος), *téleion* ma charakter granicy, a mianowicie granicy w sensie bycia tak dalece, że owa granica określa byt w jego „tu oto", [charakter – M.W.] kresu niejako w tym sensie, że ów *télos* sięga wstecz (*zurückgreift*) do tego, czego jest kresem i to w jego „tu oto" określa – [ma – M.W.] charakter sięgającego wstecz (*rückgreifenden*) obejmowania (GA 18, 90).

Śmierć to kres w sensie granicy, która opasuje to, co jawne i w ten sposób ujawnia je jako pewną zrozumiałą całość. Właśnie dlatego śmierć odsłania się jako kres prześwitu bycia, jako granica jego otwartości. Zarazem musimy tu podkreślić, że nie oznacza to zrównania świata z prześwitem. Pamiętać należy, że prześwit jest zawsze przez świat niejako zagospodarowany, zaprojektowany i chociaż nie ma prześwitu poza światem, to świat jest swoistym pryzmatem dla tego, co może przez „tu oto" przeświecać. Z tego powodu stanowi on konieczne ograniczenie prześwitu, które zapewnia mu zrozumiałość. Ponieważ jednak podejmowanie możliwości śmierci rozbija zasklepioną skorupę świata, sam świat nie znika, lecz otwiera się sam prześwit, który w konsekwencji będzie i tak musiał zostać przezeń przymknięty. Ceną zrozumiałości jest bowiem zawsze ograniczenie i zamknięcie na to, co w przygotowanej już strukturze sensu się nie mieści. Pozostając w taki sposób poza prześwitem i możliwościami, *jest* ono zarazem dla jestestwa niebyłe, co oznacza, że samo *Dasein* nie pozwoliło mu być, bowiem samo zamknęło się na otwartość bycia. Przy czym jest to warunek możliwości takiej zrozumiałości, jaka jest nam znana. Każda możliwość musi być ograniczona, wszystkie możliwości mają swoją granicę, swój kres (*Ende*), który sprawia, że są skończone (*endliche*) (BiC, 333; SuZ, 264). Ponieważ wszystkie możliwościami są możliwościami *Dasein*, ich kres jest jego kresem, a ich skończoność odzwierciedla skończoność jego rozumienia. Widać tu wyraźnie, że ta skończoność nie jest nieuniknionym końcem życia, ale koniecznym ograniczeniem możliwości *Dasein*. Ta granica jako granica samego *Dasein* wyznacza zarazem całość jego bycia, której poszukuje analityka Heideggera. Dzięki niej jestestwo zawsze jest dane sobie w całości swojego ograniczonego rozumienia. Poza nią nie ma bowiem *Dasein*, a jej zakres jest zakresem zrozumiałości wszystkiego, co jest, w tym również samego jestestwa.

W horyzoncie trzech wyodrębnionych powyżej ontologicznych określników śmierci jako możliwości zrozumiałe stają się również te jej charaktery, które wymienia sam Heidegger. Według autora *Bycia i czasu* śmierć jest bowiem możliwością najbardziej własną (*eigenste*), bezwzględną (*unbezügliche*), nieprześcignioną (*unüberholbare*), pewną (*gewisse*) i nieokreśloną (*unbestimmte*). Najbardziej własną możliwością jestestwa śmierć jest dlatego, że wyznacza kres całości jego możliwości, a wyznacza go przez to, że otwiera *Dasein* na jego

możliwości. Nie pozwala mu ograniczyć się do świata, ale ponieważ stanowi granicę jego „tu oto", rozbija zastaną zrozumiałość i dopuszcza do głosu jego własne „tu oto". Nikt nie może jestestwu tego kresu odebrać ani zastąpić go w podejmowaniu własnej skończoności. Z tego powodu możliwość ta okazuje się też absolutnie bezwzględna, czyli pozbawiona wszelkich odniesień, wszelkich względów dla innych. „Śmierć nie «należy» w sposób indyferentny tylko do własnego jestestwa, lecz *domaga się go jako indywidualnego* (*einzelnes*)" (BiC, 332; SuZ, 263). Jak widzieliśmy w poprzednim paragrafie, to trwoga indywidualizuje jestestwo, a teraz staje się widoczne to, że indywidualizacja ta jest możliwa dzięki temu, że ów podstawowy nastrój otwiera *Dasein* na możliwość śmierci. Indywidualizacja nie jest przecież odcięciem od każdego bytu, który otacza jednostkę i ma na nią wpływ. Choć Heidegger podkreśla, że w obliczu śmierci „zawodzi wszelkie bycie przy tym, o co się troskamy, oraz wszelkie współbycie z innymi" (BiC, 332; SuZ, 263), to owo zawodzenie „nie oznacza oderwania tych sposobów jestestwa od właściwego bycia Sobą" (BiC, 332; SuZ, 263)[669]. Bezwzględność śmierci nie jest wyrazem tego, że współbycie zostanie wykluczone, czy też tego, że przestanie istotowo określać bycie *Dasein*[670]. Chodzi raczej o to, że siatka oznaczoności, zawsze współkonstytuowana przez współbycie, staje się teraz otwarta na dopełnienie, traci charakter absolutności i niepodważalności, co pozwala rozumieniu sięgnąć do tego, co wcześniej wydawało się niebyłe. Źródłem możliwości staje się w ten sposób nie tyle świat, ile otwartość samego prześwitu, do której odsyła kres tego, co możliwe. Pozwala to też określić śmierć jako możliwość nieprześcignioną, ponieważ każda inna możliwość może się ujawnić tylko w ramach tego, co wyznacza jej własna granica możliwości. Ta granica stanowi nieprzekraczalną barierę charakteru możliwości *Dasein*. Nie oznacza to, że nie przesuwa się ona w toku bycia jestestwa, jednak bycie to nigdy nie może zostać jej pozbawione, ponieważ istotowo jest właśnie skończone.

Dwa ostatnie charaktery śmierci wydają się bezpośrednio odsyłać do ontycznej charakterystyki kresu życia. Jak bowiem zrozumieć inaczej pewność śmierci albo nieokreśloność, którą autor *Bycia i czasu* wiąże z jej „kiedy"? Jeśli chodzi o pewność śmierci, Heidegger nie łączy jej z koniecznością nadejścia śmierci, ale z jej prawdą: uznawanie śmierci za prawdziwą „ukazuje inny rodzaj pewności i jest bardziej pierwotne niż pewność dotycząca napotykanego wewnątrz świata bytu lub przedmiotów formalnych" (BiC, 334; SuZ, 265). Pewność śmierci nie oznacza niepodważalności tego, co odkryte. Gwarantuje ona raczej, że żadne rozumienie nie może zostać uznane za ostateczne, ale i to, że każda możliwość czerpie

[669] Przekład nieznacznie zmieniony.
[670] Taką interpretację prezentuje np. B. Baran, *Saga…*, *op. cit.*, s. 183.

swą moc z niemożliwości. Pewność każdej innej sprawy może być tylko względna wobec pewności tego, co otwiera wybieganie ku śmierci. Według Heideggera w odniesieniu do śmierci *cogito sum* jest tylko pozorem autentycznej wypowiedzi o *Dasein*, autentyczna zaś miałaby brzmieć: *sum moribundus* (łac. jestem umierający), co odczytuje autor *Bycia i czasu* w następujący sposób: „o ile jestem, jestem *moribundus – przede wszystkim* moribundus *daje* sum *jego sens*" (GA 20, 437–438). To śmierć zapewnia pewność byciu *Dasein*, ponieważ ona stawia je przed samą otwartością bycia. Ta otwartość to prawda samego bycia i dlatego przysługuje jej pierwotna pewność, poprzedzająca każdą inną. Wskazuje na to Heidegger wyraźnie, gdy pisze, że „utrzymywanie się w tej prawdzie, tzn. bycie pewnym tego, co otwarte, wymaga dopiero wybiegania" (BiC, 333; SuZ, 264). Tylko wybiegając we własną śmierć, staje się *Dasein* pewne prawdy własnego bycia, prawdy bezgruntu, otwartości, która leży u podstaw prawdy bytu.

Ostatni z pięciu charakterów śmierci, nieokreśloność, występuje w parze z dopiero co omówioną pewnością: jak mówi Heidegger, „pewności śmierci towarzyszy *nieokreśloność* jej «kiedy»" (BiC, 325; SuZ, 258). Nie chodzi tu o to, że niewiadoma pozostaje godzina śmierci jednostki. Nawet gdyby istniał zeszyt przeznaczenia, w którym byłaby odnotowana dokładna data zgonu każdego człowieka, nic nie zmieniłoby to w kwestii nieokreślalności możliwości śmierci. Nie da się jej czasowo określić, ponieważ nie jest ona wydarzeniem zachodzącym wewnątrz świata, które może zostać wpisane w linearnie pojmowaną czasowość[671]. Śmierć jako możliwość należy do wymiaru przyszłości, co jednak nie oznacza tego, że kiedyś nadejdzie i stanie się rzeczywista, lecz raczej to, że może ona być tylko jako przyszła. Fundamentalna możliwościowość, na którą otwiera ona jestestwo to właśnie przyszłościowość, którą Heidegger rozumie jako przychodzenie *Dasein* do siebie. Niemiecki fenomenolog mówi: „nieokreśloność śmierci jest wtedy pojęta, gdy zrozumiałem możliwość jako możliwość dla każdej chwili (*Augenblick*), tzn., gdy jestem absolutnie *zdecydowany* w wybraniu (*Gewählthaben*) mnie samego" (GA 20, 440). Śmierć nie może być określona przez nic, co napotykane w świecie, również przez czas świata, a jej nieokreśloność jest wyrazem tego, że jestestwo odbija się od niej i dostrzega w okamgnieniowym prześwicie możliwości jako możliwości. Możliwość śmierci w każdej chwili pozwala *Dasein* zobaczyć inne możliwości, co jest równoznaczne z przychodzeniem jestestwa do samego siebie, bowiem jest ono własnymi możliwościami, a dokładniej, otwartością na te możliwości *qua* samego siebie.

[671] Pierwotna czasowość nie ma według Heideggera charakteru linearnego. Wpisanie możliwości śmierci w linearnie rozumiany czas uczyniłoby z niej zjawisko wtórne i określalne ontycznie.

Jeszcze jeden motyw może być przydatny przy pojmowaniu śmierci w jej nieokreśloności. Komentując w wykładzie z przełomu 1920/21 drugi List do Tesaloniczan św. Pawła, Heidegger odnajduje podobną nieokreślalność „kiedy" paruzji, czyli powtórnego przyjścia na świat Zbawiciela. „Decydujące jest to, jak się do tego we właściwym życiu odnoszę. Z tego wynika sens «kiedy?», czas i chwila (*Augenblick*)" (FŻR, 92; GA 60, 99–100)[672]. Nie można podać żadnej daty paruzji, ponieważ istotny jest tylko sposób realizacji mojego własnego życia, który określać będzie chwilę paruzji. Ja muszę być gotowy na ponowne przyjście Chrystusa i to przygotowanie wyznacza „kiedy" tego przyjścia. Bowiem „odniesienie, czy też realizacja jest tym, co decydujące owego *«kiedy»*" (FŻR, 142; GA 60, 150)[673]. Ten sam mechanizm pojawia się w przypadku nieokreśloności „kiedy" śmierci. Nie chodzi o odnoszenie się do niej jako konkretnego zdarzenia, które zachodzi w świecie, ale o taką realizację własnego bycia, która pozwala jej nadejść. To nadejście nie oznacza unicestwienia bycia *Dasein*, ale jego radykalne otwarcie na bycie, które dzięki jej podjęciu ujawnia się w pełni swojej otwartości[674].

Śmierć jako wyjątkowa możliwość jest stale podejmowana przez projekt, ponieważ stanowi nieprzekraczalną granicę każdej możliwości. Jej podjęcie jest warunkiem możliwości projektowania się *Dasein* na każdą inną możliwość. Widzieliśmy jednak, że zwykle jestestwo ucieka przed tym, przed czym stawia je trwoga. A ponieważ trwoga konfrontuje *Dasein* z jego śmiercią, ucieczka jestestwa przed nieswojością i niesamowitością okazuje się ucieczką przed własną śmiercią. Ciężką pracę w branży jej zakrywania wykonuje Się, które sprowadza bycie ku śmierci do „umiera się". W ten sposób Się „przemienia śmierć w występujący na co dzień przypadek śmierci innych" (BiC, 321; SuZ, 321). Dzięki temu działaniu człowiek zyskuje spokój, a śmierć jest postrzegana wprawdzie jako coś nieuniknionego, ale zarazem jako coś, co czeka go w mglistej przyszłości i z całą pewnością jeszcze nie teraz. Skoro wciąż oddychamy, po co mamy się zajmować śmiercią, zwłaszcza że mamy na głowie wiele pilniejszych spraw; umiera każdy – co w tym strasznego, wszystkich to czeka. Za pomocą takiej narracji umieranie zostaje wypchnięte poza ludzkie baczenie, a Się dba o to, by tak pozostało: głośne wspominanie o nim staje się dla opinii publicznej przejawem nietaktu, a myślenie o nim – zwykłym

[672] Przekład zmodyfikowany.
[673] Przekład zmodyfikowany.
[674] Komentując W *Przyczynkach do filozofii* niezasadność tych interpretacji *Bycia i czasu*, które odczytują je jako filozofię śmierci prowadzącą do nihilizmu, Heidegger pisze: „Tymczasem nie chodzi przecież o to, by ludzkie bycie rozpuszczać w śmierci i uznawać je za samą tylko marność, lecz, przeciwnie, o wciągnięcie śmierci w jestestwo, by opanować jestestwo w jego bezgruntownej rozległości i w pełni wymierzyć w ten sposób grunt możliwości prawdy Bycia" (PF, 267; GA 65, 285 – przekład nieznacznie zmieniony). To wciągnięcie śmierci w *Dasein* nie ma prowadzić do jego nieodwracalnej zapaści, ale do czegoś przeciwnego, do umożliwienia mu przejęcia siebie we własnym bezgruncie. Śmierć jako zasada rozpadu (nasz pierwszy określnik) prowadzi poprzez otwarcie możliwości (drugi określnik) do wyznaczenia kresu możliwości samego *Dasein* i w ten sposób do otwarcia go w jego całości (trzeci określnik).

tchórzostwem. Zatrwożenie w obliczu śmierci zostaje w ten sposób uśpione, zneutralizowane, co najwyżej jest przemienione w rozmaicie maskowany „lęk przed pewnym nadchodzącym zdarzeniem" (BiC, 321; SuZ, 254).

Jednak samo opanowanie lęku – „obojętny spokój wobec «faktu», że się umiera" (BiC, 321; SuZ, 254) – jest tylko wyrafinowaną formą samego lęku, który może występować tylko w obliczu umierania. Zatem w jaki sposób możemy egzystencyjnie właściwie być ku śmierci? Czy będzie to po prostu każde działanie, któremu towarzyszy pełna świadomość śmiertelności[675]? Czy ma to być życie, które zdaje sobie sprawę ze stałego zagrożenia absolutnym unicestwieniem[676]? Czy Heideggerowi chodzi o to, byśmy przy podejmowaniu każdej decyzji brali pod uwagę możliwość tego, że umrzemy, że przestaniemy istnieć? A może właściwe bycie ku śmierci należałoby ująć jako dążenie do wprowadzenia tej wyjątkowej możliwości „w życie", czyli samobójstwo? Autor *Bycia i czasu* wyraźnie odrzuca takie interpretacje, podkreślając, że nie chodzi ani o urzeczywistnienie, które odbierałoby wszelkie możliwości bycia (podczas gdy wybieganie ku śmierci ma przecież przynosić całkowicie odwrotny efekt), ani o rozmyślania o śmierci, które „osłabiają ją przez wyrachowaną wolę dysponowania nią" (BiC, 329; SuZ, 261). Przy interpretacjach, które bycie ku kresowi identyfikują z jakąś formą uświadamiania sobie śmierci zupełnie zapomina się o konsekwencjach takiego postępowania. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że taka świadomość powinna towarzyszyć człowiekowi w każdej chwili jego życia, szybko dostrzeżemy, że podobne postępowanie może prowadzić do szaleństwa czy choroby psychicznej, które sparaliżują wszelkie działanie, a o to Heideggerowi zupełnie nie chodzi. Dobitnie wskazuje on na to w wykładzie z przełomu 1929/30 r., w którym krytykuje zdroworozsądkowe odczytywanie fenomenów, które odsłania:

> Przy wspomnianym problemie [śmierci – M.W.] wygląda to tak: skoro wybieganie w śmierć ustanawia właściwość ludzkiej egzystencji, to żeby być właściwie, człowiek musi stale myśleć o śmierci. Gdy tego spróbuje, w ogóle nie może wytrzymać egzystencji i jedynym sposobem owego właściwego egzystowania będzie samobójstwo. Szukanie istoty właściwej egzystencji człowieka w samobójstwie, w unicestwieniu egzystencji jest równie obłąkaną, co absurdalną konsekwencją. Więc powyższa interpretacja właściwej egzystencji jako wybiegania ku śmierci jest czystą samowolą koncepcji życia już w sobie niemożliwej (GA 29/30, 426–427).

Śmierć, która jest fenomenem bycia (*resp*. życia), nie ma stać się przedmiotem namysłu – czy to specyficznego, czy codziennego. Bycie ku tej możliwości nie będzie właściwie pojęte ani wtedy, gdy zobaczymy w nim apel do jej urzeczywistnienia, ani wtedy, gdy uznamy je za jakieś

[675] Zob. A. Przyłębski, *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Universitas, Kraków 2016, s. 248.
[676] Zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 149.

smętne rozważania, które blokują swobodne bycie jestestwa w świecie. Heidegger nie zamierza ani napędzać ruchu autodestrukcyjnego, ani wywoływać depresji, lecz próbuje pokazać drogę do radykalnej otwartości na przesłanie bycia. Bycie ku śmierci nie ma być zwrotem ku absolutnej nicości, ale ku pełni bycia.

Jak osiągnąć ów cel? Możliwość śmierci trzeba „rozumieć w sposób nieosłabiony *jako możliwość, jako możliwość* ją wykształcać, a odnosząc się do niej trzeba ją *jako możliwość wytrzymać*" (BiC, 330; SuZ, 261). Śmierć musi pozostać możliwością, bowiem tylko wtedy odsyła ona jestestwo z powrotem do niego samego, do pełni jego otwartości w „tu oto". Kroki jestestwa sprowadzają się tylko (i aż) do tego, by powstrzymać kamuflowanie dynamiki właściwości, którą napędza śmierć. We właściwym byciu ku śmierci mniej chodzi o śmierć, a więcej o najbardziej własne bycie, na które śmierć otwiera. „*Właściwością jestestwa* jest to, co stanowi jego *najbardziej skrajną możliwość bycia*. Ta najbardziej skrajna możliwość jestestwa pierwotnie je określa" (PC, 34; GA 64, 115). Trzeba zatem wytrzymać skraj otwartości, wytrzymać to, kim w pełni jesteśmy, walcząc z nasuwającą się nieustannie zasłoną, która dostosowuje otwartość do własnego schematu i w ten sposób ją przykrywa. Tej zasłony nie da się zerwać, można ją tylko ciągle powstrzymywać i zerkać za nią, by w jak największym stopniu pozwalać być byciu, które się nam udziela. Właśnie dlatego mówi Heidegger, że „wybiegające wyzwalanie się *ku* własnej śmierci uwalnia od zatraty wśród przypadkowego natłoku możliwości" (BiC, 332; SuZ, 264). To wyzwalanie nie polega na namyśle nad tym, co się przypadkowo narzuca (choć go oczywiście nie wyklucza!), ale na próbach przekroczenia tego narzutu, który zarazem zabezpiecza powszedni sens. Ruch właściwego wybiegania ku śmierci można opisać jako ciągłe wykraczanie poza to, co ujawnia się jako oczywiste oraz niepodważalne i co zakrywa zarazem swoją bezpodstawność. Tę bezpodstawność trzeba bowiem wytrzymać, ona stanowi kres tego, co możliwe i udziela zarazem charakteru możliwości całej naszej zrozumiałości. Tylko stałe mierzenie się z tą bezpodstawnością pozwala jestestwu na realizację jego własnego Siebie, które nie jest niczym innym jak otwartością na bycie, której realizacja stanowi jego ostateczne zadanie.

Na wstępie podsumowania rozważań tego paragrafu poświęcimy trochę miejsca jeszcze jednej kwestii. Jak dotąd nie zostało postawione pytanie o to, czy Heidegger, reorientując swoje pytanie o śmierć z problematyki końca życia na ontologicznie rozumiane „nic", rozstrzyga cokolwiek o życiu pośmiertnym ludzkiej jednostki? Zdaje się, że rozważania poświęcone problematyce ludzkiej śmiertelności powinny chociaż w niewielkim stopniu zagadnienie to uwzględniać. I choć Heidegger pisze wprost, że jego analityka „niczego nie rozstrzyga o

zaświatach i nieśmiertelności" (GA 20, 434)[677], błędem byłoby tak oskarżanie analityki Heideggera o wykluczanie możliwości jakiejś formy bycia *Dasein* po ontycznie pojmowanej śmierci, jak też wyprowadzanie na jej podstawie opisu takiego życia. Niemiecki filozof ani nie odrzuca życia po śmierci, ani nie podejmuje spekulacji na ten temat (choć skądinąd wiadomo, że sam należał do ludzi głęboko wierzących); śmierć rozpatruje tylko jako fenomen. W ujęciu eschatologicznym śmierć jest niekiedy postrzegana jako brama wiodąca ku temu, co po drugiej stronie, lecz autor *Bycia i czasu* widzi w niej granicę, której nie można przekroczyć i która daje się wprawdzie zinterpretować jako pewna brama, ale taka, która otwiera na własne bycie. W powyższym paragrafie widzieliśmy, w jaki sposób Heidegger niejako wyłuskał możliwość śmierci z ontycznych określeń, które jej na co dzień przypadają, ukazując w ten sposób jej egzystencjalno-ontologiczną moc. W tym duchu wyodrębnione zostały trzy określniki, które ujawniły śmierć jako ten wymiar sensu, który (1) burzy zastany ład, nie niszcząc go doszczętnie. Podejmowanie śmierci ma bowiem zastygły sens na powrót uczynić żywym i pozwolić mu na dopełnienie, a nie wymazać go na zawsze. Dlatego (2) śmierć jako możliwość niemożliwości, zamiast stawać się niszczycielem możliwości, okazuje się warunkiem ich możliwości. Otwiera bowiem na bezmiar możliwości, który wcześniej wydawał się już całkowicie wyczerpany przez świat. Gdy zastygły szkielet struktury światowości staje się przezroczysty, rozciąga się na dalsze możliwości, które oferuje prześwit. Śmierć ujawnia się tym samym jako (3) kres prześwitu, granica, której projekt nie może przebyć, ale która odpycha go wprost ku pełni otwartości bycia, ku pełni, na którą ma się otwierać *Dasein*. Dynamika bycia jestestwa zawsze przybiera jakąś formę wybiegania ku śmierci. Śmierć nie jest możliwością, z której projekt mógłby zrezygnować, bo wyznacza ona drogi do samego bycia – bez wybiegania ku niej nie ma żadnego jestestwa. W związku z tym Heidegger wyróżnia niewłaściwe i właściwe podejmowanie możliwości śmierci. Zasłanianie, którego dokonuje niewłaściwość jest nam już dobrze znane, bardziej skomplikowane okazuje się właściwe podejmowanie śmierci rozumiane jako możliwość nie tyle egzystencjalna, co egzystencyjna. Wstępnie określiliśmy ją jako wytrzymywanie w śmierci jako możliwości, czyli wytrzymywanie w otwartości, przed którą śmierć stawia jestestwo. Materia ta domaga się jednak dalszych badań. Sam Heidegger uznaje, że „takie egzystencjalnie «możliwe» bycie ku śmierci pozostaje pomysłem fantastycznym egzystencyjnie" (BiC, 336; SuZ, 266). Nie jest bowiem jasne, czy możliwość ta daje o sobie w powszednim życiu znać, czy jest tylko czymś wypracowanym teoretycznie. Z tymi wątpliwościami autor *Bycia i czasu* będzie się próbował uporać stawiając pytanie o

[677] Zob. też: BiC, 312–313; SuZ, 247–248, GA 62, 359.

egzystencyjne poświadczenie tej możliwości. Stanie się ono tematem następnego paragrafu niniejszej pracy.

§ 16 Zew sumienia jako właściwa mowa jestestwa

Niniejszy paragraf jest ostatnim spośród tych, w których analizowane są struktury współkonstytuujące otwartość jestestwa na bycie w modusie właściwości. W pierwszym z nich badane było właściwe położenie, w drugim śmierć jako wyróżniona możliwość, której podejmowanie stanowi o istocie właściwego projektu, a celem trzeciego i ostatniego będzie postawienie pytania o właściwość mowy. Dotychczasowe rozważania skupione były głównie na ontologicznej stronie właściwości, stronę egzystencyjną trzymając raczej na dystans. Nie inaczej będzie w poniższym paragrafie, choć równocześnie będzie on odzwierciedlał pewien przełom, który dokonuje się w Heideggerowskim pytaniu o możliwość właściwości egzystencji. Choć niemiecki fenomenolog pyta przede wszystkim o egzystencjalną konstytucję właściwej mowy, to zarazem przyznaje tej mowie specyficzne zadanie, ściśle związane z egzystencyjnym wymiarem właściwości. Polegać ono będzie na poświadczeniu potrzeby egzystencyjnej zmiany bycia *Dasein*. Będący przedmiotem badania właściwy modus mowy Heidegger odnajduje w fenomenie sumienia, które ma przyzywać jestestwo z zatraty w Się do jego najbardziej własnej możliwości bycia Sobą. W toku rozważań tego paragrafu zostanie odsłonięta jego formalna struktura, która ujawni, że jestestwo jest nie tylko tym, co wzywane z zatraty w świecie, ale zarazem samym wzywającym, który w swojej światowej nieokreśloności domaga się samego siebie w pełni otwartości. Zobaczymy też, dlaczego sumienie jest mową, która przybiera w modus właściwości formę zamilknięcia, pozwalającego *Dasein* usłyszeć siebie w natłoku gadaniny Się. Zarazem analizy tego paragrafu, choć stanowią zwieńczenie rozważań nad właściwą otwartością jestestwa, nie będą mogły jeszcze odpowiedzieć na pytanie o to, jak należy pojmować właściwe bycie w perspektywie egzystencyjnej. Zacieśnią jednak krąg dotychczasowych badań i umożliwią pełne zakreślenie fenomenologicznego obszaru, na którym możliwe stanie się rozstrzygnięcie tej kwestii.

Przywołajmy fragment, w którym Heidegger wprowadza fenomen sumienia do swoich rozważań:

> Ponieważ jednak jestestwo *zatraciło się* w Się, musi się ono najpierw *odnaleźć*. Aby w ogóle *siebie* odnaleźć, musi zostać „pokazane" sobie samemu w swej możliwej właściwości. Potrzebuje ono świadectwa możności-bycia-Sobą, którą zgodnie z *możliwością* zawsze już *jest*.

> To, co w poniższej interpretacji podejmujemy jako takie świadectwo, powszedniej samowykładni jestestwa znane jest jako *głos sumienia* (BiC, 338; SuZ, 268)[678].

Wcześniejsze badania już dostatecznie pokazały, jak efektywna jest zasłona, którą bycie jestestwa nad sobą rozpościera. Maskuje się ono na tyle skutecznie, że analizy Heideggera podejmujące kwestię właściwego bycia mogą się początkowo wydawać podejrzane. Autor *Bycia i czasu* wykazuje wprawdzie przekonująco strukturę sensu i jej źródłową właściwość, ale zasadne jest zadanie pytania o to, dlaczego analiza ta nie ogranicza się do poziomu ontologicznego i uparcie obstaje przy egzystencyjnym odzyskiwaniu źródła, które egzystencja i tak już ma. Zwłaszcza że – jak już wiemy – to, co ona „ma" nie oznacza stanu posiadania, ale raczej bycie samym tym źródłem, które „tu oto" wypływa i funduje właściwość jestestwa. Mimo nieustannego upadania, jestestwo ontologicznie zawsze już do tego źródła nawraca, ponieważ w przeciwnym wypadku jego sens by się rozpadł. Nawet najbardziej spetryfikowana struktura zrozumiałości musi czerpać ze źródła, czyli musi stawać się elastyczna, choć egzystencyjnie jestestwo może sobie zupełnie nie zdawać z tego sprawy. Żeby w ogóle pojawiła się potrzeba tego, co w poprzednim paragrafie poznaliśmy pod nazwą wytrzymania najbardziej własnej i najbardziej skrajnej możliwości bycia, konieczny jest fenomen, który nie tylko będzie tę możliwość ujawniał, lecz będzie również przyzywał do niej egzystencję. Nie ma tu mowy o powielaniu opisanych wcześniej mechanizmów, choćby tego, który zaobserwowaliśmy w przypadku fenomenu trwogi. Wprawdzie w tym wyjątkowym modusie położenia możliwość właściwości staje się dla jestestwa widoczna, to zarazem – jako mu zagrażająca – daje impuls do ucieczki. Odwrót od zagrożenia wydaje się przecież naturalnym i uzasadnionym odruchem, a zasadnym staje się pytanie, dlaczego jestestwo ma się zwracać w stronę tego, co zagraża jego egzystencji. Sama trwoga nie wystarcza do tego, by zwrócić się ku najbardziej własnej możliwości, bowiem choć jest ona warunkiem koniecznym tego zwrotu, leży też u podstaw ucieczki[679]. Żeby jestestwo mogło zdecydować się na sprzeciw wobec uciekania, to, co zagrażające musi się ujawnić jako coś, ku czemu należy się z powrotem zwrócić. Funkcję tę pełni sumienie. Jego zadaniem jest „pokazanie" jestestwu, że ono samo może być egzystencyjnie inaczej i że powinno być inaczej. Choć egzystencjalnie *Dasein* zawsze już jest swoim źródłem i choć nieustannie przed nim umyka, egzystencyjnie może się ono ku niemu przybliżać lub ograniczać się do powszedniości. Sumienie ma przywoływać jestestwo ku źródłu jego bycia, a tym wołaniem ma „pokazywać", że będzie ono sobą tylko wtedy, gdy będzie do tego źródła powracać. Tym samym staje się sumienie świadectwem źródła w jego właściwości,

[678] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.
[679] Na tę podwójną funkcję trwogi wskazuje np. D.R. Sobota, *Źródła…*, T.2, *op. cit.*, s. 290.

potwierdzeniem tego, że to, co najbardziej własne leży głębiej, niż wydaje się codziennemu egzystowaniu.

Choć fenomen sumienia wydaje się najbliżej związany z dyskursem etycznym czy teologicznym (ewentualnie również psychologicznym), Heideggera nie interesuje interpretacja odwołująca się do tych obszarów. Nie oznacza to oczywiście wykluczenia ich ze sfery sensowności jestestwa, ale raczej konieczność bardziej źródłowego zapytywania o sumienie. W rezultacie efekty badania mogą być wiążące również dla tych dyscyplin, co wynika z tego, że wszystkie one wyrastają z pewnego zrozumienia bycia[680]. Autor *Bycia i czasu* rozpoczyna swoje rozważania od próby wpisania sumienia w kontekst odsłoniętych wcześniej egzystencjałów. Identyfikuje ów fenomen z głosem, który ma charakter zewu czy wezwania (*Ruf*), a ponieważ „zew to modus *mowy*" (BiC, 339; SuZ, 269), jasne staje się jego miejsce w strukturze konstytuującej otwartość *Dasein* na bycie. Heidegger przyznaje to wprost: „sumienie otwiera i dlatego należy do kręgu fenomenów egzystencjalnych, które konstytuują *bycie tu oto* jako otwartość" (BiC, 340; SuZ, 270). Jako modus mowy sumienie współdecyduje o tym, w jaki sposób jestestwo otwiera się na bycie. Musimy pamiętać, że mowa odpowiada za pierwotne rozczłonkowanie i wyartykułowanie bycia, które umożliwia dopiero pochodną wobec niej wykładnię zrozumiałości i jej językowe wypowiadanie. Przyzywającego głosu sumienia nie należy zatem odczytywać jako wydawania dźwięku, ale jako specyficzne przygotowywanie tej zrozumiałości. „Nie możemy przeoczyć, że do istoty mowy, a tym samym i zewu, nie należy wybrzmienie. Wszelkie wypowiadanie i «wywoływanie» («*Ausrufen*») zakłada już mowę" (BiC, 342; SuZ, 271)[681]. Podejmując się analizy sumienia jako modusu mowy, Heidegger będzie się skupiał tylko na specyficznym otwarciu, którego ono jako mowa dokonuje. Wyjątkowość sumienia jako mowy opiera się na tym, że przemawia ono milcząco.

Milczenie bywa zwykle łączone z niezdolnością do wyartykułowania własnego stanowiska, z uległą rezygnacją z wypowiedzi, która wie, że nic nie zmieni, z ciszą, która jest odpowiedzią na pojawienie się czegoś niemożliwego do pojęcia, co wywołuje szok tak głęboki, że odbiera mowę, a nawet z próbą zachowania neutralności, która może być utożsamiana z uporczywym odmawianiem wydania komunikatu, który wyrażałby jednoznaczne stanowisko.

[680] W tym miejscu nie rozstrzygamy, w jakim stopniu sfera ontologiczna powiązana jest z etycznością czy religijnością człowieka. Próba nakreślenia związku etyczności z byciem *Dasein* zostanie przeprowadzona w § 18 B, przy czym jej celem nie będzie prezentacja powiązania dwóch dyscyplin filozoficznych – ontologii i etyki. Analiza będzie raczej zmierzała do pokazania, w jakim sensie bycie można uznać za etyczne. Tylko w tym sensie pewne implikacje niniejszego badania mogą być uznane za wiążące dla wskazanych wyżej dyscyplin.
[681] Przekład zmodyfikowany.

Żaden z tych przykładów nie oddaje jednak tego, co Heidegger ma na myśli, gdy mówi o milczeniu sumienia. Jego istotę wyraża on tymi słowami:

> Zew obywa się bez jakiegokolwiek wyrażenia dźwiękowego. W ogóle nie obleka się on w słowa – a mimo to nie pozostaje żadną miarą mroczny i nieokreślony. *Sumienie przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia*. Dlatego też nie tylko nie gubi nic w odbiorczości, ale i zmusza samo wezwane i pozwane jestestwo do zamilknięcia. Brak słownego sformułowania tego, co wzywane zewem, nie obraca naszego fenomenu w nieokreśloność jakiegoś tajemniczego głosu, lecz wskazuje tylko, że rozumienia tego, co „zawezwane", nie należy wiązać z oczekiwaniem na jakąś informację lub coś w tym rodzaju (BiC, 344–345; SuZ, 273–274)[682].

Ten dłuższy fragment wprowadza przynajmniej dwa istotne wątki, które muszą zostać poddane analizie: milczące przemawianie sumienia i zamilknięcie *Dasein*, które ono wywołuje. Kluczem w obu przypadkach jest fenomen milczenia, który pierwszy raz wprowadza Heidegger przy okazji omawiania fenomenu mowy. Autor *Bycia i czasu* zwraca tam uwagę na to, że „ktoś milczący podczas wspólnej rozmowy może w bardziej właściwy sposób «dawać do rozumienia», tzn. wykształcać zrozumienie, aniżeli ktoś, komu nie zbywa słów" (BiC, 210–211; SuZ, 164). W zgodzie z tym fragmentem można przyznać, że milczenie bywa bardziej wymowne niż jakiekolwiek słowa. Heideggerowi nie chodzi tu jednak tylko o sytuację, w której zasadne jest przyjęcie braku odpowiedzi za odpowiedź – raczej sama taka możliwość zwraca jego uwagę na to, że milczenie jako specyficzne powstrzymanie się od słowa odsyła do zrozumiałości, która może być zasłaniana przez wypowiadane zdania. Przypomnijmy, że język jako wypowiedzoność mowy nie jest niczym innym jak wywiedzeniem na świat wyartykułowanej zrozumiałości bycia, przyznaniem jej formy światowej, która choć wypływa z otwartości na bycie, to zarazem przysłania ją tym, co światowe. Z tego powodu milczenie nie może zostać zinterpretowane po prostu jako niemożność znalezienia słowa dla czegoś rozumianego ani jako niezdolność (np. spowodowaną uszkodzeniem narządu mowy) jego wypowiedzenia. Jest to raczej rezygnacja ze słowa, która ma „dać do zrozumienia" coś bardziej źródłowego. Zarazem nie należy go interpretować jako rezygnacji z udzielenia odpowiedzi, która umożliwia uchylenie się od odpowiedzialności za wypowiedziane słowa i zapewnia pozór neutralności. W wypadku milczenia zewu chodzi o rezygnację, która przejmuje na siebie odpowiedzialność, ponieważ jest nie tylko odmawianiem wypowiedzenia słowa, ale również wymownym dawaniem do zrozumienia pełni zrozumiałości, za którą *Dasein* odpowiada.

„Jako modus mówienia, zamilknięcie artykułuje zrozumiałość jestestwa tak źródłowo, że rodzi się z niego rzeczywista możność słyszenia i przejrzyste wspólne bycie" (BiC, 211; SuZ,

[682] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

165). Choć wydaje się, że fragment ten jest zaledwie wskazaniem na znaczenie milczenia dla właściwej relacji z innymi, to prowokuje do zadania pytania o to, jak jest możliwe, że z odmowy wypowiadania słów rodzi się słyszenie i właściwe wspólne bycie. Żeby zrozumieć sens tego fragmentu, musimy jednak postawić inne: kiedy słyszymy to, co inny ma do powiedzenia? Odpowiedź jest oczywista: słyszymy to wtedy, gdy milkniemy, gdy nie narzucamy mu własnej narracji i pozwalamy mu się wypowiedzieć. W przypadku milczącego zewu sumienia nie chodzi po prostu o dopuszczenie do głosu określonego innego, ale o nienarzucanie otwartości bycia przygotowanej już wcześniej struktury zrozumiałości. Zamilknięcie jest zatem pewnym krokiem wstecz, który robi miejsce dla tego, co słowo mogłoby zagłuszyć.

Ponieważ jednak mowa istotowo jest artykulacją zrozumiałości, konieczne jest też zapytanie, czy w wypadku milczącego sumienia można jeszcze mówić o jakiejś artykulacji. Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie będzie twierdząca, jeśli weźmiemy pod uwagę to, co zostało już wcześniej powiedziane o strukturze świata i jej załamaniu w trwodze. Pamiętamy, że nie oznacza ono po prostu unicestwienia tej struktury, ale raczej uczynienie przezroczystym i w ten sposób wystawienie jej na pełnię otwartości bycia. To samo od strony mowy opisuje milczenie jako zamilknięcie, czyli zawieszenie niepodważalności całości znaczeniowej, która pozwala narodzić się językowi. Słowa nie wybrzmiewają już, a milkną, ponieważ zastana całość znaczeniowa traci swą hegemonię. Widzieliśmy już, że w zetknięciu z kresem, możliwości się otwierają, przez co ujawniają się w swoim charakterze możliwości. Oznacza to, że otwierają się również znaczenia (ontologicznie będące przecież możliwościami), które nie pozwalają zamknąć się w słowie. Wyartykułowana oznaczoność odmawia się w ten sposób swojej własnej wypowiedzoności, ale nie znika. Tylko w tak pojmowanym językowym horyzoncie *Dasein* może dać sobie do zrozumienia swoją własną właściwość, czyli siebie jako wydanego na skrajną otwartość bycia. Nie daje się ona ubrać w żadne słowa i może tylko nieustannie dawać o sobie znać w milczeniu sumienia. Bliższe dookreślenie tej „komunikowanej" w sumieniu otwartości musi jednak jeszcze poczekać. W tym miejscu istotne jest tylko to, że milczenie sumienia jest taką artykulacją zrozumiałości, która leży u podstaw artykulacji już gotowej i zamkniętej. Stanowi ono artykulację właściwej otwartości na bycie, zapewniającą przestrzeń pierwotnego dziania się znaczeniowości.

Naturalnym krokiem będzie teraz przejście do wspomnianej już kwestii wymuszenia na jestestwie zamilknięcia. Żeby sumienie, które przyzywa *Dasein* do jego źródłowości mogło być w swoich działaniach skuteczne, musi być w stanie skłonić je do milczenia. Milczący głos jestestwu się niejako narzuca i jednocześnie obiecuje mu coś, czego powszednie jestestwo nie chce znać. Sumienie, jak przyznaje Heidegger, jest zewem, zawołaniem, co nie oznacza, że ma

ono charakter chwilowy, ale oddaje raczej charakter jego specyficznej, drażniącej codzienne *Dasein* mowy. „W tendencji zewu do otwierania tkwi moment pchnięcia, wysadzającego wstrząsania" (BiC, 342; SuZ, 271)[683]. Sumienie w pewnym sensie dotyka jestestwo w jego istocie, popycha je czy poszturchuje, przez co wysadza je z utrwalonych schematów jego zrozumienia. Choć pozbawione jakiejkolwiek treści, jest ono czymś podobnym do zawołania na ulicy[684]. Wywołuje ono bowiem *Dasein* z gwaru Się, a zarazem przywołuje je niejako do porządku. Podobne jest do okrzyku „ej!", który sprawia, że podnosimy głowę i zaczynamy się rozglądać za tym, kto woła. Takie wezwanie może też przydać się w klasie do uciszenia rozgadanego ucznia. Nawet jeśli przywoływany do porządku nie podniesie głowy, wie dobrze, że o niego chodzi i choćby na chwilę milknie, by posłuchać tego, co mówi nauczyciel. Sumienie jest właśnie takim nauczycielem, którego cechą wyróżniającą jest to, że nic nie mówi, a jedynie przywołuje do porządku i zarazem pokazuje palcem, dając do zrozumienia, gdzie niepokorny uczeń ma się zwrócić. Przywołany do porządku nie musi za tym wskazaniem wcale podążyć, ale może zawstydzony napomnieniem spuścić głowę i udawać, że nic się nie stało, nic nie zmieniając w swoim postępowaniu i dalej oddawać się po cichu gadulstwu. Zew sumienia zmusza bowiem tylko do zobaczenia, że może być inaczej. Ten, kto posłucha napominającego sumienia i wybierze milczenie nie będzie tym, który zainicjuje dopiero wspomnianą wcześniej milczącą artykulację mowy, ale raczej powierzy się zawsze już słyszalnemu milczeniu, za pomocą którego przemawia sumienie i w ten sposób przylgnie do źródła samego siebie. Sumienie należy zatem pojmować jako stale emitowany impuls, który nie pozwala egzystencji na to, by osiadła na laurach swojej zrozumiałości. Zawstydza ją ono, ujawniając jej dążenie do komfortu i pewności jako oddalające ją od niej samej.

Sumienie, powie Heidegger, „wzywa z dali w dal" (BiC, 342; SuZ, 271), pokazuje *Dasein*, że jest ono od samego siebie oddalone, więc apeluje do odległego od siebie jestestwa, by zwróciło się ku innej dali, ku sobie samemu. „Jestestwo takie, jakim jest ono rozumiane w świecie przez innych i przez siebie samo, zostaje w tym wezwaniu *przekroczone*" (BiC, 343; SuZ, 273). Wezwanie sumienia ma moc przeniknięcia przez skorupę codzienności i dotarcia do kryjącej się pod nią dynamiki sensu *Dasein*, do samej jego istoty, przez co przyzywa je do tego, by wsłuchało się w samą otwartość, którą w sobie nosi. Głos sumienia jest istotowo transcendujący. Przekracza bowiem gotową zrozumiałość i apeluje, by wsłuchać się w milczenie pulsujące pod jej powierzchnią. W ten sposób przenika ono niewłaściwość i trafia do

[683] Przekład zmodyfikowany.
[684] A. Luckner, *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit*, w: T. Rentsch (Hsgb.), *Martin…*, *op. cit.*, s. 161.

istotowej właściwości ludzkiego *Dasein*. Jak powie Heidegger, „ponieważ wezwane i usłyszane zostaje tylko «*Siebie*» owego «Siebie-Się», *Się* zapada się w sobie" (BiC, 343–344)[685]. Przedostanie się do Siebie sprawia, że moc Się zostaje w pewnym sensie zneutralizowana. Oczywiście nie jest tu ono likwidowane, nie znika, ale – paradoksalnie – dopiero teraz wychodzi na jaw, przez co nie może pełnić swojej funkcji. Celem jednego z charakterów Się, dwuznaczności, jest przecież właśnie zakrywanie Się jako Się i ukazanie go jako jedynej i prawdziwej wykładni zrozumiałości. Sumienie zaś ujawnia Siebie jako Siebie-Się, czyli jako Siebie, które zawsze jest już opanowane przez Się, co pozwala owemu Siebie znaleźć się w tym Siebie-Się. Jest to możliwe dlatego, że Się przestaje obowiązywać jako jedyna instancja decydująca o sensie rzeczywistości. „Pokazanie" jestestwu możliwości bycia właściwie wcale nie oznacza, że *Dasein* zobaczy Siebie jako doskonałe i wolne od złudzeń Się. „Zew nie daje do zrozumienia jakiejś idealnej, ogólnej możności bycia" (BiC, 353; SuZ, 280), ale „pokazuje" mu źródłowość jestestwa jako wydaną na Się. Właściwość nie jest po prostu przeciwną stroną niewłaściwości, która chciałaby wyszarpać dla siebie jak najwięcej terenów, które zwykle należą do przeciwnika, a które można by opisać jako neutralne *Dasein*, którym podzieliły się w swojej władzy właściwość i niewłaściwość. Gdyby tak było, sumienie byłoby zwykłą propagandą właściwości, która przedstawiałaby się jako niezależna i jedyna prawowierna władza otwartości na bycie. Taka propaganda wybrzmiewa jednak tylko z głośników Się. Sumienie milczy i w ten sposób się przez nią przebija, ujawniając, że jej brzmienie nie jest ostatecznym źródłem sensu. Jestestwo staje teraz przed sobą jako skończone we własnym projekcie bycia, co pozwala mu podjąć decyzję z jednej strony o wyjściu poza to, kim się stało i o powrocie do własnego źródła, z drugiej o rezygnacji z roszczeń do bycia panem i dawcą bycia, czyli o odrzuceniu aspiracji do bycia czymś więcej, niż jest[686]. To ostatnie nie oznacza bierności, bowiem ujawnione jako to, czym jest, jestestwo widzi siebie jako sięgające o wiele głębiej, niż pokazywało mu Się. Wie ono, że może i powinno tam sięgnąć, choć zdaje sobie zarazem sprawę z tego, że w ten sposób podważy swoją dotychczasową egzystencję.

Zwróćmy teraz uwagę na jeszcze jeden aspekt fenomenu sumienia. Powiedzieliśmy już, że sumienie jako zew jest pewnym wyróżnionym modusem mowy. Już tylko z tej tezy wynika bardzo istotna konsekwencja dla pojmowania natury nadawcy głosu sumienia. Skoro bowiem ontologicznie pojmowana właściwa mowa zawsze milcząco przemawia już do *Dasein*, a zarazem jest ona jego egzystencjałem, oznacza to, że to samo *Dasein* przemawia w ten sposób

[685] Przekład zmodyfikowany.
[686] Zob. W.J. Richardson, *Heidegger and the Quest of Freedom*, w: J.J. Kockelmans (ed.), *A Companion…*, *op. cit.*, s. 168.

do siebie. „*Jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie*" (BiC, 346; SuZ, 275), przyznaje Heidegger. Sumienie nie jest ani tajemniczym głosem płynącym do jestestwa z zewnątrz, ani głosem Boga brzmiącym w jego wnętrzu, ani też żadnym trybunałem rozumu, który osądza człowieka według kulturowych czy moralnych norm. Jest ono głosem, który wydaje samo *Dasein* w celu przyzwania siebie ku sobie. Widoczna staje się tutaj tożsamość wzywanego i wzywającego. Dla Heideggera kluczowe jest to, że w sumieniu najbardziej własna otwartość na bycie przywołuje samą tę otwartość z zagubienia w Się. Innymi słowy tym, co przywołuje Siebie z Siebie-Się jest samo to Siebie. Jak pisze niemiecki fenomenolog:

> Nie tylko zew kieruje się do wezwanego „nie bacząc na jego osobę"; także wzywający pozostaje uderzająco nieokreślony. Na pytanie o nazwisko, zawód, pochodzenie i pozycję nie tylko odmawia on odpowiedzi, ale nie daje także, choć się w zewie wcale nie maskuje, najmniejszej możliwości, by mogło go poznać „światowo" zorientowane rozumienie jestestwa. Ten, od kogo płynie zew – należy to do jego fenomenalnego charakteru – wręcz nie pozwala się poznać (BiC, 346; SuZ, 274).

Mamy tutaj specyficzną mechanikę, pokazującą, w jaki sposób najgłębsza istota *Dasein*, pozostając całkowicie nieokreśloną z perspektywy świata, wzywa samą siebie poprzez światową zasłonę, którą sama na siebie narzuciła. Wzywający nie daje się zidentyfikować za pomocą żadnych danych osobowych czy jakichś, choćby najbardziej nawet wyróżniających, znaków szczególnych. Jest on absolutnie nieokreślony i absolutnie nieokreślalny, co sprawia, że tak łatwe staje się przypisanie mu charakteru pozaziemskiego i nadprzyrodzonego. Każdą propozycję odpowiedzi na pytanie o to, kim jest musi odrzucić i dlatego staje się samym przyzywaniem jestestwa, samym wyrzutem, który nie pozwala mu spokojnie funkcjonować w świecie i który dzięki swojej nieokreślalności nie pozwala się zarazem łatwo zneutralizować.

Ta nieokreślalność postępuje tak daleko, że Heidegger decyduje się ją oddać niemal bezosobowo, wskazując tym samym na dystans jaki dzieli tego, kto przywołuje od nas samych jako określonych przez świat. Jak na dłoni staje się tu również widoczna walka, którą *Dasein* toczy z samym sobą. Spójrzmy na ten fragment:

> Zew nigdy nie bywa *przez nas samych* ani planowany, ani przygotowywany, ani wedle naszej woli realizowany. „Coś" wzywa wbrew oczekiwaniom, a nawet wbrew woli. Z drugiej strony zew bez wątpienia nie nadchodzi od innego, który wraz ze mną jest w świecie. Zew idzie *ze* mnie, a przecież *przeze* mnie (BiC, 346; SuZ, 275).

Sumienie nie pyta mnie o zgodę, nie mogę się go pozbyć, jest jak cierń, który tkwi w ciele i nie pozwala o sobie zapomnieć. Otwiera się tu, jak pisze Wawrzyniec Rymkiewicz, „pole wewnętrznej niezgody pomiędzy ja a ja"[687]. Choć oczywiście problematyczne jest mówienie w tym wypadku o „ja", intencje Rymkiewicza są jasne i w pełni słuszne. Sumienie otwiera

[687] W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 180.

wewnętrzne rozdarcie jestestwa. *Dasein* ujawnia się teraz jako to, które domaga się od siebie czegoś, czego nie jest w stanie spełnić. Zew sumienia wychodzi z samego jestestwa, ale jednocześnie nachodzi je – w ten sposób przedziera się *przez* jego nieunikniony światowy upadek i *prze*kracza[688] światowo określone *Dasein*, by dotrzeć do źródła, z którego jako zew samo wypłynęło. „«Skąd» wzywania we wzywaniu-w-przód do… (*Vorrufen auf*...) jest zarazem «dokąd» wzywania-z-powrotem (*Zurückrufen*)" (BiC, 353; SuZ, 280). „Skąd" i „dokąd" wołania sumienia są tym samym. Zew wzywa do najbardziej własnej możliwości bycia, która wydaje z siebie głos sumienia. Wezwanie staje się w ten sposób apelem do odzyskania tego, co w jestestwie zawsze żyje, ale co zostało przezeń zasłonięte. Sama źródłowość dopomina się od jestestwa zdjęcia zasłony, którą została przykryta. *Tout court*, sumienie domaga się, by jestestwo podjęło walkę z samym sobą, walkę, której stawką jest również ono samo. Sumienie wzywa z podstawy samej nieswojości (BiC, 349; SuZ, 277), która w wezwaniu ujawnia się jako konieczne dopełnienie samego *Dasein*, jako podstawowy moment jego bycia, który jest skrywany przez codzienność, a który musi być uwzględniony w strukturze sensu, by ten mógł być egzystencyjnie uznany za właściwie przyswojony.

Mówiąc o tym mechanizmie przyzywania jestestwa przez samo jestestwo, należy wystrzegać się ujmowania *Dasein* jako podmiotowej, metafizycznej reszty, ukrytego warunku, który miałby leżeć u podstaw właściwości i niewłaściwości[689]. Nie chodzi tu o żadne neutralne, nieokreślone przez właściwość i niewłaściwość Ja, które miałoby fundować egzystencyjny ruch właściwości i niewłaściwości. To z samej otwartości wypływa konieczność otwartości jestestwa na bycie[690] i jej upadku w świat. Jednocześnie poprzez głos sumienia otwartość na bycie ujawnia, że egzystencja może być sobą tylko wtedy, gdy zwracać się będzie z powrotem ku źródłowej otwartości bycia. Wzywający jest „jestestwem w jego nieswojości" (BiC, 348; SuZ, 276), czyli jestestwem jako źródłem, przez które bycie przedostaje się na świat. Bycie jestestwa domaga się poprzez zew sumienia przekroczenia bytu i utrwalonej zrozumiałości. Jestestwo ma porzucić siebie, ma stać się dla siebie obce, by móc stać się sobą. Heidegger podkreśla, że ten, kto wzywa jako „oglądany od strony świata jest «nikim»" (BiC, 350; SuZ, 278), a to, do czego jest przyzywany to „nic" (BiC, 344; SuZ, 273). Zwróćmy uwagę na to, że autor *Bycia i czasu* pozwolił sobie już raz nazwać *Dasein* „nikim", tyle że w zupełnie innym

[688] Heidegger, jak już wyżej wspominaliśmy, opisuje ruch sumienia jako przekraczanie (*übergehen*), zarazem w przywołanym wyżej cytacie używa zwrotu *kommt über mich*, co Bogdan Baran oddaje jako „idzie przeze mnie", a co słownikowo tłumaczy można też oddać jako „nachodzi mnie" (dosł. „przychodzi na mnie"). Wydaje się, że Heidegger dopuszcza tu do głosu wieloznaczność przyimka *über* („poza", „przez", „ponad").
[689] Takiej tezy broni np. S. Crowell, *Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time*, "Inquiry" 44:4 (2001), s. 444.
[690] Zob. § 5.

kontekście – jestestwo jako Się zostało określone dokładnie w ten sam sposób. Jednak w przypadku Się nacisk jest kładziony na niemożliwość określenia tego, kto bierze na siebie odpowiedzialność, która w ten sposób może się rozłożyć na wszystkich. Tym razem wzywający nie pozwala się określić od strony świata i dlatego staje się dla tego świata nikim. Nikt dla odpowiedzialności nie jest jednak tym samym, co Nikt dla świata. Wyznaczają one raczej przeciwne bieguny, które ontologicznie napędzają dynamikę samego *Dasein* i stanowią o jego wewnętrznym rozdarciu. Jestestwo zawsze jest już jednym i drugim Nikim, co dopiero pozwala mu być zarazem kimś w świecie, jak i kimś, kto przejmuje na siebie odpowiedzialność za własne bycie. U podstaw właściwości i niewłaściwości nie leży żadna pierwotna i stabilna podmiotowość, ale samo ontologiczne rozdarcie, które oznacza, że egzystencjalnie *Dasein* zawsze jest swoją najbardziej własną możliwością właściwie i niewłaściwie zarazem. Zawszemojość, którą wcześniej wprowadziliśmy jako warunek właściwości i niewłaściwości nie jest niczym innym jak ową ontologiczną szczeliną, której nie sposób zasypać, ale która zwykle pozostaje skryta.

Owo ontologiczne rozdarcie, stanowiące istotę jestestwa, sprawia, że źródło jako otwartość na bycie jest już skażone koniecznością zakrycia. Sumienie wypływa z otwartości jako rozdartej. W innym przypadku w ogóle nie byłoby ono potrzebne. Jednocześnie to rozdarcie sprawia, że głos sumienia, choć stale pulsujący, zwykle bywa zagłuszany i pomijany przez powszednie bycie jestestwa. Decydujące dla egzystencji jest to, w jaki sposób jest on słyszany. Zwykle, „zamiast być zrozumiany właściwie, zew zostaje wciągnięty przez Siebie-Się w negocjującą rozmowę z sobą samym, a jego tendencja otwierania ulega zniekształceniu" (BiC, 345; SuZ, 274). Choć sumienie przenika przez Się, nie jest ono w stanie Się wyeliminować. Jego apel kieruje się przecież ku Siebie jako biegunowi Siebie-Się. Przekraczane przez zew Się może modyfikować tę właściwą mowę i zakrywać jej istotowe pozywanie. Ale i w tym wypadku trzeba powiedzieć, że Się nie jest w stanie unicestwić zewu sumienia, co oznacza, że możliwość egzystencyjnie właściwego bycia sobą zawsze jest dla jestestwa w jakimś stopniu otwarta, czyli „przekazywana" w milczącym zewie. Sumienie wydaje się podatne na wypaczenie ze względu na swoją ontyczną nieokreśloność. Powszednie *Dasein* skutecznie ubiera milczącą mowę sumienia w słowa rozmaitych norm i praw, które mają regulować „właściwe" bycie sobą człowieka. W ten sposób staje się ono ontyczną instancją, która zagłusza zew, a jestestwu zapewnia pewność i spokój.

Trzeba też podkreślić, że wprowadzając sumienie jako głos, który przekracza wszelkie ontycznie określone normy i powinności, Heidegger ani nie postuluje odrzucania takich norm, ani nie proklamuje jakiejś formy nihilizmu, który negowałby wszystko, co wartościowe.

Sumienie pospołu z trwogą nie podważa żadnych norm, ale ich absolutność i ostateczność. Nie prowadzi to do ich automatycznego odrzucenia, ale raczej do zrozumienia ich jako możliwości. W ten sposób wykładnia rzeczywistości staje się otwarta, a normy, które konstytuują jej szkielet zostają narażone na wyparcie przez inne czy na dopełnienie, które może sprawić, że zaniknie ich pierwotny charakter. Powszednie *Dasein* tego nie chce, bowiem wiąże się to ze zmianą funkcjonowania w świecie. Z tego powodu jestestwo nie chce słyszeć sumienia i kurczowo trzyma się tego, co dotąd zapewniało mu stabilne życie, przedstawiając się jako nienaruszalne zręby rzeczywistości.

By właściwie usłyszeć zew, jestestwo musi być gotowe na przyjęcie konsekwencji, które wiążą się z zawróceniem egzystencji ku nieswojości czy niesamowitości otwartości bycia. „Zew dociera do tego, kto chce powrócić" (BiC, 342; SuZ, 271), kto tego nie chce, zlekceważy jego natarczywy głos. Jestestwo egzystencyjnie zwykle odrzuca zaproszenie, które wysyła do niego jego własna źródłowość. Trzeba tu wyraźnie oddzielić płaszczyznę egzystencjalną od egzystencyjnej. Egzystencjalnie projekt nieustannie podejmuje najbardziej własną możliwość, której zrozumiałość jest milcząco artykułowana we właściwej mowie. Z kolei egzystencyjnie jestestwo może właściwe bycie niemal całkowicie lekceważyć i utożsamiać się z określeniami płynącymi ze świata, sprzeciwiając się przy tym możliwości odstępstwa od tego, co czyni jego zrozumiałość stabilną. Chcieć powrócić do tego, do czego zew przywołuje, chcieć go usłyszeć, nie oznacza niczego innego jak chcieć podejmować walkę z samym sobą. Zwycięstwo w tej walce wcale nie jest tożsame z oderwaniem się od świata. Można w nim raczej dostrzec wytrwanie w walce, wytrwanie, które w poprzednim paragrafie określiliśmy już jako wytrzymanie najbardziej skrajnej możliwości bycia, czyli śmierci.

Celem tego paragrafu było omówienie sumienia jako właściwego modusu mowy. Był to zarazem ostatni etap *explicite* poświęcony rozważaniom nad właściwością otwartości na bycie. Wcześniej przeanalizowane zostały już właściwe modi położenia i projektu na najbardziej skrajną możliwość bycia, a niniejszy paragraf domknął analizę triady otwartości badaniem właściwego modusu mowy. Jej cechą charakterystyczną okazało się zamilknięcie. Oznacza ono, że jako właściwa mowa nie tyle obywa się bez słów, ile odmawia wyrażania się w słowach. Tym samym rezygnuje ona z wkroczenia do świata i poddania się temu, co w nim napotykane. Głosem milczącej mowy jest sumienie, które przekracza powszednią zrozumiałość świata i przenika wprost do źródła, z którego ona wypływa. Sumienie nic nie mówi, ale tym nic-nie-mówieniem wzywa samo to źródło do powrotu do siebie, apeluje do egzystencji o jego odzyskanie, dając jej do zrozumienia, że tylko w ten sposób może ona być sobą. Zew sumienia jest zresztą głosem samego tego źródła, które chce być odzyskane i dlatego wysyła sygnał do

jestestwa, że to ono jest tym, co w *Dasein* najbardziej własne, ujawniając przy tym wtórność tego, ku czemu jestestwo ucieka. *Dasein* jest zatem przez owo milczenie w pewien sposób zawstydzane, przywoływane do porządku. „Pokazuje" mu ono, że jego bycie jest ucieczką przed nim samym i że należy zmienić kurs, by spełnić zadanie, przed którym stawia je bycie. Wezwanie sumienia, choć anonimowe dla świata, okazuje się wezwaniem samego *Dasein*. To ono samo, podejmując najbardziej skrajną możliwość swojego bycia, przywołuje zarazem własną egzystencję, uwikłaną w świat i spychającą w odmęty zapomnienia źródło, z którego wypływa.

Widać tu wyraźnie, że jestestwo, wzywając w sumieniu samo siebie, ma jednocześnie jakieś roszczenie wobec siebie, domaga się czegoś od siebie, a nawet stawia się przed pewną powinnością. Nie jest to powinność, którą można wyeksplikować za pomocą jakiejś normy czy reguły. Pozostaje ona niemal zupełnie obca dla perspektywy światowych obowiązków, choć zarazem nie jest od niej oderwana. Jest to powinność wobec bycia, która wzywa nie tylko do usłyszenia wezwania, ale i odpowiedzenia na nie. Dotychczasowe badania nie były w stanie jeszcze tych wątków rozwijać, ponieważ ich celem było zakreślenie fenomenologicznego pola, które może dać pełen obraz tej problematyki. Rozważania niniejszego paragrafu to pole domknęły, ale nie można zgodzić się z tym, że jest ono w pełni wykrystalizowane. Choć wiemy już, że samo *Dasein* pozywa siebie do samego siebie, nie jest jeszcze do końca jasne, w jaki sposób ma ono to wezwanie przyswoić. „*Pełne* przeżycie sumienia daje się ująć dopiero *na podstawie* rozumienia wezwania i w jedności *z* nim" (BiC, 352; SuZ, 279). Choć powiedzieliśmy, kto wzywa w zewie sumienia i kogo w ten sposób przyzywa, ustalając jednocześnie tożsamość „skąd" i „dokąd" zewu, to nie omówiliśmy dokładnie tego, co daje ono do zrozumienia, co otwiera. Wprawdzie jasne jest, że sumienie przywołuje do najbardziej własnej egzystencji, jednak Heidegger określa ją w tej perspektywie w sposób, który na gruncie badań ontologicznych może się wydawać co najmniej zaskakujący. Sumienie daje bowiem jestestwu do zrozumienia jego własną winę, ujawniając je przy tym jako winne już u podstaw jego bycia. Co to oznacza i w jaki sposób wpływa to na problematykę właściwości i niewłaściwości, zostanie pokazane w następnym paragrafie.

§ 17 Wina – podstawa – wolność

Niniejszy paragraf podzielony jest na dwie części. Celem pierwszej z nich będzie ukazanie bycia-winnym, przed którym sumienie stawia jestestwo. Ontologicznie pojmowana

wina nie należy do grupy fenomenów religijnych czy *stricte* etycznych, choć Heidegger zaznacza, że kładzie ona podstawy pod to, co powszechnie rozumie się jako moralność. Fenomen winy jako sposób bycia *Dasein* odsyła do istotowej nieważności *Dasein*. Oś rozumienia tej nieważności wyznacza jestestwo pojmowane jako podstawa, która sama podstawą własnego bycia nie włada, ale zarazem stale musi się nią stawać. *Dasein* ukaże się w ten sposób jako zawsze pozostające w tyle za samym sobą i jako naznaczone charakterem Nie – z jednej strony *nie* może ono samo położyć podstawy pod własne bycie, z drugiej zaś strony nigdy *nie* może jej w pełni przejąć. Tym samym ujawni się ono jako zadłużone wobec bycia i winne niemożności pełnej realizacji jego otwartości. Sumienie, dające do zrozumienia fundamentalne bycie-winnym, nie ujawnia więc jestestwa w nowej odsłonie, ale ukazuje, kim ono jest w obliczu kresu własnej otwartości. Jako fundamentalnie winne, jestestwo „widzi" zarazem, że nie jest panem swojego kresu i że niezdolne jest do przejęcia tego wszystkiego, co zostaje mu w otwartości powierzone. Druga część paragrafu zostanie poświęcona pytaniu o wolność pojmowaną jako podstawa. Ta wolność nie oznacza możliwości wyboru jednej spośród kilku rzeczy, ale leży dopiero u jej podstaw. Odsłoni się ona jako źródłowa transcendencja, ale też jako bycie ku podstawie. Ontologiczne pojęcie wolności wyraża bowiem ruch podejmowania podstawy, który zapewnia dopiero rozmaite, ontycznie pojmowane, możliwości wyboru. Wolność *Dasein* jest zawsze skończona i chociaż jako bycie ku podstawie sama staje się podstawą (co pozwala dostrzec w jej analizie inną stronę opisu nieważności podstawy), nigdy nie stanowi podstawy samej siebie i zależna jest od otwartości bycia. Kluczowym określeniem, którego używa Heidegger, opisując jej rolę w byciu *Dasein*, jest „pozwolić być", wyrażające ten charakter bycia jestestwa, który pozostawia w gestii jestestwa nie tylko otwartość na bycie, ale również jego zamknięcie. Omawiając dotychczasową strukturę *Dasein* w horyzoncie wolności, ujawnimy kolejny epizod historii o właściwości i niewłaściwości bycia jestestwa. Nie jest to kwestia obojętna dla rozważań niniejszego paragrafu i rozdziału, ponieważ z jednej strony stanowi rozwinięcie pytania o podstawę *Dasein*, a z drugiej pozwala opracować pytanie o relację między wolnością i odpowiedzialnością. Fenomen odpowiedzialności jest kluczem do ujęcia egzystencjalnej i egzystencyjnej możliwości właściwości lub niewłaściwości egzystencji. Niniejszy paragraf stanowić będzie ostatni etap krystalizacji obszaru sensu realizacji bycia jestestwa i przygotuje grunt pod wnioski, które zostaną wyciągnięte w następnym paragrafie, kończącym rozważania tego rozdziału.

A. Wina i podstawa

Na co dzień o byciu winnym myśli się raczej jak o czymś negatywnym, co przynosi wstyd i może znamionować porażkę. Z kolei zupełnie nie dziwi łączenie winy z sumieniem, ponieważ zwykle to ostatnie rozumiane jest jako instancja, która stawia człowieka przed lustrem i obnaża jego przewiny. To „czystość" sumienia decyduje o tym, czy będzie się on czuł winny, czy znajdzie w swoich oczach uznanie dla własnych czynów. Choć poprzedni paragraf pokazał, że Heidegger dokonuje semantycznego przesunięcia w odniesieniu do pojęcia sumienia, to w zasadzie od początku tej pracy pokazujemy, że w przypadku filozofii Heideggera takie przesunięcia nie mogą być odczytywane jako całkowite zerwanie z potocznym rozumieniem, ale raczej jako dotarcie do sfery źródłowej fenomenów, z którymi spotykamy się w codziennym postępowaniu. Sumienie jako sposób bycia ma zawstydzić jestestwo, ma postawić je przed nim samym i jego najbardziej własną możliwością. Teraz trzeba uzupełnić to stwierdzenie o przyznanie, że „dokonuje się to w sposób *pozwania* ku najbardziej własnemu byciu winnym" (BiC, 339; SuZ, 269). Tak samo jak w przypadku sumienia, również fenomen winy musi zostać wyplątany z kontekstów, w których na co dzień funkcjonuje i tak samo wyplątanie to nie może mieć charakteru zerwania, ale ma ujawniać ontologiczny szkielet, który czyni możliwym jego powszednie pojęcie.

Heidegger wskazuje na dwa podstawowe znaczenia, w których mówi się o winie: „powszedni rozsądek bierze «bycie winnym» najpierw w sensie «być dłużnym», «mieć u kogoś dług»" (BiC, 354; SuZ, 281). Spotykamy się tu z powszechnym użyciem słowa „winny", za pomocą którego określa się osobę, która ma wobec innego pewną powinność czy zobowiązanie, które czekają na swoje spełnienie. Może chodzić o pieniądze, o przysługę czy o jakiś przedmiot, może się to wiązać z pożyczką czy nawet zabraniem cudzej własności – w każdym wypadku mówi się o długu, który ciąży na tym, kto go zaciągnął. To zawinienie Heidegger określa mianem „bycia winnym komuś" i oprócz niego wyróżnia jeszcze „bycie winnym czegoś". To drugie wyrażenie ma znaczenie „bycia przyczyną, sprawcą czy też «powodem» czegoś" (BiC, 355; SuZ, 282). Posługując się tym zwrotem można powiedzieć na przykład, że ktoś jest winny złej atmosfery w pracy, że ponosi winę za porażkę w meczu albo że jest winny kradzieży. Taka wina wiąże się ze złamaniem określonych reguł i norm czy z niewypełnieniem jakichś obowiązków[691], co naraża winnego na poniesienie kary. Podobną winą obarcza się również przedmioty nieożywione, na przykład wtedy, gdy mówimy, że zawiniła uszczelka i tym samym

[691] W języku polskim oba znaczenia dobrze słychać w czasowniku „winien": np. „jest komuś winien duże pieniądze" oraz „winien to zrobić całkowicie inaczej".

stała się przyczyną awarii. W porównaniu z pierwszym znaczeniem, drugie odnosi się do sytuacji, w których winny nie sprostał swoim zobowiązaniom, podczas gdy pierwsze mówi o przypadku wzięcia na siebie pewnego zobowiązania. Jedno nie pociąga za sobą drugiego, choć nie wykluczają się one wzajemnie (np. ktoś, kto jest winny kradzieży jednocześnie ma dług wobec okradzionego, nawet jeśli nie zdaje sobie z tego sprawy). Oba omówione przez Heideggera znaczenia dotyczą sytuacji codziennych, określonych ontycznie, w których zatroskaniem objęte są rzeczy napotykane w świecie. Należy je potraktować jako punkt wyjścia, który pozwoli dotrzeć do tej winy, która ciążyć ma nad samym byciem jestestwa.

Analizując wyodrębnione znaczenia, Heidegger wskazuje na to, że w każdym z nich „wina zostaje jeszcze z konieczności określona jako *brak*, jako niedostatek czegoś, co powinno i może być" (BiC, 356; SuZ, 283). Dług, który powinien zostać spłacony, nie jest przecież żadnym naddatkiem czy nadwyżką, ale wyraża brak, który został uzupełniony przez coś, co nie jest własnością dłużnika. Taki niedobór wcale nie został tu zlikwidowany, ale raczej zasłonięty pożyczką i dlatego nadal daje o sobie znać. Gdy zwrócimy uwagę na drugie znaczenie, zobaczymy, że brak dotyczy efektu, który powstał w wyniku niespełnienia określonych warunków. Winowajcą nie jest ktoś, kto spowodował coś godnego pochwały, ale raczej ktoś, kto, łamiąc pewne reguły, przyczynił się do powstania czegoś, co jest nie takie, jak być powinno[692]. Choć brak, jako istotowy i formalny rys wyróżnionych znaczeń winy, mógłby zostać uznany za nić przewodnią dla dalszej analizy, to nie może się ona do niego ograniczyć, ponieważ nadal pozostawałaby na poziomie ontycznym (lub ontologicznie nieadekwatnym). Brak oznacza tylko tyle, że czegoś nie ma, że jest nieobecne, podczas gdy Heidegger zamierza ujawnić winę jako sposób bycia egzystencji, a wiemy przecież, że jej „charakter bycia różni się od wszelkiej obecności" (BiC, 356; SuZ, 283). Konieczne jest zapytanie o to, dlaczego jestestwu w ogóle może czegoś brakować, co sprawia, że może cierpieć niedostatek, który popycha go do tego, by zaradzić mu za pomocą czegoś, co nie należy do niego. Jest to zatem pytanie o to, co ontologicznie czyni możliwym, że *Dasein* nie ma czegoś, czego chce.

Szukając na nie odpowiedzi, Heidegger wyróżnia w byciu winnym dwa ontologiczne określniki. Przede wszystkim „w idei «winien» tkwi charakter *Nie*" (BiC, 356; SuZ, 283). To właśnie on leży u podstaw zrozumienia braku jako *nie*obecności czegoś, choć jednocześnie trzeba bardzo mocno podkreślić, że owo Nie jako charakter samej egzystencji nie oznacza po prostu „nie" tej *nie*obecności, lecz stanowi warunek jego możliwości. Egzystencja naznaczona przez Nie w żadnym wypadku nie powinna być uznana za egzystencję wybrakowaną czy

[692] Przy czym niech pozostanie poza obszarem badania kwestia tego, w jakim stopniu samo złamanie reguł stanowi winę i czy należałoby dostrzegać w nim również pewien brak.

niepełną. Zanim bliżej zastanowimy się nad sensem takiego ujęcia egzystencji, spójrzmy na drugi określnik bycia winnym, równie źródłowy co pierwszy. „Następnie do idei «winien» należy to, co się w pojęciu winy indyferentnie wyraża jako «bycie winnym czegoś»: bycie podstawą dla…" (BiC, 356; SuZ, 283)[693]. Pojawia się tu niemal w niezmienionej formie struktura wyróżniona w drugim ze znaczeń winy omówionych przez Heideggera. Tym razem jednak nie chodzi o podstawę dla określonego działania, ale o podstawę jestestwa. Oba charaktery – Nie oraz bycie podstawą – niemiecki fenomenolog spaja w formule, wyrażającej pełną ontologiczną strukturę winy, za pomocą której zostanie następnie określona egzystencja *Dasein*. „Formalnie egzystencjalną ideę «winien» – mówi – określamy więc jako bycie podstawą bycia określonego przez Nie – tzn. *bycie podstawą nie-ważności*" (BiC, 356–357; SuZ, 283). Nieważność nie oznacza po prostu piętna nieistotności czy marności, ale bycie, które jest naznaczone przez Nie[694]. Wyraża ono fundamentalną skończoność bycia *Dasein* oraz konieczność odrzucenia, zrezygnowania z pełnego Tak, niesionego przez otwartość bycia[695]. Jestestwo mówi w ten sposób „nie" samemu sobie i własnej otwartości na bycie. Nie należy tego poczytywać jako coś negatywnego czy niepożądanego, jako objaw braku czy niekompletności, ale raczej jako charakter, który leży u podstaw samej dynamiki *Dasein*. Nieprzypadkowo Heidegger wiąże owo Nie z podstawą. Na niej opiera się bycie całego jestestwa, jego fundamentalna troska o własne bycie. Konieczne jest teraz pokazanie, w jaki sposób wina dochodzi do głosu w trzech strukturach, które tę troskę fundują: w rzuceniu, projekcie i upadaniu.

Charakter Nie daje się najłatwiej wykazać w przypadku rzucenia, ponieważ bezpośrednio wyraża on wielokrotnie przez Heideggera podkreślaną zależność *Dasein* od jego własnego bycia. „Będąc, jestestwo jest rzucone, *nie* przez samo siebie przywiedzione w swe «tu oto»" (BiC, 357; SuZ, 284). Niemiecki filozof celowo podkreśla partykułę „nie", by zaznaczyć

[693] Przekład zmodyfikowany.

[694] Niemieckie *Nichtigkeit* słownikowo oznacza „nieważność", „błahostkę", „drobnostkę", ale też „bezpodstawność". Słowo to zbudowane jest z partykuły *nicht* („nie"), przyrostka *-ig*, dzięki któremu powstaje przymiotnik (*nichtig* to tyle, co „błahy" czy „nieważny") oraz sufiksu *-keit*, pozwalającego utworzyć nazwę abstrakcyjną od tego, do czego jest dołączony. Dosłownie *Nichtigkeit* można by przetłumaczyć jako „nie-owość" (od dosłownie oddanego *nichtig* jako „nie-owy") lub „nie-ość", które nie tylko źle brzmią, ale mogą być również dwuznacznie interpretowane. Ponieważ kluczem do rozumienia tego słowa jest „nie", można by je również próbować oddać jako „negacyjność", „negatywność" czy „zaprzeczność" (tę ostatnią propozycję przedkłada W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 181). Określenia te eksponują jednak tylko jeden aspekt Heideggerowskiego *Nichtigkeit*, mianowicie siłę negacji czy odrzucenia, która kryje się w byciu *Dasein*, zupełnie pomijają jednak „nieważność" owego bycia w obliczu rzucenia, czyli jego skończoność i niemoc, które uniemożliwiają przejęcie władzy nad własnym byciem. Z tego powodu decyduję się pozostać przy tłumaczeniu słownikowym, opatrując jego znaczenie powyższym przypisem.

[695] Nie wyklucza to oczywiście fundamentalnego Nie samego bycia (*resp.* Bycia), jednak na gruncie myśli wczesnego Heideggera wątek ten nie został *explicite* wprowadzony, nie ma go też sensu w tym miejscu rozwijać.

analizowany charakter. Ponieważ jestestwo *nie* decyduje o tym, że jest, ponieważ samo *nie* rzuca się w otwartość i *nie* ma nad nią władzy, jest nie-ważne, bezsilne wobec bycia, które udziela mu siebie i skazuje na otwartość na siebie. To bycie jest zarazem podstawą jego bycia, co świadczy o tym, że równocześnie jest podstawą jego niemożności do udzielenia sobie własnego bycia, czyli własnej podstawy. Pozwoli to Heideggerowi uznać, że jestestwo, „chociaż *samo nie* położyło tej podstawy, spoczywa w polu jej ciążenia, które nastrój ujawnia mu jako brzemię" (BiC, 358; SuZ, 284)[696]. Podstawy swojego bycia *Dasein* nie kładzie, ale jest na nią zdane i od niej zależne. Ponieważ podstawa ta jest samym byciem, które udzieliło się jestestwu, nie może ona zostać uznana ani za obecny byt, ani za coś odrębnego od *Dasein*. Generuje to jednak problem z tym, jak ją zrozumieć, ponieważ wszystko wskazuje na to, jakby samo jestestwo należało pojmować jako własną podstawę, którą zarazem nie jest. By ustawić tę problematykę we właściwym świetle, niezbędne jest uwzględnienie winy obciążającej strukturę projektu.

To właśnie ta struktura odpowiada za to, że jestestwo musi w jakiś sposób przyswajać swoją podstawę. Podstawa bycia *Dasein* nie jest niczym innym jak możliwościami, w które projekt wybiega i którymi się staje, co świadczy o tym, że projektowi nie tyle zostaje tu przypisana dodatkowa rola, ile że raczej pojęcie możliwości zostaje jeszcze dookreślone. Ten możliwościowy charakter podstawy wyraża Heidegger jednoznacznie, gdy na pytanie: „a jak *jest* ono [jestestwo – M.W] tą rzuconą podstawą?" (BiC, 358; SuZ, 284) odpowiada: „wyłącznie tak, że projektuje siebie na możliwości, w które jest rzucone" (BiC, 358; SuZ, 284). Powtarza się tutaj ten sam schemat, który napotkaliśmy przy okazji omawiania projektu, jednak tym razem odsłaniane są aspekty przedtem niebrane pod uwagę, mające jednak decydujące znaczenie dla pojmowania właściwości i niewłaściwości jestestwa. Żeby zrozumieć, w jaki sposób projekt naznaczony jest charakterem Nie, trzeba dokładnie przyjrzeć się nie tylko mechanizmowi przyswajania, ale również odrzucania możliwości bycia. Heidegger pisze, że *Dasein*, „mając możność bycia jest zawsze na łonie takiej czy innej możliwości, ciągle *nie* jest tą inną i wyrzeka się jej w egzystencjalnym projekcie" (BiC, 358; SuZ, 285). Początkowo może się wydawać, że we fragmencie tym nie ma nic kontrowersyjnego; wskazuje przecież jedynie na charakter Nie projektu, sprowadzający się do tego, że projektowanie musi zrezygnować z pewnych możliwości, by podjąć inne. Możliwości zawsze w pewnym stopniu wzajemnie się wykluczają i dlatego z konieczności wybranie jednych pociąga za sobą rezygnację z innych.

[696] Przekład nieznacznie zmieniony. W polskim tłumaczeniu brakuje kursywy, którą zapisane jest w oryginale słówko „nie".

Jeden szczegół umyka jednak tak poprowadzonej narracji. Gdy omawialiśmy strukturę projektu, zwróciliśmy uwagę na to, że poza projektem nie ma żadnych możliwości, ponieważ nie można ich wybierać tak, jak wybiera się na przykład piosenkę z przygotowanej wcześniej listy. Wyrzeczenie się określonych możliwości nie może zostać zredukowane do wyboru jednej opcji kosztem innej. Możliwości nie rozpościerają się przed projektem jak wachlarz, ale są wstępnym wyznaczaniem dróg do bytu. Jestestwo nie stoi po prostu przed nimi, ale jest samymi tymi drogami. Poza wytyczonym przez projekt kręgiem możliwości nie ma już *Dasein*, „jest" tylko niemożność egzystowania, absolutnie niedostępna dla jego rozumienia. Choć możliwości, którymi jest *Dasein* odpowiadają za to, co ono jako byt może, zarazem wymuszają na nim wybór spośród ontycznych możliwości, które w ten sposób się przed nim otwierają. Dlatego *Dasein*, będąc wytyczaniem wielu dróg, musi zarazem jakąś drogę podjąć. Nic nie zmieniłaby tutaj sugestia, że przecież jestestwo może wstrzymać się od wyboru jakiejkolwiek z możliwości i stanąć w miejscu, ponieważ stanowi to również pewną możliwość, która musi być otwarta przez projekt, żeby mogła dołączyć do grona ontycznych możliwości *Dasein*. Wybór, przed którym staje tu jestestwo jest mu z góry narzucony i nie może ono przed nim uciec, stanowi on bowiem warunek dynamiki sensu.

Pytanie o nie-ważność projektu nie może na tych ustaleniach poprzestać, konieczna jest dalsza analiza otwierającej się dopiero w tym miejscu problematyki wyboru. Jak powie Heidegger, „powyższa nie-ważność charakteryzuje bycie jestestwa wolnym ku swym egzystencyjnym możliwościom. Wolność *jest* jednak tylko w wyborze jednej z nich, tzn. w sprostaniu temu, że nie wybraliśmy innych i że wybrać ich nie możemy" (BiC, 359; SuZ, 285). Choć fragment ten nie wprowadza jeszcze ontologicznej struktury wolności, która będzie tematem następnej części tego paragrafu, to serwuje jej specyficzne określenie, znacząco wykraczające poza utożsamienie jej z wyborem jednej z kilku alternatyw i rzuca jednocześnie nowe światło na rozważaną tu problematykę nie-ważności projektu. Ontologiczny projekt daje jestestwu wybór. Wyznacza bowiem, co ono może, a czego nie. Jednocześnie jestestwo musi coś wybrać, musi odnieść się w jakiś sposób do swojego świata i samego siebie. Nie oznacza to konieczności sięgnięcia ręką po śrubkę o średnicy 4 mm zamiast 6 mm czy też po widelec zamiast łyżki. Każde odniesienie do określonego bytu, choćby pomyślenie o nim, jest już podążaniem drogami możliwości, które otworzył projekt. Wybór nie jest tu synonimem świadomego i starannego namysłu różnych „za i przeciw", ale podążania pewną ścieżką ku temu, co napotykane w świecie. Taki wybór wymusza zmianę w strukturze zrozumiałości. Projekt oświetla wtedy nowe możliwości, jedne pozostawiając otwartymi, a inne zamykając.

Niesie to ze sobą kilka konsekwencji dla pojmowania nieważności projektu. Konieczność wyrzekania się pewnych możliwości, czyli zamknięcia dróg do bytu (i bycia), które implikuje wybór ontycznie pojmowanej możliwości, wskazuje przede wszystkim na to, że jestestwo zawsze sprzeciwia się samemu sobie, bowiem nie może ono nigdy spełnić tego, kim jest. Paradoksalnie, musi się wyrzec siebie, by móc być tym, kim się stało. Dlatego właśnie wolność zostaje przez Heideggera oddana jako wybór, który oznacza sprostanie wyrzeczeniu się możliwości. Jestestwo jako nie-ważne musi pogodzić się z tym, że nie jest kimś innym i – co więcej – że samo istotowo jest tą niemożnością bycia kimś innym, ponieważ właśnie na rezygnacji z określonych możliwości opiera się to, kim się ono stało. I wreszcie na koniec trzeba zaznaczyć, że nie-ważność projektu wyraża to, że jestestwo w pełni nigdy nie udźwignie własnej podstawy jako otwartości bycia, ponieważ poza otwartością na własne możliwości zawsze z konieczności jest też zamknięciem na nie. Nie tylko zrozumiałość projektu nie jest w stanie wyczerpać posłania bycia, które wypływa w źródłowym „tu oto", ale sama ta zrozumiałość, by móc się dopełniać i rozszerzać, musi się kurczyć. Odmawia się ona samej sobie, by móc otwierać się na posłanie bycia. Otwartość na bycie nieustannie pulsuje, stając się w ten sposób sercem *Dasein*, które wydaje bycie na świat i zarazem odcina jego dopływ do świata.

Możemy teraz wrócić do kwestii podstawy, by ustawić we właściwym stosunku nieważność rzucenia i projektu. W tym celu zostanie przywołany obszerny fragment z *Bycia i czasu*, w którym Heidegger, posługując się określeniami, które wydają się w pierwszej chwili sprzeczne ze sobą, pokazuje, co to oznacza, że jestestwo jest podstawą nie-ważności własnego bycia:

> Będąc-podstawą, tzn. egzystując jako rzucone, jestestwo ciągle pozostaje w tyle za swymi możliwościami. Nigdy nie egzystuje ono *przed* swą podstawą, lecz zawsze *jako ta podstawa* i *z niej*. Bycie podstawą oznacza zatem, że najbardziej własnym byciem *nigdy* nie włada się od podstawy. Owo *Nie* należy do egzystencjalnego sensu rzucenia. Będąc-podstawą, samo to Nie *jest* nie-ważnością samego siebie. Nie-ważność w żadnym razie nie oznacza nieobecności, nieistnienia (*Nichtbestehen*), lecz Nie, które konstytuuje to *bycie* jestestwa, jego rzucenie. Charakter Nie (*Nichtcharakter*) owego Nie określa się egzystencjalnie: będąc *Sobą*, jestestwo jest rzuconym bytem jako Sobą. *Nie przez* siebie samo, lecz *ku* sobie samemu *zwolnionym* z podstawy, aby być *jako ona*. Jestestwo o tyle nie jest samo podstawą swego bycia, że ta wypływa dopiero z własnego projektu, jednak jako bycie Sobą jest *byciem* podstawy. Ta zaś jest zawsze tylko podstawą bytu, którego bycie ma przejąć bycie podstawą.
>
> Jestestwo jest swą podstawą egzystując, tzn. tak, że rozumie ono siebie na podstawie możliwości, a rozumiejąc się w ten sposób, jest bytem rzuconym (BiC, 358; SuZ, 284–285)[697].

[697] Przekład nieznacznie zmieniony.

Passus ten stanowi istotę Heideggerowskiego rozumienia jestestwa jako podstawy nie-ważności własnego bycia. Jego przewodnia myśl staje się zrozumiała dopiero po przyswojeniu nie-ważności rzucenia i projektu. Co najbardziej rzuca się tu w oczy, to przyznanie wprost z jednej strony, że *Dasein* jest swoją podstawą, z drugiej zaś, że nią nie jest. Przypomnijmy, że właśnie do takiego wniosku doprowadziła nas analiza bycia-podstawą nie-ważności samego rzucenia i że konkluzja nie wydawała się wtedy możliwa do przyjęcia. Teraz Heidegger pisze to bezpośrednio, co stawia jego czytelników pod ścianą. Zanim zdecydujemy się odrzucić jego słowa, spróbujmy się im dokładnie przyjrzeć, uwzględniając rezultaty wcześniejszych analiz.

Rzucenie w bycie stawia jestestwo przed tym, że ono już jest i musi się z tym w jakiś sposób zmierzyć. Oznacza to, że samo udzielenie *Dasein* bycia dzieje się jakby poza nim, nie pozostawiając mu w tej kwestii żadnego wyboru. Bycie jako podstawa wyzwala w pewnym sensie jestestwo z siebie, posyłając je zarazem ku jego własnemu byciu. Otrzymuje ono bycie, które istotowo jest jego własnymi możliwościami i dopiero tutaj zostaje postawione przed zadaniem przyswajania go. Dotarcie do tego miejsca domaga się już zaangażowania struktury projektu, która to zadanie ma wypełniać. Chociaż jestestwo nie położyło podstawy własnego bycia, musi się nią stać, a robi to poprzez projekt, który ją przyswaja. Musimy tu wspomnieć rozważania § 5 niniejszej pracy, w którym omówiona została zależność jestestwa od otwartości bycia oraz wymuszone przez posłanie bycia podejmowanie tego bycia przez otwarcie *Dasein* na bycie. Otwartość na bycie staje się w ten sposób otwartością bycia, już zaprojektowaną i ujawniającą byt. W ten sposób *Dasein* staje się podstawą wszelkiego bytu, choć nie może stać się jej panem[698]. Na gruncie jego bycia przyswajane jest bycie w ogóle i ujawnia się każdy byt, w tym jego własny. W ten sposób zrozumiałość, którą ono projektuje, egzystuje *jako* podstawa wszelkiego bycia, ale zarazem egzystuje z niej, ponieważ z niej czerpie możliwości i na niej się opiera. Oznacza to, że jestestwo jest w pełni na tę podstawę zdane i że zarazem musi być jako podstawa, innymi słowy, że „jest w owo bycie podstawą rzucone"[699]. Ponieważ jednak projekt jako przyswajanie podstawy samego siebie nigdy nie jest w stanie przejąć jej całkowicie, staje się podstawą nie-ważności własnego bycia, czyli podstawą bycia, które nie jest w stanie przejąć pełnej otwartości bycia i które musi w jakimś stopniu z niej zrezygnować. Dynamika otwierania świata nie może wyczerpać pełni posłania otwartości bycia, a zarazem samo dążenie do tej otwartości wymusza na niej zamknięcie niektórych dróg do bytu, by możliwe było dopełnienie zrozumiałości o kolejne. W ten sposób jestestwo staje się też podstawą „*nie-bycia* podstawą

[698] C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 142.
[699] A. Rosales, *Transzednenz…*, *op. cit.*, s. 184.

innych wyborów”[700], czyli podstawą nie-bycia kimś innym, co pozwala dostrzec w wolności nie tylko wybór jednej z wielu możliwości, ale konieczność sprostania temu, że nie zostały wybrane inne, czyli temu, że jestestwo, dokonując pewnego wyboru, nie stało się kimś innym.

Po omówieniu nie-ważności projektu i rzucenia można postawić pytanie o to, w jakim miejscu daje o sobie znać charakter Nie w trzecim fenomenie współkonstytuującym troskę, w upadaniu. Heidegger mówi o tym zaskakująco niewiele, jednak wydaje się, że to, co do tej pory zostało już powiedziane o problematyce nie-ważności i niewłaściwości wystarczy, by zrekonstruować główną ideę, która zawiera się w słowach autora *Bycia i czasu*. „W strukturze rzucenia jak i strukturze projektu – czytamy – tkwi z istoty nie-ważność. Jest ona podstawą możliwości nie-ważności *nie*właściwego jestestwa w upadaniu, którym ono zawsze już faktycznie jest” (BiC, 359; SuZ, 285). Przynależny do upadania charakter Nie Heidegger odnajduje w „nie” wybrzmiewającym w „nie-właściwości”. Jednocześnie daje on tu wyraźnie do zrozumienia, że nie-ważność upadania płynie z nie-ważności projektu i rzucenia. Innymi słowy, *nie*właściwość wyrasta z jednej strony z *nie*możności bycia tym, co najbardziej własne, z drugiej zaś z *nie*możności jego całkowitego przejęcia. Taka *nie*właściwość wskazuje na to, że chodzi o właściwość, którą niejako zainfekowało Nie. Zwróćmy uwagę na to, że do tej pory egzystencjalnie rozumianą niewłaściwość opisywaliśmy przez pryzmat niemożności nadążenia za otwartością bycia i niemożności jej pełnej realizacji. Określenia te nie wyczerpują jeszcze formuły upadania, ale raczej pozwalają ją dopiero odsłonić. Niewłaściwość jest przede wszystkim zasłonięciem (znamionującego rzucenie i projekt) Nie, które pozwala ten charakter zbagatelizować. Dzięki temu świat, poprzez który jestestwo przyswaja otwartość, przedstawia się jako ostateczne źródło zrozumiałości, które zapewnia mu podstawę jego bycia, ale skutkiem tego zasłania pełnię otwartości. W ten sposób byt z wnętrza świata staje się podporą dla tego, kim staje się *Dasein* i ostatecznym wyznacznikiem dla jego projektów. Jestestwo oddaje się światu i napotykanemu w nim bytowi i staje się nie-własne, nie-będące sobą, a upadanie okazuje się byciem przy wewnątrzświatowym bycie jako nie-ważną podstawą rozumienia siebie.

Po omówieniu egzystencjalnej struktury winy, która istotowo ciąży na byciu *Dasein* można się dokładniej przyjrzeć twierdzeniu Heideggera, według którego sumienie daje jestestwu do zrozumienia jego winę. Niemiecki fenomenolog pisze o *Dasein*, że „nieswojość przywodzi ten byt przed jego niezamaskowaną nie-ważność, która charakteryzuje możliwość jego najbardziej własnej możności bycia” (BiC, 361; SuZ, 287). Wspominaliśmy już, że

[700] D.O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept…*, *op. cit.*, s. 319.

sumienie, „pokazując" jestestwu, że jest ono winne, nie wprowadza w zasadzie żadnego nowego elementu w porównaniu z tym, co ujawnia trwoga. Dlaczego jednak nieswojość, odsłaniana przez trwogę, ma równocześnie odsłaniać winę jestestwa jako podstawę jego nie-ważności? Odpowiedź na to pytanie może się wspomóc innym pytaniem: czy opis winy *Dasein* różni się zasadniczo od opisu *Dasein* stojącego w obliczu kresu? Na pytanie to należy odpowiedzieć przecząco, bowiem właśnie w obliczu kresu jestestwo ujawnia się jako winne, czyli radykalnie nie-ważne. Sumienie pokazuje, że jestestwo, choć od swojego kresu zawsze się niejako odbija, powinno do niego powracać. Jest to możliwe dzięki temu, że dokonuje się w nim specyficzna kwalifikacja zetknięcia z kresem. Jestestwo staje w obliczu tego, że nie jest w stanie przejąć w pełni własnej otwartości, w którą samo siebie nie rzuciło. Ujawnia się jako fundamentalnie zadłużone wobec otwartości, którą ma przyswajać i zarazem jako radykalnie winne niemożności jej pełnego przyswojenia i wynikającego z tego jej przymykania. Ta wina jest istotowa i *Dasein* nie jest nią obarczane w wyniku jakichś zaniechań czy niedociągnięć, ale jako ono samo, w głębi własnego bycia. Tego zawinienia nie można traktować jako czegoś złego. W wykładzie z przełomu 1928/29 r. Heidegger zaznacza, że gdy umykamy przed nie-ważnością i zamykamy na nią oczy „pozbawiamy się możliwości, by czegoś od siebie wymagać. [Tymczasem – M.W.] jednostka jest zawsze tylko tym, czego od siebie wymaga i może wymagać" (GA 27, 336). Nie-ważność *Dasein* jako jego istotowe zawinienie wobec siebie i bycia stanowi rdzeń dynamiki konstytucji sensu. Pozbawione winy, jak i możliwości jej „zobaczenia", *Dasein* nie podejmowałoby się nigdy ponownego przyswojenia otwartości, ponieważ nie mogłoby „wiedzieć", że nie spełniło swojego zadania. Jako obciążone winą, jestestwo „wie", że powinno dążyć do jak najpełniejszego podejmowania przesłania bycia, ponieważ to z niego wypływa jego Siebie i tylko owo podejmowanie pozwala mu być Sobą. Wina nie demotywuje, ale stawia przed *Dasein* nieustanne wymaganie, które daje mu siłę do tego, by nie ustawać w dążeniu ku otwartości bycia.

Podsumowując ten etap rozważań, uzasadnione wydaje się wyciągnięcie wniosku, że wina rozciąga się pomiędzy najbardziej własną możliwością jestestwa a jego niewłaściwością[701]. Sumienie pokazuje przecież rozstrój, szczelinę, którą jest samo *Dasein* i której nie może ono usunąć, ale którą *winno* próbować wyeliminować. Nawet najbardziej właściwe bycie jestestwa nie jest jednak w stanie tego osiągnąć. Paradoksalnie, im bardziej właściwie egzystuje *Dasein*, tym szersza wydaje mu się szczelina i tym trudniejsze zadanie widzi przed sobą. Ujawniona w sumieniu wina ukazuje się tym samym jako znamię nie tylko

[701] Zob. B. Dembiński, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990, s. 89, gdzie autor określa winę jako rozstęp między właściwą i niewłaściwą egzystencją.

niemocy, ale również wyzwania, które stoi przed jestestwem. Do tej pory zbyt mały nacisk kładliśmy jednak na podstawę. Choć zostało pokazane, że jestestwo jako winne jest podstawą niemożności bycia własną podstawą i niemożności jej pełnego przejęcia, a w konsekwencji podstawą niemożności wybrania wszystkich możliwości, którymi samo się stało, czyli podstawą niemożności bycia kimś innym, to sama podstawa domaga się pozytywnego opracowania. Potrzebne jest omówienie samego wymagania, przed którym zew sumienia stawia jestestwo, z innej strony niż tylko jako wezwanie do rezygnacji z tego, co napotykane w świecie. Bycie, jak pamiętamy, jest zawsze byciem bytu i przekraczanie tego ostatniego, mające na celu dalsze otwieranie bycia, nie ma przekreślać bytu i odrywać od niego *Dasein*. Wina pokazuje przede wszystkim zobowiązanie wobec bycia, ale to zobowiązanie jest zrozumiałe tylko wtedy, gdy pociąga za sobą również zobowiązanie wobec bytu, w odniesieniu do którego bycie jest stale przyswajane. Ujmowane jako podstawa, jestestwo ma też inną od nie-ważności stronę, która jest konsekwencją owego charakteru Nie. By ująć w pełni określający *Dasein* charakter bycia-podstawą, konieczna jest analiza tej drugiej strony. Osiągnięcie tego celu wymaga od niniejszych rozważań tymczasowego pozostawienia kwestii winy *Dasein* i zajęcia się zagadnieniem jego wolności. Nie oznacza to porzucenia badanych tu zagadnień, ale takie ich poszerzenie, które umożliwi pełne ujęcie bycia jestestwa jako obarczonego nieusuwalną winą.

B. Podstawa i wolność

Na kartach *Bycia i czasu* zaskakująco niewiele razy pojawia się pojęcie wolności. Widać wyraźnie, że nie zostało ono jeszcze opracowane transcendentalnie, choć grunt pod taką analizę został już przygotowany. Mimo przesunięcia akcentu, które pozwala określić wolność jako wybór jednej możliwości, który ma zarazem oznaczać sprostanie temu wyborowi, samo pojęcie wolności wydaje się raczej tradycyjne. Jestestwo dysponuje możliwościami, spośród których musi wybrać. Ten wybór determinuje to, kim się ono stanie, co jest pokłosiem przede wszystkim brzemienia możliwości, z których zrezygnowało. Jednak zagadnienie wolności pojawia się w *Byciu i czasie* jeszcze w innym miejscu, w którym Heidegger mówi o relacji ludzkiej wolności i odkrywania bytu wewnątrzświatowego. „To, że taki byt jest odkrywany z własnym «tu oto» egzystencji – pisze niemiecki filozof – nie zależy od upodobania jestestwa. Rzeczą jego wolności, choć zawsze w granicach jego rzucenia, jest tylko, *co* ono aktualnie odkrywa i otwiera, w *jakim* kierunku, *jak dalece* i *w jaki sposób*" (BiC, 460; SuZ, 366)[702]. W

[702] Przekład nieznacznie zmieniony.

tym wypadku trudno jest już mówić o wolności wyboru jednej z możliwości, choć na pewno jest ona w jakiś sposób powiązana z wpływem, jaki ma jestestwo na odkrywanie bytu i otwieranie bycia. Nie jest to jednak kwestia świadomego i rozważnego wyboru. Wydaje się, że możliwe jest określenie tej wolności jako zależnej od wyboru dotyczącego właściwego czy niewłaściwego egzystowania. W zależności od strony, po której opowie się *Dasein*, może ono mieć wpływ na to co i jak ono odkrywa i otwiera. Z tą interpretacją dobrze koresponduje też określenie jestestwa, które podaje Heidegger przy okazji omawiania problematyki projektu i możliwości. Niemiecki filozof pisze tam, że „jestestwo jest możliwością bycia wolnym *ku* najbardziej własnej możności bycia" (BiC, 185; SuZ; 144). Zdań tych nie należy interpretować tak, jakby chodziło o odrzucenie pojęcia wolności rozumianej jako możliwość wyboru między różnymi opcjami. Ta ostatnia jest jednak wtórna wobec tego, jak jest samo *Dasein* i w jaki sposób przyswoiło ono otwartość bycia. Wybór egzystencyjnej właściwości lub niewłaściwości nie ma charakteru teoretycznej deklaracji i skrywa się za każdym ontycznym wyborem. Kluczem do jego odpowiedniego zrozumienia jest dostrzeżenie, że nie może on zostać sprowadzony do wyboru pomiędzy dwiema bytowo określonymi rzeczami, ale ująć go należy raczej jako otwarcie lub przymknięcie wolności rozumienia bycia. Ta ostatnia wolność byłaby już samym przyswajaniem bycia i odkrywaniem bytu. Jej zasięg bezwzględnie wyznaczałoby rzucenie, a samo *Dasein* mogłoby decydować tylko o tym, na ile to rzucenie będzie przyswojone (wybór między właściwością a niewłaściwością), co miałoby swoje bezpośrednie odzwierciedlenie w kręgu możliwości, przed jakimi jestestwo zostaje postawione i spośród których może wybierać (wybór między ontycznie określonymi rzeczami).

Powyższe rozumowanie ma charakter rekonstrukcji opartej na niewielkich fragmentach poświęconych wolności, które Heidegger umieszcza w swoim *opus magnum* oraz na znajomości nieznacznie późniejszych tekstów. Niecałe dwa lata po ukazaniu się *Bycia i czasu* problematyka wolności zaczyna odgrywać w myśli niemieckiego fenomenologa pierwszorzędną rolę. Nie jest to radykalna zmiana kierunku namysłu, ale wysunięcie fenomenów do tej pory skrytych na pierwszy plan. Wcześniejsze wyniki zostają postawione w nowym świetle, nie są przekreślane, ale raczej dopełniane. Podobny charakter będą miały poniższe rozważania, które zasadniczo będą się opierać na tekstach napisanych po opublikowaniu *Bycia i czasu*, co da możliwość rozwinięcia dotychczasowych ustaleń w sposób, którego próżno szukać w tekście z 1927 r.

Widzieliśmy już, że problematyka świata sięga poza pojmowanie świata jako świata otoczenia, do którego w znacznym stopniu ograniczona jest perspektywa *Bycia i czasu*[703]. Dzięki poszerzeniu zakresu pytania o świat w nowym świetle postawione jest też „ze względu na", stanowiące – jako bycie samego *Dasein* – rdzeń światowości. Przytoczyliśmy już wcześniej fragment wykładu z 1928 r., zgodnie z którym „«ze względu na» (*Umwillen*) jest istotowo tylko tam możliwe, gdzie jest chcenie (*Willen*)" (GA 26, 238). Wtedy podkreśliliśmy, że Heideggerowi nie chodzi o żaden egoizm, który świadczyłby o tym, że sens całej rzeczywistości jest podporządkowany jestestwu i przez nie wzięty we władanie, ale że wyrażana jest w ten sposób raczej sobość czy egoiczność, pojmowana jako związanie bycia z moim *Dasein*. Ponieważ cel tych analiz był inny od celu obecnych, interpretacja pominęła liczne konsekwencje, które niesie ze sobą ustawienie chcenia w centrum struktury świata. Teraz możemy powiedzieć, że w efekcie takiego zabiegu na pierwszy plan wysuwa się pojęcie wolności. Chcieć czegoś może przecież tylko istota, która jest wolna. Nikt nie mógłby czegoś chcieć, gdyby nie mógł tego nie mieć lub gdyby nie mógł mieć czegoś innego. Innymi słowy, warunkiem chcenia jest możliwość (pojmowana ontologicznie) wystąpienia czegoś innego od tego, na co nakierowane jest chcenie. Wydaje się, że podobnym tokiem rozumowania podąża Heidegger, który bezpośrednio po przytoczonym na początku tego akapitu zdaniu wprowadza pojęcie wolności, a kawałek dalej konkluduje: „tylko tam, gdzie wolność, tam «ze względu na» i tylko tam świat. Krótko mówiąc: transcendencja *Dasein* i wolność są tożsame (*identisch*)!" (GA 26, 238). Przejście do problematyki transcendencji i świata wydaje się całkowicie zrozumiałe, jeśli za warunek możliwości „ze względu na" zostaje uznana wolność[704]. Transcendencja przekracza przecież byt i wychodzi ku światu, który projektuje poprzez związanie bycia z Siebie jestestwa, czyli poprzez ustanowienie *Dasein* jako ostatecznego „ze względu na" zrozumiałości bycia. Ta transcendencja zostaje teraz utożsamiona z wolnością, która ujawnia się jako warunek owego „ze względu na". Zostaje tu przekroczone ontyczne pojęcie wolności. Jej znaczenie nie sprowadza się już do wybierania między przynajmniej dwiema różnymi możliwościami. Jak powie Heidegger, „nie można tu domniemywać egzystencyjno-ontycznego aktu, lecz znowu metafizyczną istotę, wewnętrzną możliwość chcenia: *wolność*" (GA 26, 246).

Zinterpretowanie transcendencji jako wolności niesie jednak ze sobą pewne komplikacje, które mogą postawić to zestawienie pod znakiem zapytania. Jednym z podstawowych zadań transcendencji jest przecież nie tyle uwolnienie, co takie otwarcie na bycie, które prowadzi do

[703] Zob. § 7 B.
[704] Heidegger powie nawet, że „wolność sama jest źródłem «ze względu na»" (GA 26, 247).

powiązania z bytem – tym jest przecież projektowany poprzez transcendowanie *Dasein* świat: związaniem (*Bindung*) jestestwa z bytem, który dzięki temu może się ujawnić. Sugeruje to raczej utratę wolności niż jej „zdobycie". Heidegger w pełni zdaje sobie sprawę z tych konsekwencji i wcale nie odżegnuje się od wcześniejszych słów, ale nawet pisze wprost, że tylko „wolność może być źródłem wiązania" (GA 26, 25). Czy niemiecki fenomenolog nie dokonuje tu całkowitej zmiany znaczenia tego, co rozumiemy przez wolność? Czy nie powinna ona być rozumiana jako zerwanie więzów, a nie ich narzucenie? Pamiętajmy jednak, że nie rozmawiamy tutaj o ontycznie rozumianej wolności wyboru, a o jej warunku możliwości. Ontycznie pojmowana wolność musi mieć zagwarantowane przynajmniej dwie możliwości, by mówienie o jakimś chceniu czy wyborze miało sens. Ontologicznie ujmowana wolność jako warunek ontycznej musi zatem zagwarantować te możliwości, spośród których *Dasein* będzie mogło później wybrać. Możliwość jako wstępne wyznaczanie dróg do bytu to otwieranie pola wyboru, ale zarazem też wiązanie jestestwa z określonymi bytami. Transcendencja może być zrozumiana jako wolność właśnie dlatego, że wytycza drogi do bytu, przez co jestestwo może mieć wybór.

Powyższe ustalenia pokazują, że problematyka wolności jest ściśle powiązana z pytaniem o świat. Spójrzmy na nieco dłuższy ustęp, w którym Heidegger przybliża naturę tego powiązania:

> […] świat, pierwotnie scharakteryzowany przez „ze względu na", jest źródłową całością tego, co *Dasein* daje sobie do zrozumienia jako wolne. Wolność daje sobie do zrozumienia, jest prarozumieniem (*Urverstehen*), tzn. praprojektem (*Urentwurf*) tego, co ona sama umożliwia. W projekcie „ze względu na co" jako takim daje sobie *Dasein* źródłowe *wiązanie*. Wolność czyni *Dasein* w podstawie jego istoty wiążącym wobec niego samego, dokładniej: daje mu samemu możliwość wiązania. Całość leżącego w „ze względu na" wiązania jest światem (GA 26, 247).

Niemiecki filozof odsłania tutaj samą istotę wolności. Jej zadaniem jest wiążące wprowadzenie jestestwa w całość zrozumiałości bycia. Jako transcendencja, jest ona pierwotnym rozumieniem, które sprawia, że *Dasein* zostaje powiązane z tym, co napotykane wewnątrz świata, a w ten sposób również ze sobą. Jestestwo wiąże się z samym sobą poprzez świat, ponieważ tylko w ten sposób może zrozumieć siebie. Heidegger widzi w tym ruchu sedno wolności, która tym samym nie ma nic wspólnego z dowolnością. Z jednej strony stawia ona jestestwo przed możliwością wyboru pomiędzy tym, co zrozumiało, z drugiej zaś nakłada na nie zobowiązanie wobec tego, co w ten sposób zrozumiane. Przyswojenie bycia nie pozostaje bowiem bez konsekwencji, ale narzuca na jestestwo określone możliwości odnoszenia się do bytu i zmusza je do zmierzenia się z własnymi wyborami. W ten sposób zaprojektowany i

otwarty w wolnym projekcie sens stanowi przestrzeń wyboru jak i ontologicznie pojmowanego zobowiązania jestestwa.

Dzięki istotowej zależności od wolności świat staje się przestrzenią, w której jestestwo styka się z wyborem. Heidegger określa tę sferę jako „możliwą przestrzeń gry (*Spielraum*) wyboru" (GA 26, 248)[705]. Omawiając fenomeny świata i transcendencji[706], zwróciliśmy uwagę na to, że Heidegger mówi niekiedy o świecie jako o grze, w którą gra transcendencja. Pojmowany w ten sposób, zapewnia on jestestwu przestrzeń, w której rozgrywa się wybór. Świat nie zostaje jednak w ten sposób utożsamiony ze sferą dowolności i arbitralności, ale wręcz przeciwnie, staje się ramami, które ontologicznie wyznaczają granice wyboru i obowiązku. Jak powie Heidegger w eseju *O istocie podstawy*, „*jedynie wolność może pozwolić światu władać nad Dasein i światowić*" (OIP, 56–57; GA 9, 164)[707]. Wolność nie uwalnia jestestwa od świata, ale właśnie dopuszcza władzę tego ostatniego, czyli wydaje jestestwo na rządy świata. Byt wewnątrzświatowy ujawnia się w świecie jako znaczący, czyli jako wiążący. Dlatego *Dasein* nie tylko zmuszone jest do wyboru spośród tego, przed czym zostaje postawione, ale również do mierzenia się z konsekwencjami swoich wyborów, które są wynikiem wiązań stanowiących strukturę świata. Dzieje się tak dlatego, że na poziomie ontologicznym zapadły już rozstrzygnięcia, które uczyniły możliwymi wybory dokonywane przez faktyczną jednostkę. Gra transcendencji zapewnia jestestwu możliwość wyboru oraz wyznacza mu granice.

Omawiając fenomen wolności, Heidegger wiąże go z jednym z najbardziej zagadkowych pojęć, które goszczą na kartach jego tekstów, z pojęciem Siebie czy sobości. Choć wydaje się, że znaczenie obu tych terminów jest intuicyjne, nastręczają one niemałych problemów fenomenologicznej eksplikacji, która rezygnuje z rozumienia podmiotu jako bytu tożsamego ze sobą i stanowiącego nieruchomą podstawę wszelkich konstrukcji sensu. Heidegger utrzymuje, że „sobość jest jego [*Dasein* – M.W.] wolnością, a ta jest tożsama z egoicznością, na gruncie której *Dasein* może dopiero być egoistyczne albo altruistyczne" (GA 26, 240). Egoiczność, na co zwracaliśmy już uwagę, można określić jako fenomenologiczną zasadę odnoszenia się do własnego bycia, co pozwala ją postawić obok struktury, którą znamy też pod nazwą troski. Bycie musi zostać przyswojone przez jestestwo, któremu chodzi o jego własne bycie, ponieważ bez tego przyswojenia nie mogłoby ono „być". Dlatego właśnie Heidegger mówi, że to

[705] Niemieckie *Spielraum* oznacza słownikowo „swobodę działania" czy „miejsce zabaw", ale dosłownie może być tłumaczona jako przestrzeń gry (*Spiel* – „gra", *Raum* – „przestrzeń").
[706] Zob. § 8 B oraz § 9 B.
[707] Przekład zmieniony.

charakter „ze względu na" „zapewnia wewnętrzną możliwość tego, że ów byt [*Dasein* – M.W] może być nim samym, tzn., że do jego bycia należy *sobość*" (GA 26, 243). Ostatecznym „ze względu na" struktury świata, czyli zrozumiałości wszelkiego bycia jest bycie jestestwa. Wszystko jest rozumiane *ze względu na* nie i to właśnie w tym charakterze wyraża się bycie Sobą *Dasein*.

Nie jest jednak do końca jasne, dlaczego opisywany tu mechanizm ma być tak blisko związany z tym, co jest określane jako Siebie jestestwa. Czy Heidegger nie jest arbitralny przy wyborze tego terminu? Co ma wspólnego bycie Sobą z przyswajaniem bycia *ze względu na* samo jestestwo? Czym jest owo Siebie, o którym mówi niemiecki myśliciel? Niczego nie zmieniają jego słowa, zgodnie z którymi „być w sposób pewnego Siebie oznacza: być w byciu istotowo (*grundwesentlich*) ku samemu sobie" (GA 26, 243–244). Przy nieżyczliwej interpretacji określenie to mogłoby zostać zakwalifikowane jako tautologia. Bycie na sposób Siebie zostaje tu przecież określone jako bycie ku sobie, co oznacza, że *Dasein* jest sobą, gdy jest ku sobie. Czy z tych określeń da się wyprowadzić jakieś konstruktywne wnioski dotyczące pojmowania sobości? Wbrew narzucającym się wykładniom, wydaje się, że Heidegger próbuje tutaj wyrazić bardzo konkretną myśl, która staje się tautologiczną pętlą tylko wtedy, jeśli potraktujemy Siebie jako trwałą, ontycznie rozumianą podstawę, która funduje tożsamość ludzkiego bytu. Kluczowe jest przecież to, że mówimy tutaj o byciu Sobą. Siebie jest pewnym sposobem bycia jestestwa, z którego może ono chcieć zrezygnować, ale którego nie zniszczy, dopóki będzie egzystować. Siebie oznacza to, co jest mi najbardziej własne. Pole rozumienia Siebie to pole rozumienia mojego najbardziej własnego bycia. Gdy o nim zapominam, nadal jestem sobą, choć w konsekwencji tego zapomnienia nie wiem, kim jestem. Dlatego pisze Heidegger o jestestwie: „tylko dlatego, że ów byt zgodnie ze swoją metafizyczną istotą jest określony przez sobość, może on zawsze jako faktyczny wybierać wyraźnie samego siebie jako Siebie – w tym «mogę» leży jednak: on może się również wyboru zrzekać" (GA 26, 244). Wybierać siebie jako Siebie to wybierać bycie ku swojemu najbardziej własnemu byciu, to zmierzać ku temu, kim jestem, czyli ku otwartości bycia. Zrzekać się wyboru Siebie to być sobą tak, by nie podejmować zadania, przed którym stawia mnie moje bycie. Siebie jako sposób bycia opiera się strukturalnie na fenomenie, który charakteryzowaliśmy jako zawszemojość. Ponieważ jestestwo jest zawsze moje, zawsze moja jest również sobość jako bycie ku Sobie, czyli ku najbardziej własnemu byciu. Nawet gdy jestestwo ucieka przed Sobą, a jego sobość jest zapomniana, nie zmienia się nic w kwestii tego, że nadal jest ona jego własną sobością. Oznacza to, że jest ono Sobą w sposób niebycia Sobą czy – jak mówi Heidegger w *Byciu i czasie* – w sposób Siebie-Się.

Otwarte pozostaje jeszcze pytanie, dlaczego Heidegger określa sobość przez wolność. Wydaje się, że kluczowy dla znalezienia właściwej odpowiedzi jest charakter „ze względu na", który sam jest możliwy tylko na gruncie wolności. Ustaliliśmy przecież, że jestestwo staje się sobą wtedy, gdy przyswaja otwartość bycia, czyli gdy wszystko rozumie *ze względu na* samo siebie. Wolność jako transcendencja wiąże z jestestwem wszystko, co rozumiane i w ten sposób wyznacza obszar jego możliwości. Sobość nie funkcjonuje w filozofii Heideggera jako biegun stojący po prostu w opozycji do bieguna świata. Jestestwo zostaje poprzez medium świata związane z innym bytem, ale w rezultacie tego, również z samym sobą. Dzięki temu może ono rozumieć siebie i być sobą. *Dasein* jako sobość organizuje świat, wyznacza oś ruchu zrozumiałości. Nie jest to ani obecny punkt, ani trwała płaszczyzna, ale raczej „miejsce", w którym udzieliło się bycie. Sobość jako ruch ku Sobie jest ciągłym wracaniem jestestwa do jego własnego źródła, które następnie jest przyswajane. Jestestwo jest sobą, gdy przyswaja otwartość bycia. Wybór Siebie, który jest najbardziej pierwotnym wyborem, przed którym stoi jestestwo, współkonstytuuje każdy inny wybór. Pokazaliśmy to już na samym początku rozważań tej sekcji, gdy analizowane były fragmenty poruszające problematykę wolności w *Byciu i czasie*. Sobość jako wolność staje się wyborem, ale wyborem Siebie, które może być właściwie lub niewłaściwie realizowane. To przekraczanie bytu i zastanej zrozumiałości, które otwiera świat na bycie i pozwala jednostce być tym, kim ona jest. W ten sposób wolność zwraca się w stronę świata. „Wybierając siebie jestestwo wybiera właściwie właśnie swoje współbycie z innymi i swoje bycie przy bycie niebędącym *Dasein*" (GA 26, 245). Istota sobości jako wolności to przyswojenie otwartości bycia jako mojej własnej, przez co możliwe (i zarazem konieczne) staje się odnoszenie do innych, do bytów niebędących *Dasein* i do samego siebie. Sobość nigdy nie może zerwać więzów ze światem, w którym żyje, ponieważ skutkowałoby to końcem jej egzystencji. Tylko wolna sobość zapewnia przestrzeń możliwości, czyli przestrzeń bycia dla tego, co jest. Jest ona tym momentem bycia *Dasein*, który pozwala bytowi być.

Charakter „pozwolić-być" (*Sein-lassen*) należy do tych, o których zwykle wspomina się w kontekście późniejszego namysłu Heideggera. Stanowi on jedną z osi tekstu *O istocie prawdy*, który uznawany jest powszechnie za świadectwo zwrotu, który dokonał się w myśli niemieckiego filozofa. Istota prawdy zostaje tam odnaleziona w wolności, której istotowym określnikiem staje się właśnie pozwolić-być[708]. Zwykle zapomina się jednak, że charakter ten został wypracowany już we wcześniejszych wykładach Heideggera i że pojawia się również w *Byciu i czasie*. To właśnie w swoim *opus magnum* niemiecki fenomenolog pisze: „«pozwalać

[708] „Istota prawdy odsłania się jako wolność, ta zaś jest ek-sistentnym, odkrywającym pozwalaniem-być bytowi" (OIPr, 78; GA 9, 192).

wiązać» (*Bewendenlassen*) rozumiemy egzystencjalnie jako pozwalać-«być»" (BiC, 445; SuZ, 354)[709]. W 1927 r. pozwolić-być odnosi się przede wszystkim do bytu poręcznego i dlatego jest ontologicznym określnikiem powiązania, które funduje strukturę świata otoczenia. Podkreśla to też Heidegger w swoim podręcznym egzemplarzu *Bycia i czasu*, umieszczając przy fragmencie łączącym pozwolić-być bezpośrednio z ujawnianiem bytu poręcznego notatkę o następującej treści: „pozwolić-Być (*Seyn-lassen*). Por. *O istocie prawdy*, gdzie pozwolić-być [dotyczy – M.W] zasadniczo i całkowicie *wszelkiego* bytu" (GA 2, 113)[710]. Poszerzenie zakresu pozwolić-być zachodzi jednak już przed ukazaniem się *O istocie prawdy*. Dokonuje się to wraz z przekroczeniem ograniczenia perspektywy pytania o świat do świata otoczenia.

W wykładzie z 1928 r. Heidegger pisze: „tylko dlatego, że w faktycznym intencjonalnym odnoszeniu się do wszelkiego rodzaju bytu, wcześniej [go – M.W.] przeskakując (*überschwingend*), na powrót przychodzimy z możliwości, możemy samemu temu bytowi pozwolić być tym, czym i jak on jest" (GA 26, 279). Ruch transcendencji wysuwa się tu na pierwszy plan, ale ponieważ owo przeskakiwanie (*Überschwingen*) Heidegger określa wcześniej jako wolność, czyniąc ją w ten sposób zasadą ruchu transcendencji, to właśnie ona zostaje ontologicznie określona jako ten aspekt dynamiki bycia *Dasein*, który pozwala bytowi być. Pozwolić-być nie oznacza ani stwarzania, ani wyróżnionej ludzkiej aktywności, którą dałoby się opisać jako zestaw metodycznie przeprowadzonych kroków, prowadzących do wcześniej oczekiwanego rezultatu (*scil.* określonego bytu). Użyte w oryginale słowo *lassen* oznacza „pozwalać", „dopuszczać", ale też „zostawiać". Chodzi tutaj raczej o wejście w taki stosunek względem bycia, który jemu samemu odda inicjatywę. W wykładzie z przełomu 1928/29 r. Heidegger określa analizowany tu charakter w następujący sposób:

> Owo pozwolić-być bytu nazwaliśmy wcześniej metafizyczną obojętnością, charakterystycznym wyzwoleniem (*Gelassenheit*), w którym byt w nim samym przychodzi do słowa. Owo wyzwolenie musi jednak wypływać z pewnego źródłowego działania (*Handeln*), ono nie jest niczym innym. Działanie jest jednak byciem wolnym. Żeby stała się możliwa właściwa zawiązywalność (*Verbindlichkeit*), która wychodzi z jawnego w sobie bytu i domaga się specyficznej rzeczowości, musi dziać się pewien ontologiczny projekt (transcendencja), tzn. pewne wolne działanie. Tylko tam, gdzie jest wolność, staje się możliwe wiązanie (*Bindung*) i konieczność (GA 27, 214).

W tym obszernym fragmencie pojawia się kolejne słowo, które trafi do słownika późnego Heideggera i zdobędzie nie mniejszą sławę niż „pozwolić-być": wyzwolenie. Zostaje tu ono zidentyfikowane jako pozwolić-być oraz jako metafizyczna obojętność. Ta obojętność nie

[709] Przekład zmodyfikowany.

[710] Notatka ta dotyczy fragmentu: „«Pozwalać wiązać» (*Bewendenlassen*) znaczy ontycznie: w obrębie faktycznego zatroskania pozwolić czemuś poręcznemu *być*" (przekład zmodyfikowany – BiC, 109; SuZ, 84).

oznacza niezaangażowania, ale raczej to, co określał już w ten sposób autor *Bycia i czasu* przy omawianiu położenia trwogi czy nudy. Zastana zrozumiałość staje się przezroczysta po to, by mogła się dopełnić. W ten sposób *Dasein* wycisza swoje oczekiwania wobec otwartości bycia i pozwala byciu wkroczyć w ramy swojej zrozumiałości. Źródłowe działanie to zatem transcendujący i wolny projekt, który otwiera zrozumiałość po to, by odkryć byt i w ten sposób związać go z *Dasein*. Pozwolić-być jest specyficznym „działaniem", które stoi niejako poza biernością i aktywnością. Aktywne jest ono o tyle, o ile usuwa przeszkody stojące na drodze otwartości bycia, ale zarazem jest bierne, ponieważ aktywność ta ma prowadzić do oddania głosu otwartości bycia, a w konsekwencji i bytowi. Jest to specyficzne „zawierzenie aktywności bycia"[711]. *Dasein* musi się wycofać, by móc przyjąć to, co oferuje bycie, musi zrobić krok do tyłu, by móc postąpić naprzód. Zarazem to zawierzenie wymusza włączenie przesłania bycia w zrozumiałość, którą jest *Dasein*. Znamienne jest, że Heidegger na barkach wolności kładzie właśnie wiązanie i konieczność, które idą w parze z właściwą zawiązywalnością. Pozwolić-być, ponieważ dopuszcza do głosu byt w jego byciu, wymusza na jestestwie uwzględnienie w swojej egzystencji samego tego bytu. *Dasein* nie może go zlekceważyć, ponieważ pozwoliło mu być i dlatego musi wziąć na siebie ciężar, który się z tym wiąże. Ten ciężar to ciężar odpowiedzialności. Ponieważ zwykle jestestwo próbuje jej uniknąć, przeważnie pozwalać-być staje się nie-pozwalać-być, które jest możliwe tylko na gruncie tego pierwszego. Jak pisze Heidegger, „tylko tam, gdzie takie pozwalać-być, tam zachodzi też możliwość nie-pozwalać-być (*Nichtseinlassen*)" (GA 29/30, 397). To drugie nie tylko czyha na „pozwolić-być", ale zawsze idzie z nim w parze, ponieważ jestestwo jako skończone nigdy nie jest w stanie niczemu pozwolić być całkowicie. Spotykamy się tu z opisywanym już w poprzedniej części zadaniem, przed którym jestestwo stoi, ale którego nie jest w stanie całkowicie wypełnić.

Do tej problematyki powrócimy w następnym paragrafie, a na zakończenie rozważań niniejszego powrócimy do problematyki podstawy, która do tej pory nie przebiła się jeszcze do głównego nurtu analizy. Nie oznacza to jednak jej nieobecności, ponieważ to właśnie badane do tego momentu charaktery wolności pozwolą teraz zrozumieć ją jako podstawę. „Wolność, utrzymując przed sobą «ze względu na», wydając je sobie i wiążąc się w nim, jest wolnością ku podstawie" (GA 26, 278). „Ze względu na" jest *podstawą* każdego przyswojenia bycia, bowiem oznacza wprowadzenie bycia do zrozumiałości jestestwa. Rodzą się w ten sposób możliwości, na *podstawie* których jestestwo może odnosić się do napotykanego w świecie bytu. Ten byt staje się zarazem *podstawą* dla tego, w jaki sposób rozumie się *Dasein* i dla wszelkich

[711] J.L. Nancy, *Heidegger's Originary Ethics*, trans. by D. Large, w: F. Raffoul, D. Pettigrew (ed.), *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 69.

jego działań. Wolność, która zapewnia tak różnorodne podstawy sama staje się „*źródłem czegoś takiego jak podstawa*" (GA 26, 276), „*podstawą podstawy*" (GA 26, 277)[712]. W eseju *O istocie podstawy* Heidegger wyodrębnia *explicite* trzy modi podstawy (OIP, 57–61; GA 9, 165–169): fundowanie (*Stiften*), branie podłoża (*Bodennehmen*) oraz uzasadnianie (*Begründen*). Moglibyśmy uznać, że dwa pierwsze omówiliśmy powyżej. Fundowanie polega na projektowaniu świata jako całości możliwości, które pozwalają odnieść się do bytu, czyli są podstawą tego odnoszenia się. Branie podłoża oznacza z kolei wzięcie bytu jako podłoża dla rozumienia jestestwa i dla jego działań. W ten sposób byt zostaje ustawiony na miejscu podstawy. Ponieważ wiąże się to z rezygnacją z pewnych możliwości owego bytu (bowiem wybór określonego odniesienia pociąga za sobą zamknięcie innych dróg do bytu), prowadzi to do trzeciego modusu podstawy, wyrażanego przez pytanie „dlaczego". Byt zawsze jest narażony na to, że zostanie inaczej zrozumiany, ujawniony w innych możliwościach, stąd potrzebuje on uzasadnienia, *dlaczego* jest rozumiany tak, a nie inaczej, domagając się w ten sposób podstawy dla samego siebie. Te wszystkie rodzaje podstaw są wtórne wobec samej wolności, pozostającej gruntem, z której tamte wyrastają. Wolność jako specyficzna podstawa podstaw sama wymaga teraz ujęcia w szerszej perspektywie, która pozwoli dookreślić samo jej bycie-podstawą.

Wolność sprawia, że egzystencja domaga się podstawy dla siebie i wszystkiego, do czego się rozumiejąco odnosi. Jest to konsekwencja tego, że wolność jest skończona, że nie jest swoim własnym źródłem, choć zarazem ma być źródłem wszelkich możliwości *Dasein*[713]. Jako tak rozumiana podstawa, wolność sama okazuje się bezpodstawna. Jak powie Heidegger:

> Jako *ta* podstawa (*Grund*), wolność jest bez-gruntem (*Ab-grund*) jestestwa, ale nie w tym sensie, że pojedyncze wolne działanie jest bezpodstawne, lecz dlatego, że wolność w swej istocie jako transcendencja stawia jestestwo jako możność bycia w możliwościach, które rozwierają się (*aufklaffen*) przed jego skończonym wyborem, tzn. w jego losie" (OIP, 64; GA 9, 174)[714].

Choć wolność zapewnia egzystencji podstawę, sama okazuje się bezpodstawnością, bezgruntem, otchłanią. Otwartość bycia jako źródło możliwości zawsze ją przerasta, ponieważ wolność może przygotować otwartość tylko na skończony wybór jestestwa. Udziałem jego losu staje się w ten sposób nie tylko podjęcie określonej możliwości, ale i rezygnacja z pozostałych. Odsłania się tutaj to, co w poprzedniej części tego paragrafu opisywaliśmy jako nie-ważność podstawy. Wolność sama nie udziela sobie siebie i nie może położyć sobie podstawy jako otwartości, z której płyną możliwości. Zdana jest na przejmowanie rzuconej podstawy, jednak

[712] Zob. też analogiczne określenia wolności w OIP, 57; GA 9, 164.
[713] A. Rosales, *Transzendenz…*, *op. cit.*, s. 83.
[714] Przekład zmieniony.

nigdy nie jest w stanie jej całkowicie przejąć. Ostatecznie jest ona podstawą podstawy jako podstawą nie-ważności. Zwróćmy uwagę na to, że opisane powyżej trzy modi podstawy są na wskroś przesycone charakterem Nie. Projekt świata (fundowanie) nie jest ani jego stwarzaniem, ani całkowitym wyczerpaniem otwartości bycia. Ponadto transcendująca wolność tym światem nie włada, ale mu właśnie władzę przekazuje. Wiąże się to z oddaniem władzy bytowi i niemocą samego *Dasein*, które musi dostosować się do podłoża jakie znalazło sobie w bycie (branie podłoża). Ponieważ zrozumiałość takiego bytu nigdy nie jest wyczerpana, on sam domaga się odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego ma być tak a nie inaczej rozumiany (uzasadnianie).

Przy okazji podsumowania tego paragrafu zostanie postawione pytanie o związek wolności z winą. W części A wina została odsłonięta jako podstawa nie-ważności jestestwa, jako „widok", do którego przywołuje głos sumienia, ujawniający przed *Dasein* jego zadłużenie wobec otwartości bycia i zawinienie wynikłe z niemożności jej pełnego przejęcia. W części B nie chodziło po prostu o to, by pokazać wolność jako winę, ale raczej o to, by w sposób pełny ukazać zawinienie jestestwa i zadanie, przed którym jest ono postawione. Po przejściu przez badania obu sekcji można teraz zapytać, czy da się pomyśleć winę bez wolności. Już w powszedniej świadomości za winną nie może zostać uznana istota, która nie jest wolna, co znajduje swoje odzwierciedlenie w polu badań fenomenologicznych. *Dasein* jest istotowo winne dlatego, że rdzeniem jego istoty jest skończona wolność. Sumienie, dając jestestwu do zrozumienia jego własną winę, przywołuje je do postawionego przed nim zadania, które polega na byciu wolnym, co oznacza zarazem troskę o to, by być sobą, czyli pozwalać być bytom w tym, czym one są. Wolność stanowi o istotowym zawinieniu jestestwa, ponieważ nie oznacza po prostu zerwania więzów, ale przejęcie na siebie ich ciężaru. Transcendująca wolność daje możliwości, przez co wiąże *Dasein* światem. Jest to związanie bytu z jestestwem, które to jestestwo zobowiązane jest tym samym nie tylko wobec tego bytu, ale i wobec siebie jako otwartości na bycie. Samo bycie wiąże *Dasein*, które pozwala bytowi być, czyli dopuszcza bycie w jego znaczeniu, co oznacza zarazem: czyni je wiążącym. Jestestwo zostaje w ten sposób obciążone odpowiedzialnością, której nie może się wyrzec, ale której ciężar je zatrważa i popycha do ucieczki. Dlatego podstawowy wybór, leżący u podstaw wszystkich innych to wybór między Sobą, a odwróceniem się od Siebie, między odpowiedzialnością, a wyrzeczeniem się jej, między otwartością, a pozostaniem za zasłoną zapomnienia. Z ontologicznego punktu widzenia nie ma w tym zestawieniu żadnej alternatywy, bowiem każdą ze stron *Dasein* egzystencjalnie już jest i nie może się jej wyzbyć. Kluczowy jest tu jednak sam ten wybór, przed którym stoi egzystencja jestestwa i który jest owocem jego wolności. To on rozstrzyga o wysłuchaniu sumienia, przejęciu winy i odpowiedzialności, a przede wszystkim o

byciu Sobą *Dasein*. Jako ostatni element zagadki właściwości bycia, stanie się on przedmiotem następnego i ostatniego paragrafu tego rozdziału.

§ 18 Pytanie o właściwość i etyczność egzystencji

Struktura tego paragrafu składa się z dwóch części. Celem pierwszej z nich będzie dopełnienie rozważań nad właściwością egzystencji *Dasein* poprzez omówienie kluczowej dla niej problematyki wyboru Siebie. Fenomen, który okaże się zwieńczeniem tego wymiaru konstytucji sensu jestestwa zostanie przez Heideggera nazwany zdecydowaniem. To właśnie ono ma egzystencjalnie opisywać wspomniany wybór i zapewniać jestestwu ontyczną możliwość jego podjęcia. Jak zobaczymy, zdecydowanie stanowi newralgiczny punkt bycia jestestwa, ponieważ z jednej strony kładzie podstawy pod najbardziej własne bycie jestestwa, z drugiej staje się warunkiem działania, które z konieczności od właściwości jestestwo odciąga. Fenomen ten jako sedno właściwości niesie ze sobą zarazem zarodek niewłaściwości. Jednym z kluczowych punktów jego analizy będzie jego ontyczna nieokreśloność, która sprawia, że właściwość – a w konsekwencji również niewłaściwość – nie mogą zostać ontycznie opisane. W rezultacie tej nieokreśloności, konieczne jest opatrzenie nawiasem wszystkich przykładów, które mogłyby posłużyć do zilustrowania jednego z tych modi egzystencji. W drugiej części tego paragrafu zostanie postawione pytanie o możliwość wskazania na etyczne aspekty omówionego w niniejszym rozdziale wymiaru konstytucji sensu. Jeszcze raz powrócimy do problematyki wolności i odpowiedzialności oraz fundamentalnej winy jestestwa, jednak zagadnienia te będą poruszane tylko w kontekście ich etycznego znaczenia. Choć niezbędna okaże się rezygnacja z tradycyjnej etyki, pojmowanej jako jedna z dyscyplin filozoficznych, to jednocześnie zostanie odsłonięta droga prowadząca do fundamentalnego wymiaru etyczności *Dasein*, ulokowanego w samej istocie bycia. Pociągnie to za sobą nie tylko ontologizację fenomenów zwykle wiązanych z kwestiami moralnymi, ale także uetycznienie samego bycia. Kluczem okaże się wolność i jej fundamentalny charakter rozumiany jako „pozwolić-być". Pozwalając bytowi być, *Dasein* odpowiada byciu i staje się za nie odpowiedzialne, a tym samym za odkryty w ten sposób byt. Na sam koniec analizy zostanie jeszcze postawione pytanie o to, jaki jest status filozofii i samego *Bycia i czasu* wobec wymagań, które stawia przed *Dasein* bycie.

A. Zdecydowanie jako właściwe egzystowanie

Z perspektywy egzystencjalnej właściwy modus egzystencji i jego relacja do modusu niewłaściwego zostały już wyczerpująco omówione. Wiemy, jak wygląda właściwa otwartość na bycie i w jaki sposób jest „pokazywana" przez sumienie. Jednak już w § 16 stało się też jasne, że to nie wystarczy, by jestestwo mogło być właściwie egzystencyjnie. *Dasein* jako ten konkretnie i faktycznie egzystujący byt musi właściwość, która stale skrywa się za niewłaściwością, wybrać i powierzyć się jej. W ten sposób ontyczna strona jestestwa zyskuje wpływ na przyswajanie otwartości bycia. Wprawdzie taki ontyczny wpływ został już uwidoczniony na poprzednich etapach badań, to nie dotyczył on odsłaniania, lecz zakrywania bycia, a jego wyrazem było codzienne bycie w świecie. Tym razem chodzi o takie „postępowanie" jestestwa, które codzienności się sprzeciwia i pozwala na podjęcie prób dotarcia do najbardziej własnego bycia *Dasein*. Podążając za tokiem poniższych rozważań, należy mieć na uwadze ustalenia dotyczące załamywania się różnicy ontologicznej na gruncie jestestwa. Uwydatnią się one w niniejszych badaniach bardzo mocno. Analizowane tu zagadnienia dotyczą fundamentów samego *Dasein*, które ma otwierać bycie, będąc jednocześnie bytem. Punktem wyjścia naszego zapytywania będzie wątek, który wstępnie został już naszkicowany przy końcu § 16, gdzie wskazaliśmy, że sam zew jest słyszany tylko wtedy, gdy ten, kto jest wzywany chce go usłyszeć.

Jak długo zew sumienia jest lekceważony przez *Dasein*, tak długo nie jest on właściwie rozumiany, a jestestwo nie podąża za tym, co stanowi o jego najbardziej własnym byciu. Tylko „rozumiejąc zew, jestestwo *jest posłuszne najbardziej własnej możliwości egzystencji*. Wybrało samo siebie" (BiC, 362; SuZ, 287). Gdy *Dasein* pozwala sobie na usłyszenie wezwania, zarazem staje się posłuszne temu, co słyszy[715]. Sumienie nie jest, jak pamiętamy, głosem zewnętrznym, ale głosem posłania samego bycia, które milcząco przemawia przez jestestwo, przyzywając je z zatracenia w świecie ku zadaniu przyswajania otwartości bycia. Dlatego wybór, którego dokonuje jestestwo, gdy chce usłyszeć zew, to wybór samego siebie. Nie oznacza to wyboru konkretnej drogi życiowej ani podporządkowanie się określonym normom, lecz opowiedzenie się po stronie otwartości. Oznacza to, że wybierane jest w zasadzie pozostawianie sobie wyboru. Heidegger mówi, że „powrót z Się, tzn. egzystencyjna modyfikacja Siebie-Się we *właściwe* bycie Sobą, musi się dokonywać jako *nadganianie wyboru*. Nadganianie wyboru zaś oznacza *wybieranie tego wyboru*, decydowanie się na

[715] Heidegger kolejny już raz odwołuje się tutaj do gry słownej pomiędzy *hören* („słyszeć") a *hörig sein* („być uległym", „być posłusznym").

możność bycia na podstawie własnego Siebie" (BiC, 338; SuZ, 268). Lekceważenie głosu sumienia to odwrócenie się od wyboru. Jestestwo nie chce go mieć, co oznacza, że to, co możliwe musi zostać zakryte w swoim charakterze możliwości i odsłaniać się jako zamknięta i nienaruszalna rzeczywistość. Fraza „nadganianie wyboru" sugeruje, że chodzi tu o odzyskanie wyboru. Zwykle osuwamy się w łatwość niewybierania, co powoduje, że za wyborem trzeba niejako gonić, wyrywać go z Się, które zdążyło go już przysłonić. Analiza ta potwierdza ustalenia poprzedniego rozdziału, w którym wskazaliśmy, że u podstaw każdego codziennego wyboru leży już zawsze rozstrzygnięcie o właściwej lub niewłaściwej egzystencji. Jestestwo musi najpierw rozstrzygnąć, czy chce mieć wybór, czy z niego rezygnować. Trzeba tu też podkreślić, że rezygnacja nie oznacza po prostu wyboru opcji przeciwnej, ale uniknięcie samego wyboru. Jestestwo działa w ten sposób, że zamyka siebie na wybór, przed który jest przywoływane. Jeśli chce ów wybór odsłonić, musi go wybrać, dogonić, by dostrzec w nim siebie samego.

Wybór siebie jako posłuszeństwo temu, ku czemu przyzywa zew zostaje przez Heideggera określony w specyficzny sposób: „«*Rozumienie wezwania*» znaczy tyle, co «*chcenie-posiadania-sumienia*»" (BiC, 362; SuZ, 288)[716]. Niemiecki filozof zaznacza tu, że wybór, którego dokonuje jestestwo nie dotyczy w zasadzie samego sumienia, bowiem ono pozostaje zupełnie poza zasięgiem jego chęci. Głos sumienia będzie emitował swój przyzywający sygnał niezależnie od tego, czy *Dasein* będzie tego chciało, czy nie. Dlatego chcenie nie oznacza w tym wypadku nic innego jak „gotowość do stania-się-wezwanym" (BiC, 362; SuZ, 288). Chcieć posiadać sumienie to chcieć, by jego wezwanie zostało usłyszane. Nie chodzi tu ani o to, że jestestwo miałoby chcieć mieć „czyste sumienie", ani o to, że chciałoby dbać o to, by w ogóle było w nim obecne sumienie, ale tylko o możliwość zajęcia strony w sporze, który można opisać przez „słucha – nie słucha".

Posłuch wobec tego, co przyzywa nie powinien być utożsamiany z biernością czy marazmem. Jestestwo zostaje raczej natychmiast pobudzone do spełnienia możliwości, które postawiło przed nim bycie. Innymi słowy, posłuszeństwo głosowi prowadzi do aktywności jestestwa, do działania. „Rozumiejąc zew, jestestwo pozwala najbardziej własnemu Sobie *działać w sobie* na gruncie jego wybranej możności bycia" (BiC, 362; SuZ, 288). Wybierając samo siebie, *Dasein* może działać w taki sposób, który jest odpowiedzią na wezwanie bycia. W tej charakterystyce przyswajania zewu pojawia się jednak problem, ponieważ według

[716] Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Bogdan Baran tłumaczy *Gewissen-haben-wollen* jako „wolę-posiadania-sumienia". Ja wybieram stylistycznie mniej eleganckie „chcenie-posiadania-sumienia". Pozwala ono jednak uniknąć naznaczonego tradycją terminu „wola".

Heideggera „wszelkie działanie jest […] z konieczności i faktycznie «pozbawione sumienia»" (BiC, 362–363; SuZ, 288)[717]. Na podstawie określeń, które podaje *Bycie i czas* trudno odpowiedzieć na pytanie o to, co to miałoby znaczyć. Niemiecki fenomenolog mówi dalej tylko tyle, że działanie nie może uciec przed moralnym zawinieniem i że zawsze jest już winne wobec innych, co mogłoby sugerować, że jego analiza przechodzi na płaszczyznę rozważań etycznych i to w zorientowaniu ontycznym. Więcej światła na ten fragment rzucają wykłady w Kassel, w których Heidegger, podkreślając brak sumienia przynależny każdemu działaniu, przyznaje: „wszelkie działanie jest zarazem winą. Bowiem możliwości działania są ograniczone w obliczu wymagań sumienia" (KV, 145). Słowa te pokazują jednoznacznie, że wniosek, według którego namysł Heideggera powraca na poziom ontyczny byłby pochopny. Działanie jest naznaczone istotowym brakiem sumienia dlatego, że nie jest w stanie odpowiedzieć na wezwanie całej otwartości, do której przywołuje zew. Gdy Heidegger powie, że „chcenie-posiadania-sumienia staje się przejęciem istotowego braku sumienia" (BiC, 363; SuZ, 288)[718], nie oznacza to, że jestestwo w obliczu swojego pragnienia posiadania sumienia musi zmierzyć się z faktem, że go nie ma, ale że (podążając za głosem własnego sumienia) ukazuje się sobie jako niezdolne do spełnienia jego wymagań. Ta niezdolność to nic innego jak istotowa wina, która teraz odciska swoje piętno na każdym ontycznym działaniu jestestwa, sprawiając, że w żaden sposób nie może ono w pełni otworzyć bycia (i co za tym idzie: w pełni odkryć bytu), przed którym jest postawione.

Tak pojmowane chcenie-posiadania-sumienia Heidegger utożsamia z otwartością *Dasein* na bycie[719]. Taki krok stawia przed nim zadanie ukazania, w jakim związku stoi ono z egzystencjałami współkonstytuującymi tę otwartość. Autor *Bycia i czasu* ujmie to w ten sposób:

> Tkwiącą w chceniu-posiadania-sumienia otwartość jestestwa konstytuują zatem położenie trwogi, rozumienie jako projektowanie się na najbardziej własne bycie winnym i mowa jako zamilknięcie. Tę wyróżnioną i poświadczoną w samym jestestwie przez jego sumienie właściwą otwartość – *umilkłe, gotowe do trwogi projektowanie się na najbardziej własne bycie winnym* – nazywamy *zdecydowaniem* (BiC, 373; SuZ, 296–297).

[717] W wykładzie z 1925 r. Heidegger również określa działanie jako istotowo pozbawione sumienia, ale jednocześnie informuje swoich słuchaczy, że jest to jeden z aforyzmów Goethego (w *Byciu i czasie* o tym nie wspomina). Całość tego aforyzmu brzmi w ten sposób: „Ten, kto działa jest zawsze pozbawiony sumienia; nikt nie ma sumienia poza tym, kto rozważa" (J.W. v. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, w: *idem*, *Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen und Reflexionen* (*Goethes Werke*, Band XII), Christian Wegner Verlag, Hamburg 1963, s. 399 (251)). Heidegger rezygnuje oczywiście z drugiej części formuły Goethego, ponieważ odrzuca tradycyjny podział na działanie i rozważanie.

[718] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

[719] „Chcenie-posiadania-sumienia jako rozumienie siebie w najbardziej własnej możności bycia jest pewnym sposobem *otwartości* jestestwa" (BiC, 371–372; SuZ, 295).

Specyficzna otwartość chcenia-posiadania-sumienia zostaje przez Heideggera nazwana zdecydowaniem. Przywołana tu charakterystyka jest nie tyle powtórzeniem właściwej struktury otwartości, co ujawnieniem ontologicznych korzeni odpowiedzi na nią. Jeśli jestestwo chce decydować o sobie, czyli wybierać samo siebie, musi nie tylko się trwożyć, ale również być gotowe do trwogi, czyli do konfrontacji z „nic", przed które ona przywodzi. Ponadto konieczne jest nie tylko to, że w głębi swojej istoty milcząco przemawia ono do siebie, ale też to, że w obliczu tego milczenia samo jest w stanie zamilknąć. Nieprzypadkowo również projekt jest tutaj przywołany nie tyle jako wybieganie ku śmierci jako najbardziej własnej możliwości *Dasein*, co jako przyswajanie jego bycia winnym. Nie oznacza to, że inna możliwość jest teraz utożsamiana z najbardziej własną możliwością bycia, ale że w obliczu tej ostatniej, ciągle rozumianej jako śmierć, jestestwo ujawnia się sobie jako istotowo winne. Śmierć i wina odsłaniają się tym samym jako dwie strony tej samej możliwości[720]. W perspektywie ontologicznej zdecydowanie stanowi właściwą postać odpowiedzi jestestwa na otwartość bycia, wobec której zostaje ono postawione przez swoje własne bycie. To na płaszczyźnie wyznaczonej przez zdecydowanie dokonuje się rozstrzygnięcie, po której stronie opowie się jestestwo jako byt i w jaki sposób zostanie przyswojona otwartość bycia. Niemieckie słowo, którym posługuje się Heidegger dla wyrażenia omawianej tu struktury, to – najczęściej tłumaczone jako „zdecydowanie" – *Entschlossenheit*, które dosłownie można też oddać przez „odemknięcie"[721]. Jestestwo jako zdecydowane odmyka to, co zostało mu dane, ale co pozwoliło się na powrót zamknąć przez jego upadanie. Z tego powodu podstawowym znaczeniem zdecydowania wcale nie będzie wysuwające się na pierwszy plan w powszednim użyciu tego słowa zamknięcie pewnych dróg (jako wynik podjęcia twardej i stanowczej decyzji), ale coś przeciwnego – otwieranie możliwości, które w toku określonych działań zostaną dopiero z konieczności ograniczone i dopiero wtedy w pewnym stopniu zamknięte.

Trzeba tu wyraźnie podkreślić, że struktura zdecydowania ma charakter egzystencjalny i nie oznacza żadnego ontycznego procesu, który prowadzić ma do podjęcia decyzji czy postanowienia. Heidegger przyznaje, że „zdecydowanie «egzystuje» tylko jako rozumiejąco-projektująca-się decyzja (*Entschluß*)" (BiC, 375; SuZ, 298). Wydaje się, że to decyzja stanowi

[720] „Śmierć pojmujemy egzystencjalnie jako scharakteryzowaną powyżej możliwość *nie*możliwości egzystencji, tzn. jako zasadniczą nie-ważność jestestwa" (BiC, 386; SuZ, 306).
„Nicość, przed którą nas trwoga stawia, odsłania nie-ważność, określającą *podstawę* jestestwa, która sama jest jako rzucenie w śmierć" (BiC, 388; SuZ, 308).

[721] Czasownik *entschließen*, od którego pochodzi omawiany tu rzeczownik *Entschlossenheit*, zbudowany jest z przedrostka *ent-*, oznaczającego zwykle ruch odpychania, podważania, po polsku wyrażany w złożeniach najczęściej przez „od-" oraz z czasownika *schließen*, czyli „zamykać". Wskazuje on przez to na pokrewieństwo z otwartością, która jest odpowiednikiem niemieckiego *Erschlossenheit*.

ontyczną postać zdecydowania. To ona rozstrzyga o tym, na co jestestwo jako byt się decyduje. Niestety, wprowadzenie do dyskursu momentu „na co" decyzji komplikuje sprawę i natychmiast prowokuje pytanie o kryterium podejmowania wyboru. W obliczu braku takiego kryterium, myśl autora *Bycia i czasu* byłaby narażona na zarzut decyzjonizmu[722]. Wydaje się przecież, że Heidegger nie podaje żadnej nadrzędnej instancji, do której mogłaby się odwołać decyzja, by podeprzeć swój wybór. Czy da się tu wskazać coś, co pozwoli rozstrzygnąć, czy lepsza będzie łyżka, czy widelec, czy remont generalny, czy przemalowanie ścian? Czy struktura jestestwa jest w stanie zapewnić podstawę dla takich decyzji? Odpowiedź na to pytanie jest jednoznaczna: tak, podstawą dla wszystkich takich decyzji jest oznaczoność świata. Jednak w przypadku zdecydowania nie chodzi tylko o takie decyzje. Wybór, o którym pisze tutaj Heidegger, w pierwszym rzędzie nie dotyczy wyboru między dwiema opcjami dającymi się opisać na gruncie świata. To wybór Siebie, który – jak wskazaliśmy w poprzednim paragrafie przy omawianiu wolności – rozstrzyga o właściwości lub niewłaściwości i leży u podstaw każdego innego wyboru. Nie może on podlegać zarzutowi decyzjonizmu, ponieważ nie ma żadnej alternatywy[723]. Nie oznacza to, że jestestwo nie może być niewłaściwie, ale że niewłaściwość nie może zostać wybrana. Niewłaściwość jest bezwzględnie określona przez stosunek jestestwa do Siebie. To, że *Dasein* jako niewłaściwe określa się od strony świata czy anonimowych innych nie oznacza, że wybrało ono świat, ale że nie wybrało Siebie, że od Siebie się odwróciło i uciekając przed Sobą upadło w świat. Upadło dlatego, że pozwoliło objąć się niejako w posiadanie temu, co się w tym świecie ujawnia, by nie musieć wybierać Siebie.

Nie można oczywiście bagatelizować znaczenia decyzji podejmowanych w konkretnej sytuacji. Pozostają one jednak drugorzędne w obliczu tej, która rozstrzyga, czy jestestwo wybiera Siebie, czy nie, ponieważ stanowi ona ich warunek możliwości. „*To właśnie decyzja jest dopiero otwierającym projektowaniem i określaniem każdochwilowej faktycznej możliwości*" (BiC, 375; SuZ, 298)[724]. Decyzja odpowiada za otwarcie możliwości, spośród których może potem zostać wybrane to czy tamto. W tej decyzji rozstrzyga się dopiero, co jestestwo jako byt może. Świadczy to o tym, że *Dasein* jest przed nią stawiane nieustannie, a jego wybór wymaga ciągłego powtarzania. Tym samym zostaje całkowicie przemodelowane rozumienie decyzji, która w powszechnej świadomości jest łączona z nieodwoływalnością i

[722] Wysuwa go np. E. Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff…*, *op. cit.*, s. 361–362, 380.
[723] Przekonująco wykazuje to A. Luckner, *Wie es…*, *op. cit.*, s. 157–158. Podobnie argumentuje też C.A. Corti, *Zeitproblematik…*, *op. cit.*, s. 87.
[724] Przekład zmodyfikowany.

zamknięciem, podczas gdy według Heideggera wiąże się ona, wprost przeciwnie, ze stałym zagrożeniem odwołania:

> […] nie może ona [pewność zdecydowania – M.W.] właśnie *trzymać się sztywno* sytuacji, ale musi rozumieć, że decyzja, zgodnie ze swym własnym sensem otwierania, musi być wolna i *otwarta* na każdochwilową faktyczną możliwość. Pewność decyzji oznacza: *utrzymywanie-się-wolnym ku* możliwemu i zawsze faktycznie koniecznemu *odwołaniu* tej decyzji (BiC, 387; SuZ, 307–308)[725].

Jak zobaczymy jeszcze poniżej, zdecydowanie otwiera sytuację. Nie może się ono jednak przy niej bezwzględnie utwierdzać, bowiem oznaczałoby to rezygnację z wybierania Siebie. Odwoływalność decyzji jest świadectwem tego, że jestestwo pozostało wierne Sobie i swoim faktycznym możliwościom. Wskazanie na istotową odwoływalność decyzji należy do prawdziwie genialnych intuicji autora *Bycia i czasu*. Nie ma ono nic wspólnego z argumentacją za arbitralnością i dowolnością wyborów, na które łatwo się „decydujemy", ale z których równie bezproblemowo rezygnujemy. Nie chodzi tu też o obronę postawy, polegającej na dostosowywaniu się do aktualnych warunków i płynięciu z prądem. Sedno istotowej odwoływalności decyzji wyznacza spostrzeżenie, że decyzja tak długo jest własną decyzją *Dasein*, jak długo może ją ono odwołać. Decyzja podjęta „raz na zawsze" przestaje być własną decyzją jestestwa i staje się sztywnym kołnierzem, który zamyka każdochwilowe możliwości otwierające się przed jestestwem. *Dasein* jest w sposób zdecydowany tylko wtedy, gdy stale wybiera Siebie i ciągle powtarza własne decyzje w sytuacji, która się przed nim otwiera. Korzystniejsze wydaje się z tego powodu mówić o „decydowaniu", a nie „zdecydowaniu". Fenomen decyzji jako wyboru niesie ze sobą bowiem tylko takie zamknięcie, jakie prowadzi do dalszego otwarcia. Zapieczętowana lakiem wieczności, decyzja natychmiast przestaje być decyzją i odwraca jestestwo od jego najbardziej własnej możliwości.

Wróćmy teraz do otwieranej w zdecydowaniu sytuacji. Heidegger uważa, że „zew sumienia, gdy pozywa ku możności bycia, nie oferuje jakiegoś pustego ideału egzystencji, lecz *przyzywa w sytuację*" (BiC, 377; SuZ, 300). Choć przywołuje ono do najbardziej własnego Siebie, sumienie domaga się, by jestestwo przejęło Siebie w pełni jego faktycznych możliwości. Dlatego zdecydowanie jako chcenie-posiadania-sumienia, czyli rozumienie zewu, „*daje* sobie każdochwilową faktyczną sytuację i *sprowadza* się w nią" (BiC, 387; SuZ, 307)[726]. Dawanie sobie sytuacji nie jest tworzeniem dogodnej sytuacji, nie oznacza planowania i wprowadzania w życie określonego postępowania czy też zakreślania ram jakiegoś działania. Jest raczej otwarciem ram świata na możliwości, do których jestestwo zamknęło sobie drogę. Heidegger

[725] Przekład zmodyfikowany.
[726] Przekład zmodyfikowany.

określa sytuację w ten sposób: „to zawsze otwarte w zdecydowaniu «tu oto», jako które egzystujący byt jest tu oto" (BiC, 376–377; SuZ, 299)[727]. Innymi słowy, otwarcie na sytuację jest odemknięciem kontekstu zrozumiałości, który funduje sens tego, kto znalazł się w sytuacji. Sytuacja to świat, który odsłonił się w swoim możliwościowym charakterze. Tak pojmowana, jest ona zawsze otwarta i gotowa na napotkanie tego, co może być dla jestestwa znaczące. Jestestwo, które znalazło się w sytuacji, rozumie siebie w swoich faktycznych możliwościach. W poprzednim akapicie pokazaliśmy, że zdecydowanie nie może się sztywno trzymać sytuacji, ponieważ prowadziłoby to do wypaczenia decyzji, w postaci której ono egzystuje. Teraz musimy dodać, że takie trzymanie się sytuacji zamyka również sytuację. Otwiera się ona bowiem tylko w zdecydowaniu a dla Się „*jest z istoty zamknięta*" (BiC, 377; SuZ, 300). Tak jak decyzja potrzebuje ciągłego powtarzania, tak samo sytuacja jest otwarta tylko dla tej decyzji. Jej fundamentalna otwartość wyklucza zamknięcie na napływające możliwości i dlatego przy braku decyzji, która tę otwartość wybiera, sytuacja usycha i staje się elementem schematu świata, którym włada Się. Sytuacja wydaje się wprowadzeniem jestestwa w zmodyfikowaną przez zdecydowanie codzienność, takim otwarciem świata, które pozwala na *właściwe* działanie. Ponieważ jednak – jak to już wcześniej widzieliśmy – każde działanie jest fundamentalnie winne, konieczne jest powtarzanie decyzji i utrzymywanie sytuacji w otwartości. Przy czym nie chodzi tu oczywiście o otwartość na to, co nasuwa się poprzez świat, ale o otwartość tego świata na możliwości, które oferuje posłanie bycia. Dlatego sytuacji nie można określić w odniesieniu do tego, co się w niej odkrywa, ale tylko przez pryzmat decyzji o wyborze Siebie. To ta decyzja rozstrzyga, czy jestestwo zostaje przywiedzione do sytuacji, czy odwraca się od niej i trzyma ram zastanej zrozumiałości.

Powyższa analiza pozwoli teraz uczynić zrozumiałą pewną charakterystyczną cechę zdecydowania: ontyczną nieokreśloność. „Do zdecydowania – jak przyzna Heidegger – należy z konieczności *nieokreśloność*, która charakteryzuje każdą faktycznie-rzuconą możność bycia jestestwa. […] Wszelako *egzystencyjna*, określająca się zawsze dopiero w decyzji *nieokreśloność* zdecydowania jest *określona egzystencjalnie*" (BiC, 375; SuZ, 298). Ta nieokreśloność wiążę się ze wspomnianym już formalnym momentem „na co" decyzji. Ten moment nie tylko prowokuje do zadania pytania o kryterium wyboru, ale również do zastanowienia się nad tym, co może być uznane za owo „na co". Dobrze wyraża to słynna anegdota, krążąca wśród słuchaczy wykładów Heideggera. Według niej studenci ochoczo deklarowali, że są absolutnie zdecydowani, jednocześnie twierdząc, że sami nie wiedzą, na co

[727] Przekład zmodyfikowany.

są zdecydowani. Ontyczna nieokreśloność zdecydowania jest kluczowa dla odpowiedniego spojrzenia na właściwość i niewłaściwość *Dasein*. Oznacza ona, że nie jest możliwe wskazanie ani konkretnego przedmiotu, ani żadnej ontycznej sfery, których wybór pozwoliłby na uznanie tego wyboru jako zdecydowanego[728]. Fakt, że decyzja określa egzystencyjnie to, co w zdecydowaniu w ten sposób nieokreślone, nie jest świadectwem przeciwko tej ontycznej nieokreśloności, ale wskazuje na to, że zdecydowanie zapewnia możliwość decyzji, ale samo nie może zostać przez nią przesłonięte. Siebie, które zostaje w decyzji wybrane, nie może zostać opisane od strony bytowej, ale ponieważ prowadzi ono do otwarcia faktycznych możliwości, decyzja zapewnia ontyczne określenie. Ma to rozległe konsekwencje dla pojmowania właściwości i niewłaściwości, gdyż pociąga za sobą niemożliwość wskazania konkretnego, ontycznie określonego działania, które mogłoby zostać jednoznacznie uznane za dokonane przez właściwą czy niewłaściwą egzystencję. Ani postępowanie zgodne z wybranym zestawem reguł, ani takie, które kieruje się dobrem drugiego człowieka, ani też prowadzone przez rozważny i świadomy siebie namysł nie może zostać uznane za właściwe, ponieważ to, co daje się scharakteryzować od strony bytu, nie decyduje o właściwości. Zarazem jednak żadne z powyższych nie może zostać również od razu zakwalifikowane jako niewłaściwe. Niewłaściwość również nie pozwala się określić od strony bytu, co wynika z przyjęcia ontycznej nieokreśloności właściwości. W przeciwnym razie konieczne byłoby uznanie, że różnica między właściwością i niewłaściwością przebiega zgodnie z linią bycie – byt (co nie wydaje się zasadne, ponieważ niewłaściwość to określony sposób bycia)[729]. O egzystencyjnej właściwości lub niewłaściwości nie decyduje to, co zostało wybrane, ale to, w jakim stosunku stoi jestestwo wobec swojego Siebie, czyli wobec najbardziej własnego bycia[730]. Rozstrzyga o nim pierwotna decyzja i z niej dopiero wypływa możliwość ontycznego wyboru. Z uwagi na to, że decyzję tę podejmuje każde jestestwo samo wobec swojej otwartości bycia, tylko ono jest też w stanie odpowiedzieć na pytanie o właściwość lub niewłaściwość swojej egzystencji.

Ponieważ wcześniej kilkukrotnie wskazywaliśmy już na dynamikę właściwości i niewłaściwości, które wzajemnie na sobie polegają, podobny mechanizm należy wykazać również w zdecydowaniu. Nie można traktować go jako oderwanego od niewłaściwości, którą teraz możemy określić jako niezdecydowanie. Również wtedy, gdy jestestwo jest zdecydowane „niezdecydowanie Się nadal dominuje, tyle że nie może już zakwestionować egzystencji

[728] Podkreśla to też: C. Wodziński, *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 275–276.
[729] Taką interpretację proponuje: K. Sipowicz, *Heidegger: degeneracja…*, *op. cit.*, s. 19.
[730] Por. R. Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 53. Strzelecki pokazuje, że za tożsamość zdecydowanego jestestwa odpowiada pewna inicjatywa, którą jestestwo podejmuje wobec swojego bycia.

zdecydowanej" (BiC, 376; SuZ, 299). Gdy *Dasein* jest gotowe do trwogi, milcząco wsłuchuje się we własne milczenie i rozumie siebie jako istotowo winne, pozwala na odzyskiwanie tego, co samo przed sobą skryło. Świat jako zastana zrozumiałość jestestwa traci swoją uprzywilejowaną i niepodważalną pozycję, otwierając się na posłanie płynące od strony otwartości bycia. Choć otwartość nadal jest przysłaniana przez świat, to przechodzi ona niejako do defensywy i zmuszona jest do posłuszeństwa wobec tej otwartości. Również decyzja jest uwikłana w znane już struktury zrozumiałości i „pozostaje zdana na Się i jego świat" (BiC, 376; SuZ, 299). Jej zadaniem nie jest oderwanie się od świata, ale wybranie Siebie, co pozwala na otwarcie możliwości jako możliwości. Te możliwości nigdy nie są ulokowane poza Się, ale w wyniku decyzji zostają postawione w innym świetle. „Decyzja nie odrywa się od «rzeczywistości», lecz odkrywa dopiero to, co faktycznie możliwe, a mianowicie uchwytuje coś możliwego takim, jakim jest ono możliwe jako najbardziej własna możność bycia w Się" (BiC, 376; SuZ, 299)[731]. Spójrzmy na to, co proponuje tutaj Heidegger. Właściwe egzystencyjnie bycie ma znaleźć to, co właściwe w niewłaściwości. Wybór Siebie prowadzi wprost do świata, którego wykładnią rządzi Się. Jednak wybierając Siebie, jestestwo wybiera takie bycie w tym świecie, które pozwala przeniknąć przez skorupę codzienności i wnika w jej źródło. Nie ma to nic wspólnego ze spekulatywnym rozmyślaniem nad rdzeniem sensu rzeczywistości, ale odsyła raczej do rozumienia rzeczywistości w horyzoncie źródła jej sensu.

Te ustalenia należy teraz przenieść na całą rozważaną dotychczas strukturę dynamiki właściwości i niewłaściwości, co pozwoli uzyskać jej możliwie pełny obraz. Rozważania te posłużą jako podsumowanie dla niniejszej części badań. Przede wszystkim za to, co najbardziej własne należy uznać otwartość bycia, która udziela się *Dasein*, wyznaczając horyzont jego sensu. Dostęp do tej sfery zapewnia właściwa otwartość na bycie, współkonstytuowana przez trwogę, wybieganie ku śmierci i zew sumienia[732]. Otwartość ta jednocześnie prowokuje jestestwo do ucieczki, która przybiera formę upadania w świat. Upadanie, choć jest niewłaściwością egzystencji i – zasłaniając tę pierwotną otwartość na bycie – staje się jej ponownym zamykaniem, nie oznacza unicestwienia tej otwartości, ponieważ bez niej samo byłoby niemożliwe. Dlatego też, choć zdominowana przez zastygłą zrozumiałość bycia, otwartość na bycie stale się dzieje, zachowując dostęp do źródła, bez którego egzystencja

[731] Przekład nieznacznie zmieniony.
[732] W pierwszym paragrafie tego rozdziału (§ 13) nie wspominaliśmy o otwartości bycia jako o tym, co właściwe. Aktualne rozważania nie zmieniają tamtych ustaleń. Pokazują tylko, że u źródeł najbardziej własnego bycia *Dasein* leży sama otwartość bycia, która poprzez właściwą otwartość jestestwa na bycie jest przyswajana i jako taka wyznacza horyzont tego, co najbardziej własne. Pamiętajmy: nie ma żadnej otwartości bycia poza otwartością *Dasein* na bycie.

Dasein byłaby niemożliwa. Wyraźnie rysuje się tutaj ontologiczna pierwotność właściwości i jej priorytet wobec niewłaściwości. Inaczej sprawa wygląda z egzystencyjnymi możliwościami bycia właściwego i niewłaściwego. Ontyczna sfera egzystencji przeważnie jest we władzy świata i rządzącego jego wykładnią Się. Byt *Dasein* wyrasta na gruncie zasłoniętej źródłowości i z niej czerpie swój sens. Dopiero wtedy, gdy jestestwo *zechce mieć sumienie*, czyli gdy jako byt wybierze Siebie, może ono być egzystencyjnie właściwie.

Między egzystencjalnie pojmowaną właściwą i niewłaściwą otwartością na bycie zachodzi wyjątkowy związek. Widoczne jest tutaj wzajemne uwarunkowanie obu, przy jednoczesnym priorytecie właściwości. Nie postuluje się tu jednak jakiegoś ontologicznego kołowrotka, który polegałby na nieustannej wymienności i przeskakiwaniu z jednego trybu w drugi. Sam Heidegger odrzuca to zresztą dość wyraźnie, pisząc, że choć *Dasein* może się stale modyfikować w Się „tam i z powrotem", to jednak ta modyfikacja „nie jest żadną niestrudzoną wymianą (*Wechsel*)" (GA 20, 206)[733]. Kolistość jest wprawdzie dostrzegalna, ponieważ obie modyfikacje pracują w oparciu o siebie, jednak nie wypychają się nawzajem, ale są raczej komplementarne i funkcjonują równocześnie. Właściwa otwartość na bycie ma dostęp do źródła poprzez niewłaściwość, bowiem posłanie bycia nigdy nie jest dane w sposób „czysty" i nienaruszony. Niewłaściwa owartość nie jest zaś żadnym zbędnym i niepożądanym momentem konstytucji sensu, ale kluczowym elementem, bez którego posłanie to nie mogłoby zostać przyswojone – zaprojektowanie sensu oznacza zatrzymywanie jego dynamiki, co bez tendencji upadania jest niemożliwe. O tyle też niewłaściwość jest „drugą stroną" właściwości[734] – drugą w porządku konstytucji, ale zarazem konieczną i niezbędną dla rozumienia bycia.

W przypadku egzystencyjnej wzajemności właściwości i niewłaściwości ten porządek jest odwrócony, bowiem to właściwość ma tutaj charakter wtórny. Postawione przed wyborem, jestestwo może odwrócić od niego wzrok i zrezygnować w ten sposób z Siebie. Zwykle tak zresztą robi, co ułatwia mu funkcjonowanie w świecie. Wtedy odzyskiwanie tego, co zostało przykryte zastaną zrozumiałością i przez to niedopuszczone do jej struktur praktycznie nie zachodzi, a *Dasein* daje się prowadzić prądom świata. Z kolei wybór Siebie to wybór walki z Się. Jak mówi Heidegger, „właściwe egzystencyjne rozumienie nie odcina się od przekazanej wykładni i wręcz wybraną możliwość pojmuje w decyzji zawsze na podstawie tej wykładni, przeciw niej, a przecież znowu na jej korzyść" (BiC, 481; SuZ, 383)[735]. Nie oznacza to

[733] James Luchte, który opowiada się za kołowrotkiem modyfikacji, przywołuje dokładnie ten sam cytat, ale pomija zaprzeczenie (J. Luchte, *Heidegger's…*, *op. cit.*, s. 47).
[734] K. Michalski, *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 129.
[735] Przekład zmodyfikowany.

egzystencyjnej wymienności właściwości i niewłaściwości, ale konieczne wyrastanie i ostateczne osunięcie się każdej właściwej decyzji w niewłaściwość. Wystąpienie przeciwko powszedniej wykładni nie ma prowadzić do jej obalenia, ale do wprowadzenia w nią innych możliwości. To, co w ten sposób otwarte zaraz staje się czymś utartym i znanym, ponieważ istotową funkcją Się jest właśnie wcielanie do swoich struktur wszystkiego, co odstaje od przeciętności. Wyrazem tego ruchu jest mechanika decyzji, która musi być ciągle powtarzana, by jestestwo mogło być wprowadzane w sytuację. Zaznaczmy też, że możliwość egzystencyjnej właściwości staje się charakterem, który ma wpływ na przyswajanie sensu. Ontyczny wybór dokłada swoją cegiełkę do tego, w jaki sposób przyswajana jest otwartość bycia. Wybierając Siebie, *Dasein* jako byt pozwala w pewnym sensie dziać się otwartości na bycie. Nie można mieć wątpliwości co do tego, że ta otwartość dzieje się również wtedy, gdy jestestwo egzystuje niewłaściwie. Jednak wtedy *Dasein* nie jest tym, czym powinno być, nie jest Sobą. Staje się raczej przekaźnikiem sensu, który odkryli anonimowi inni, przyswaja go, ale nie szuka w nim Siebie.

Egzystencyjny ruch właściwości nigdy nie może zostać spełniony, a jestestwo, wybierając Siebie, nie staje się absolutnie właściwe, ale raczej przybliża się do źródła swojego bycia. To przybliżanie może wydawać się łudzące i wydaje się, że sprzeciwia się opisywaniu właściwości w kategorii wyboru Siebie, który cechuje się formułą „albo-albo". Weźmy jednak pod uwagę słowa Heideggera, który twierdzi, że „im bardziej właściwie jestestwo się decyduje, tzn. na podstawie swej najbardziej własnej, wyróżnionej możliwości niedwuznacznie rozumie się w wybieganiu w śmierć, tym bardziej jednoznaczne i nieprzypadkowe jest wybierające znajdowanie możliwości jego egzystencji" (BiC, 482; SuZ, 384). Fragmentu tego, choć wprowadza „stopniowanie" właściwości, nie należy czytać jako przekreślenia bezwzględności wyboru Siebie. Mówi on tylko, że właściwa decyzja przybliża *Dasein* do niego samego, ale zarazem nigdy nie pozwala mu osiągnąć celu. Możemy tu mówić o czymś na podobieństwo asymptoty właściwości[736], która nigdy nie może zostać osiągnięta przez egzystencję. Nie oznacza to, że właściwy wybór okazuje się nie do końca właściwy, ale tylko tyle, że stanowi przepustkę do tego, by jestestwo mogło być bliżej Siebie. Nie może ono jednak Siebie odzyskać, ponieważ do istoty samego Siebie należy to, że nie może ono być w pełni sobą. Właściwość i niewłaściwość są świadectwem egzystencjalnego rozdarcia *Dasein*, które w żaden sposób nie może wypełnić zadania, które postawiło przed nim bycie, ale zarazem nie może się też go całkowicie wyrzec.

[736] Zob. T. Kisiel, *The Genesis…*, *op. cit.*, s. 435.

B. Etyczność właściwej egzystencji

Badanie etycznego wymiaru myśli Heideggera stanowi trudne przedsięwzięcie, ponieważ autor *Bycia i czasu* unikał rozbijania filozoficznego dyskursu na dyscypliny. Nie może to jednak stanowić przesłanki za wykluczeniem z jego namysłu całej problematyki etycznej. Za pierwsze świadectwo poprawności tego myślenia niech posłuży pewna dobrze znana historia. Podczas wykładu, już po ukazaniu się *Bycia i czasu*, jeden ze słuchaczy miał rzekomo zapytać Heideggera, kiedy w końcu napisze etykę. Według przekazu, niemiecki filozof odpowiedział, że już napisał etykę, ponieważ *Bycie i czas* jest etyką. Niestety, historyjka ta może nas tylko upewnić, że sam Heidegger był przekonany o tym, że jego *opus magnum* jest etyką. Czy jednak możliwe jest uznanie tego tekstu, tak jawnie sygnalizującego swoją przynależność do ontologii, za tekst poruszający problematykę etyczną? Czy ontologia (choćby i fundamentalna) może być etyką? Jeśli tak, to pod jakimi warunkami? Gdzie szukać wymiaru, który pozwoliłby na odkrycie etyczności bycia?

Jednym z najbardziej znanych tekstów Heideggera, w którym do głosu dochodzą etyczne wątki jest *List o humanizmie*. Niemiecki filozof odwołuje się tam do greckiego słowa *êthos* (ἦθος), tłumacząc je jako „miejsce pobytu". Nie chodzi tu ani o przestrzeń, którą zajmuje człowiek, ani o miejsce wyznaczone przez relacje nawiązane wewnątrz świata, lecz raczej o bliskość człowieka i tego, co jest dla niego najbardziej pierwotne i źródłowe, a co określaliśmy dotąd jako obszar tego, co jego najbardziej własne. *Êthos* oznacza tym samym przebywanie człowieka w jego ojczyźnie bycia. Ponieważ przedmiotem namysłu etyki ma być właśnie *êthos*, eksplikacja jego sensu pozwala Heideggerowi zidentyfikować wymiar etyczny w obszarze bycia: „skoro zgodnie z podstawowym znaczeniem słowa *êthos*, nazwa «etyka» mówi, że zastanawia się ona nad pobytem człowieka, to myślenie, które myśli prawdę bycia jako początkowy żywioł człowieka – kogoś ek-sistującego – jest już w sobie źródłową etyką" (LH, 162; GA 9, 356)[737]. Ze względu na to, że przytoczony fragment pochodzi z tekstu powstałego kilkanaście lat po zwrocie (w 1946 r.), nie możemy zagłębiać się w jego szczegóły, poprzestając na tych aspektach, które mogą świadczyć o obecności etycznego wymiaru już we wcześniejszych tekstach. Niemiecki filozof kładzie w przywołanym ustępie nacisk na myślenie samego otwierania się bycia, jego prawdy. Akcent wczesnego namysłu Heideggera również kładziony jest nie tyle na myśleniu bytu w jego byciu, ile na źródle rozumienia bycia tego bytu. Prowadzi to do tego, że myśl *Bycia i czasu* nie może zostać uznana po prostu za ontologię, lecz staje się ontologią fundamentalną. Sama ontologia ma być w ten sposób przekraczana, a

[737] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

myślana ma być podstawa, która funduje byt jako byt. Ponieważ ta podstawa jako obszar dziania się jawności bycia jest pierwotnym miejscem pobytu człowieka, *Bycie i czas* może zostać odczytane jako wyraz namysłu, który myśli właśnie to miejsce, *êthos*. W rezultacie takiej wykładni tego tekstu trzeba przyznać, że wczesny dyskurs Heideggera winien być określony mianem nie tyle ontologicznego, ile właśnie etycznego. Zgodnie z proponowaną optyką, etyka myśli podstawę, na której stoi dopiero ontologia, stanowi zatem fundament ontologii fundamentalnej[738].

Choć powyższa wykładnia – w dużej mierze inspirowana autointerpretacją Heideggera zawartą w *Liście o humanizmie* – wydaje się słuszna, warto poszukać podobnych śladów we wcześniejszych tekstach niemieckiego filozofa. Nie byłoby bowiem prawdziwe stwierdzenie, że kwestia znaczenia greckiego *êthos* pierwszy raz pojawia się dopiero po zwrocie. Kilka lat przed nim niemiecki fenomenolog przynajmniej kilka razy podejmował próbę eksplikacji sensu tego terminu. Wykład z przełomu 1925/26 r., zatytułowany: *Logika – pytanie o prawdę*, rozpoczyna się postawieniem pytania o znaczenie tytułowej logiki. Analizę tego zagadnienie zapoczątkowuje omówienie zaproponowanego przez Greków podziału nauk na logikę, fizykę i etykę. Podczas gdy logika zostaje określona jako nauka o *lógos*, a fizyka o *phýsis*, etyka staje się oczywiście nauką o *êthos*, czyli o „zachowaniu się, odnoszeniu się człowieka do innego człowieka i samego siebie" (GA 21, 1). Choć definicja ta może się wydawać standardowa, a nawet utarta, to prawdziwie rewolucyjna okazuje się wtedy, gdy Heidegger rozwija ją, pokazując, czym różni się fizyka od etyki (bowiem obie mogą traktować o człowieku). W nauce etyki, mówi niemiecki filozof, człowiek jest „rozumiany jako byt, który niejako bierze w swoje ręce swoje najbardziej własne bycie" (GA 21, 2). Nauka o *êthos* jako odnoszeniu się do innego i samego siebie nie jest przez Heideggera pojmowana jako badanie zogniskowane na ontycznych zachowaniach, które miałyby do tego podlegać jakimś (również bytowo określonym) normom. Ów *êthos* jest tu pojmowany jako branie na siebie własnego bycia. Wydaje się, że w tym samym duchu Heidegger przekłada ten termin w wykładach z przełomu 1928/29 r. oraz 1929/30 r., mówiąc, że mianem *êthos* Grecy określali to, co Niemcy nazywają *Haltung* (GA 27, 379; GA 29/30, 54). Użyty przez Heideggera termin oznacza „postawę", „zachowanie", ale też „opanowanie" i „posiadanie". Etyka staje się w ten sposób nauką o tym, w jaki sposób człowiek opanowuje własne bycie, co daje o sobie znać w jego życiowej postawie i zachowaniu tak wobec tych, których na swojej drodze napotyka, jak wobec niego samego.

[738] Zob. J.L. Nancy, *Heidegger's…*, *op. cit.*, s. 78–79.

Innymi słowy, etyka szuka odpowiedzi, jak człowiek odnajduje się tam, gdzie przebywa i jak przyswaja to, co jego najbardziej własne, a co stanowi jego właściwą ojczyznę, jego *êthos*.

Wskazane powyżej wątki są też obecne w *Byciu i czasie*, bardzo mocno dając o sobie znać przede wszystkim przy problematyce właściwości i niewłaściwości, która rozwija przecież pytanie o to, w jaki sposób człowiek przyswaja, czyli jak posiada to, co jego najbardziej własne. Zarazem może się w tym miejscu pojawić pytanie, czy odwoływanie się do omówionego wyżej greckiego *êthos* wystarczy, by rzeczywiście móc mówić o jakimś etycznym wymiarze, który dałby się wydobyć z myśli wczesnego Heideggera. Choć wymienić można cały szereg komentatorów, którzy wskazują na nieodłączność tego wymiaru od myśli wczesnego Heideggera[739], to przeciwne zdanie wyraża niemniej liczna grupa filozofów. Należący do niej interpretatorzy próbują pokazać, że niezależnie od deklaracji samego niemieckiego myśliciela, fenomeny, które wyodrębnia stoją poza namysłem etycznym[740]. Z góry musimy też uprzedzić, że jeśli czytelnik tekstów Heideggera będzie od nich oczekiwał etyki podsuwającej konkretne zasady postępowania i kryteria pozwalające na rozstrzygnięcie potencjalnych dylematów, etyki stawiającej na piedestale określone wartości i normy czy choćby badającej konkretne działania, celem wyprowadzenia ich oceny moralnej, z pewnością się zawiedzie. Już w wykładzie z przełomu 1923/24 r. Heidegger uznaje za jedną z tendencji upadania uzależnienie konkretnej moralności (*Sittlichkeit*) od występowania „etyki jako absolutnie wiążącej nauki" (GA 17, 85). Zajmując takie stanowisko, niemiecki filozof nie może próbować konstruować tak pojmowanej etyki. Jak zaraz zobaczymy, w ogóle nie będzie etyki konstruował. Jego celem jest raczej niewykluczanie problematyki, która odpowiada za jeden z wymiarów konstytucji sensu.

Struktury opracowywane w *Byciu i czasie* nie są pomyślane jako niezależne od wymiaru etycznego. Spójrzmy na następujący fragment: „[…] istotowe bycie winnym jest egzystencjalnym warunkiem możliwości «moralnego» dobra i zła, tzn. moralności w ogóle i jej faktycznie możliwych przeobrażeń. Pierwotnego bycia winnym nie można określać poprzez moralność, jako że ta zakłada je już dla siebie samej (BiC, 360; SuZ, 286)[741]. Wyróżniane

[739] Np.: *ibidem*, s. 65, F. Dastur, *The Call of Conscience.* The Most Intimate Alterity, trans. by: D. Allison, E. Lee, w: F. Raffoul, D. Pettigrew (ed.), *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 88, J. Greisch, *The „Play…*, *op. cit.*, s. 113–115. Nie sposób tu pominąć nazwisko Radosława Strzeleckiego, który od lat zajmuje się na polskim gruncie problematyką wymiaru etyczności w myśli Heideggera i w wielu publikacjach podkreśla jego niezbywalność tak dla wczesnego, jak późnego okresu jego twórczości (zob. R. Strzelecki, *Odpowiedzieć…*, *op. cit.* oraz *idem*, *Ethos i wolność: W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu" Martina Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006).

[740] Np. W.J. Richardson, *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 171–172 czy P. Dybel, *„Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?" (Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w* Sein und Zeit *Martina Heideggera)*, w: „Aletheia" 1(4)/1990 *Heidegger dzisiaj*, s. 330–336.

[741] Zob. też: „w ten sposób chcenie-posiadania-sumienia przejmuje istotowy brak sumienia, który dopiero daje egzystencyjną możliwość *bycia* «dobrym»" (BiC, 363; SuZ, 288 – przekład nieznacznie zmodyfikowany).

fenomeny mają w zamiarze niemieckiego filozofa stanowić podstawę dla wyłonienia się sfery powinności, sfery, która umożliwia moralną kwalifikację czynów. Wskazuje to oczywiście na wtórność takiej moralności, jednak nie pociąga za sobą jeszcze redukcji etyki do ontologii. Możliwość (i zarazem konieczność) ujawnienia się sfery ontycznej moralności jest świadectwem etycznego wymiaru samego posłania bycia. Spróbujemy teraz uwidocznić ten wymiar, przyglądając się niektórym spośród wyodrębnionych w tym rozdziale fenomenów i konsekwencjom, jakie niosą one ze sobą dla codziennego postępowania człowieka.

Na kluczowy z perspektywy pytania o etyczny wymiaru bycia splot sposobów bycia składają się: sumienie, wina i zdecydowanie. Żaden z nich nie odpowiada oczywiście jakiejś władzy, która mogłaby dostarczyć konkretne wskazanie, pozwalające rozstrzygnąć status podjętej decyzji. Przecież „«praktycznych» wskazań zew sumienia nie daje, a to *wyłącznie dlatego*, że pozywa on jestestwo do egzystencji, do najbardziej własnej możności-bycia-Sobą" (BiC, 370; SuZ, 294). Zew nie może podsuwać żadnych nakazów czy zakazów, ponieważ przyzywa *Dasein* tylko do jego otwartości na bycie. Nie mówi, że jakieś działanie jest złe czy dobre, ani że w określonej sytuacji jestestwo jest winne. Jednak dla poruszanej problematyki ogromne znaczenie ma już samo to, że „pokazuje" on *Dasein* jako winne w każdej sytuacji. Sumienie daje w ten sposób do zrozumienia, że jestestwo mogło postąpić inaczej, że mogło zrobić więcej[742]. Podobna nieokreśloność towarzyszy zdecydowaniu. Ma ono *tylko* wybrać Siebie, zapewnić otwartości przestrzeń na bycie i wprowadzić jestestwo w sytuację. Pamiętamy, że istotową cechą sytuacji jest otwartość na możliwości, gotowość przyswojenia tego, na co do tej pory bramy świata pozostawały zamknięte. Chociaż kolejny raz nie można tu mówić o jakimś ontycznym wskazaniu dla danego działania, to zarazem wydaje się, że otrzymaliśmy formalną wskazówkę dla postępowania. Podążając za nią, *Dasein* będzie zawsze zmierzało do podważania zastanej zrozumiałości. Nie chodzi tu o jej ciągłe negowanie, ale o utrzymywanie gotowości na przyjęcie tego, co dla niej inne. W tym sensie jestestwo walczy nie tyle z samą tą zrozumiałością, ale z jej roszczeniem do absolutności i niepodważalności.

Takie odczytanie egzystencji właściwej może skłaniać ku uznaniu, że kryje się za nią jakiś ideał, do którego jestestwo winno dążyć – zwłaszcza, jeśli przypomnimy sobie, że zdecydowanie stanowi swoiste zadanie, wyznacza asymptotę, ku której *Dasein* powinno się przybliżać, ale której nigdy nie sięga. Trzeba też wziąć pod uwagę słowa Heideggera, który choć jednoznacznie twierdzi, że sumienie „nie oferuje jakiegoś pustego ideału egzystencji, lecz *przyzywa w sytuację*" (BiC, 377; SuZ, 300), to zarazem kilkanaście stron dalej przyznaje, że

[742] To więcej oznacza tutaj – bardziej otworzyć się na bycie, dać z siebie więcej samej otwartości.

fundamentem ontologicznej interpretacji jest „jakieś określone ontyczne ujęcie właściwej egzystencji, jakiś faktyczny ideał jestestwa" (BiC, 390; SuZ, 310). Słowa o ontycznym ideale do dzisiaj wywołują niemało zamętu wśród komentatorów. Na przykład według Theodore'a Kisiela fragmenty te przemawiają za tym, że to sytuacja, do której przyzywa sumienie, powinna być uznana za ideał[743]. Z kolei Włodzimierz Lorenc identyfikuje go z samą ontologią Heideggera, twierdząc, że ideałem jest widzenie wszystkiego z perspektywy bycia[744]. Inny polski badacz myśli Heideggera, Wawrzyniec Rymkiewicz, widzi w tym ideale przejaw etosu rycerskiego, rozumianego jako przeciwstawienie się „autorytetowi światowych instytucji i bezmyślności tłumów"[745]. Czy na pewno możemy mówić, że Heidegger proklamuje jakikolwiek ideał? Pomysł Kisiela jest z jednej strony trafny, ponieważ kładzie nacisk na sytuację, o którą Heideggerowi chodzi, ma jednak słaby punkt – żadna sytuacja nie może być traktowana jako ideał. Jeśli ideał ma mieć swoje miejsce, to właśnie poza sytuacją, która przecież dezaktualizuje się natychmiast z otwarciem jej w zdecydowaniu. Skłania to do wniosku, że ideałem będzie raczej jakaś postawa człowieka: ten rycerski sprzeciw wobec wszelkiego autorytetu świata i tłumu (heroizm *Dasein*)[746] albo interpretowanie wszystkiego w horyzoncie bycia. Do tej drugiej opcji powrócimy później, a teraz skupimy się na pierwszej z nich, która posłuży jako tło dla pytania o miejsce ideału w namyśle Heideggera.

Ideał jest przedstawieniem czegoś doskonałego, absolutnego i niepodważalnego, co pozwala mu być magnesem kierującym igłą kompasu, którego wskazaniami powinien się kierować byt ludzki w podejmowaniu decyzji. Uznanie, że właściwa egzystencja ma charakter ideału stanowiłoby dość poważny zarzut przeciw niej samej, bowiem sama ta egzystencja może być opisywana tak, jakby jej podstawowym zadaniem była walka z tym, co absolutne i niepodważalne. Jeśli egzystencja właściwa miałaby być nową postacią etosu rycerskiego, jej koncepcja podpadałby natychmiast pod tradycyjny zarzut samoodniesienia[747]. Pojawia się jednak przynajmniej kilka wątpliwości, które nie pozwalają tak łatwo uznać właściwości za ideał. Egzystencja właściwa, przypomnijmy, nie ma ontycznego określenia, jest odesłaniem w otwartość bycia, które jest rozumiane jako wybór Siebie. Jeśli chcielibyśmy ten wybór uznać za ideał, musielibyśmy uznać, że może on pociągnąć za sobą pełne przejęcie Siebie. Ale takie

[743] T. Kisiel, *The Genesis…*, *op. cit.*, s. 436.
[744] W. Lorenc, *Hermeneutyczne…*, *op. cit.*, s. 80.
[745] W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 250.
[746] W ten paradygmat wpisuje się też interpretacja Johna Caputo, według którego Heidegger prezentuje swoim czytelnikom ideał macho chrześcijańskiego żołnierza (J.D. Caputo, Sorge…, *op. cit.*, s. 342).
[747] Właśnie taki zarzut stawia Heideggerowi Rymkiewicz, twierdząc, że choć autor *Bycia i czasu* chce usunąć etykę z ram swojego *opus magnum*, i tak wprowadzą ją niejako tylnymi drzwiami. Ma tu na myśli właśnie ideały, z którymi Heidegger walczy, ale które przenikają do struktury *Dasein* i wręcz stają się jej podstawą (W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 250–252).

przejęcie (o czym świadczy fenomen winy) jest niemożliwe ontologicznie, zatem samo to, co ideał miałby przedstawiać okazuje się niemożliwe.

Ponadto słusznie zauważa Frank Schalow, że źródło ideału doskonałości leży w opacznym pojmowaniu czasowości[748]. Bycie jest istotowo czasowe. Ideał, choć jest bytem rozumianym w swoim byciu, jest powszechnie pojmowany jako stojący poza czasem. Stąd, tylko ten będzie Heideggerowi imputował, że w swoim tekście proklamuje ideał właściwej egzystencji, kto z góry myśli kategoriami ideału, zapominając o tym, że bycie tego ideału również jest rozumiane i przeniknięte na wskroś czasowością. Na gruncie filozofii autora *Bycia i czasu* każdy ideał może być rozumiany tylko warunkowo[749]. Nie oznacza to, że właściwa egzystencja ma odrzucać wszystkie ideały, ale że powinna je ciągle na nowo przyswajać, nie poprzestając na tym, co oferują. Może to prowadzić do ich zachowania, weryfikacji, a nawet do odrzucenia[750]. Dlatego też Heidegger, zaraz po skonstatowaniu faktu, że u podstaw jego interpretacji musi leżeć jakiś konkretny ontyczny ideał, pisze: „filozofia nigdy nie zechce odrzucać swoich «założeń», ale też nie będzie mogła ich po prostu tylko przyjąć. Pojmuje ona przesłanki i wraz z nimi pogłębia i rozwija to, czego są one przesłankami" (BiC, 391; SuZ, 310). Filozofia nie obwieszcza ideałów, ale stara się dotrzeć do źródła sensu i próbuje wyrazić to, co tam znajdzie. Taki los spotyka ideały, z których wyrasta. Fakt, że właściwa egzystencja musiała zostać odczytana z egzystencji faktycznie żyjącej jakimś ideałem, nie oznacza, że sama ta egzystencja musi być ujmowana jako ideał. W samym apelu sumienia do tego, by wybrać Siebie nie ma nic idealnego, jest raczej obwieszczenie braku doskonałości i niemożliwości jej osiągnięcia, jest wezwanie do tego, by jestestwo próbowało przejąć swoją najbardziej własną możność bycia.

---

[748] F. Schalow, *At the Crossroads…*, *op. cit.*, s. 256.

[749] Prowadzi to do następnych pytań: czy koncepcja egzystencji właściwej sama jest absolutna? Czy wszystko może zostać podważone, z wyjątkiem jej samej? Nie wydaje się, by Heidegger kiedykolwiek tak pojmował swoje słowa. O swoich tekstach mówił jako o drogach, nie dziełach. Trzeba wziąć pod uwagę, że absolutność również jest pewnym znaczeniem, które rodzi się na drodze zrozumienia bycia i ma swoje miejsce tylko w strukturze sensu. Czy możliwe jest *Dasein* bez ontologicznie umocowanej tendencji właściwej egzystencji? Nie można tego wykluczyć. W wykładzie z przełomu 1928/29 r. (GA 27) Heidegger analizuje ontologiczną strukturę światopoglądu i wyciąga z niej osobliwe konsekwencje. Nie tylko dociera na koniec do wniosku, że nie ma filozofowania bez światopoglądu, ale wskazuje też na to, że mityczne *Dasein* miało prawdopodobnie inną strukturę ontologiczną, ponieważ nie szukało podstawy w Sobie. To *Dasein* nie potrzebowało też filozofowania, zapewne nie mogło być też właściwie lub niewłaściwie. Wydaje się, że w tym horyzoncie powinniśmy też patrzeć na wszystkie ustalenia, z którymi spotykamy się w *Byciu i czasie*. Ponieważ są ustaleniami, powinny zostać przez nas, czytelników, powtórzone i przyswojone na nowo. W tym sensie z rzekomą absolutnością ustaleń Heideggera może dyskutować każdy, kto dostrzeże to, co pokazuje niemiecki fenomenolog i „zobaczy" coś innego. I nie jest to przyczynek do apologii dowolności interpretacji, ale raczej podkreślenie, że to nie my sami władamy sensem.

[750] Sytuacja ta odpowiada zarzutowi, który można wysunąć pod adresem Heideggerowskiej koncepcji prawdy. Ponieważ prawda to sama otwartość bycia, od której zależy wszelka prawda ontyczna, może się wydawać, że tym samym Heidegger podważa status wszelkiej prawdy ontycznej. Tak jednak nie jest, ponieważ wraz z redefinicją prawdy jako takiej, zmienia się rozumienie prawdy. Ciężar jej dynamiki przesuwa się z bytu na bycie, co domaga się ciągłego odkrywania i otwierania prawdy, ale nie oznacza sceptycyzmu.

Można też zadać pytanie, czy w tak pojmowanej właściwości jest miejsce na heroizm. Narracja Heideggera rzeczywiście prezentuje się niekiedy jak apel, zachęcający do podjęcia walki z przeciwnikiem, którego żadne jestestwo nie jest w stanie pokonać. Ale ten heroizm właściwego *Dasein* ma być obecny w najmniejszych i najskromniejszych działaniach, nie musi iść w parze z wielkimi czynami i odkryciami zmieniającymi świat[751]. Walka, którą podejmuje właściwe jestestwo nie musi prowadzić do rewolucji, nie chodzi w niej o narzucanie własnych ideałów reszcie świata. To niewłaściwa egzystencja polega na takim narzucaniu, na fundamentalizowaniu i idealizowaniu własnej zrozumiałości bycia i uznawaniu jej za podstawę samego bycia. By dokonać kroku naprzód, właściwa egzystencja musi najpierw zrobić krok w tył, musi wycofać się z tego, co wydaje się jej niepodważalne i pozwolić otworzyć się sytuacji, w której to, co napotkane może stanąć w nowym świetle. Przyznać trzeba, że wymaga to pewnego heroizmu, bowiem domaga się rezygnacji z tego, co łatwe i wygodne na rzecz tego, co inne i wprowadzające niepewność. Nie wiąże się to jednak koniecznie z wielkimi czynami w niebezpiecznych czasach, ale z dającym o sobie znać w każdej chwili wymogiem otwarcia się na sytuację i odpowiedzenia na wezwanie bycia.

Tak zinterpretowana właściwość może prowadzić do zarzutów, które uderzą w nią ze strony całkowicie innej, niż ta, która analizowana była do tej pory. Ponieważ koncepcja ta nie przedstawia żadnego ideału, nie zapewnia żadnych konkretnych norm i reguł postępowania, nie broni wybranych wartości, ale występuje wręcz przeciw wszystkim tym strukturom, które zwykle uznaje się za fundamenty etycznego myślenia, czy nie jest formalna i pusta[752]? Czy w takiej sytuacji możliwe jest w ogóle etycznie właściwe działanie? Czy postulowanie ontologicznej niepewności każdej wartości nie skazuje bytu ludzkiego z jednej strony na arbitralność, z drugiej zaś na możliwość nasiąknięcia przygodnymi ideałami, które mogą

[751] Przeciwstawiam się tym samym interpretacjom, które opowiadają się za pewną postacią elitaryzmu właściwości. Np. Carol White uważa, że pełna autentyczność jest osiągalna tylko przez wielkich twórców i mężów stanu, którzy tworzą własne światy. W zasięgu zwykłych czytelników Heideggera miałby być tylko wstępny poziom zdecydowania (zob. C.J. White, *Time…*, *op. cit.*, s. 108–109, 123, 125).

[752] Według Józefa Tischnera ta pustka prowadzić może albo do przebóstwienia samego siebie albo absolutnego zwątpienia w siebie i obie konsekwencje są dla polskiego filozofa absurdalne (zob. J. Tischner, *Bycie sobą w perspektywie ontologicznej*, w: „Aletheia" 1(4)/1990 *Heidegger dzisiaj*, s. 279). Podobnie, a nawet jeszcze bardziej wyraziście, argumentuje Piotr Marciszuk, który zestawia *Bycie i czas* z powieścią *Malowany ptak* Jerzego Kosińskiego. Jego zdaniem w obu wypadkach „podmiot opowieści" (*Dasein* u Heideggera i Chłopiec u Kosińskiego) jest pozbawiony drogowskazów, przez co bezkrytycznie popada w narzucane przez świat ideologie. Zdaniem Marciszuka jest to jedna z przyczyn, dla których Heidegger zdecydował się w latach 30. na polityczne zaangażowanie (P. Marciszuk, *Malowany Dasein*, w: „Aletheia" 1(4)/1990 *Heidegger dzisiaj*, s. 353–363). Interpretacja ta niedostatecznie uwzględnia jednak to, że ludzie, którzy krzywdzili bohatera *Malowanego ptaka*, sami byli bardzo mocno ukształtowani przez konkretne ideały, zapewniające im określone drogowskazy. Marciszuk z góry interpretuje je jako gusła i zabobony, nie bierze jednak zupełnie pod uwagę tego, że on te same ideały po prostu odczytuje inaczej. Pojawia się tu ontologiczna problematyka przyswojenia ideału i możliwości wskazania jego jedynej właściwej interpretacji. Ryzykujemy albo arbitralność w jej wyborze, albo poszukiwanie dalszej podstawy, którą też należy właściwie przyswoić i tak *ad infinitum*.

prowadzić do tego, co zwykle nazywamy złem? Uznanie tych zarzutów mogłoby świadczyć o tym, że myśl Heideggera jest nie tylko poza-etyczna, ale i nie-etyczna, ponieważ, pozornie operując na płaszczyźnie poza-etycznej, prowadzić może do podejmowania działań widzianych z perspektywy tradycyjnej etyki jako nieetyczne. Oś tej argumentacji skupia się jednak całkowicie na ontycznej nieokreśloności właściwości i niewłaściwości, pomijając jej ontologiczną strukturę. Dla oddalenia tych zarzutów niezbędny jest powrót do zagadnienia sytuacji i wskazanie na istotną dla jej struktury wolność i odpowiedzialność.

Jako zdecydowane, jestestwo zawsze jest wprowadzane w określoną sytuację. Egzystencja właściwa nie opisuje bytowo ani tego, co w sytuacji napotykane, ani tego, jakie możliwości będą otwarte w sytuacji. Sytuacja jest nie tylko przestrzenią otwarcia możliwości i właściwego działania jestestwa, ale również wymiarem przejęcia odpowiedzialności. Zaraz po konstatacji, że chcenie-posiadania-sumienia pozwala *Dasein* działać, Heidegger przyznaje, że „tylko w ten sposób może ono *być* odpowiedzialne" (BiC, 362; SuZ, 288). Dlaczego tylko zdecydowane jestestwo może być odpowiedzialne? Dlatego, że tylko ono przejmuje siebie w tym, kim naprawdę jest i nie jest, dlatego, że nie ucieka od brzemienia winy, ale wkłada je na swoje barki. W wykładach z Kassel Heidegger pisze: „wybieranie samoodpowiedzialności (*Selbstverantwortung*) jest więc stawaniem-się-winnym w pewnym absolutnym sensie" (KV, 145), a klika linijek dalej dodaje: „stawanie-się-winnym nie jest niczym innym jak dźwiganiem-przy-sobie *przeszłości* (*Vergangeheit*)" (KV, 145). Otwiera się tu czasowy wymiar winy i odpowiedzialności. Nie chodzi jednak o to, że odpowiedzialność miałaby dotyczyć tylko przeszłości. By dobrze zrozumieć jej czasową strukturę, konieczne jest wskazanie na dwa inne wymiary czasu, które również odgrywają w tym kontekście swoją rolę. „W byciu-zdecydowanym jest *Dasein* swoją przyszłością, w byciu-winnym swoją przeszłością, a w działaniu przychodzi ono do współczesności" (KV, 145). Jestestwo staje się odpowiedzialne, gdy jest zdecydowane, to znaczy, gdy przejmuje swoją winę i pozwala sobie działać, czyli wtedy, gdy, otwierając w zdecydowaniu swoje najbardziej własne możliwości (przyszłość), przejmuje zarazem to, kim się stało i kim stać się już nie może (przeszłość), co otwiera dopiero obszar decyzji i działania (współczesność). Według Heideggera kluczowym wymiarem czasowości jest przyszłość, od której czas wiedzie ku wymiarowi byłości i niejako na ich styku otwiera teraźniejszość. Odpowiedzialność nie oznacza pogrążania się w przeszłości, ale takie jej przyswojenie, które zapewnia jestestwu możliwości i w ten sposób przestrzeń działania, za które jestestwo odpowiada. Kluczowy jest dla niej wymiar przyszłości, pojmowany jako ruch ku możliwościom, które ujawniają się jako faktyczne możliwości *Dasein* wtedy, gdy byłość (ustalona zrozumiałość), z której pochodzą, otwarta jest na to, co możliwe. Tylko wtedy

działanie jestestwa jest odpowiedzialne. Strukturalny opis egzystencji właściwej nie jest niczym innym jak ontologicznym opisem sytuacji, w której jestestwo może odpowiedzialnie działać.

Ustalenia te stanowią pierwszy krok na drodze do pełnego odsłonięcia fenomenu odpowiedzialności. Pokazują też wyraźnie, że pomimo odrzucenia określonych etycznych ideałów, koncepcja egzystencji właściwej nie prowadzi do pustki, która zdana jest na wypełnienie przez to, co przypadkowe, ale na sytuację, której możliwości oznaczają zawsze powrót do tego, kim *Dasein* już się stało. Egzystencja właściwa wybiega ku kresowi własnych możliwości po to, by swoje możliwości przed sobą otworzyć i w ten sposób wprowadzić je do struktury zrozumiałości, którą już ze sobą niesie. Pozwala to wyodrębnić dwa podstawowe wymiary odpowiedzialności: za bycie i za byt. Jak pamiętamy, jestestwo jest pierwotnie winne z uwagi na niemożność pełnego przejęcia otwartości. Skutkiem tego, projektowana zrozumiałość bycia jest również – jako istotowo nie-ważna – naznaczona winą. Ponieważ to ona pozwala odkryć byt, również wszelkie ontyczne odnoszenie do bytu należy uznać za obarczone winą. A jeśli teraz uwzględnimy to, że przejęcie winy jest równoznaczne z wzięciem na siebie odpowiedzialności, jasne stanie się to, że jestestwo odpowiada za bycie i za byt. Należy teraz wyeksplikować ontologiczną strukturę tej odpowiedzialności.

Pierwszy z jej wymiarów stanowiony jest przez rzucenie *Dasein*. Jestestwo jest „swojemu byciu powierzone (*überantwortet*) i za to bycie jest przed sobą odpowiedzialne (*verantwortlich*)" (GA 26, 17), mówi Heidegger. To największy ciężar jaki spoczywa na jestestwie – być Sobą jako źródłem otwartości wszelkiego bycia. Gdy w wykładzie z przełomu 1929/30 r. niemiecki filozof przyznaje, że „musimy się odnaleźć w ten sposób, byśmy związali się z własnym *Dasein* a ono, owo *Da*-sein[753], by stało się tym *jedynym*, co dla nas wiążące" (GA 29/30, 116), nie chodzi o egoizm, ale o przesłanie bycia, którego przyswojenie ma być jedynym źródłem tego, co dla jednostki wiążące. Podstawowym wymiarem odpowiedzialności staje się odpowiedzenie byciu na jego wezwanie do realizacji otwartości. W samym słowie „odpowiedzialność" słychać już „odpowiedź"[754]. Strukturę tej odpowiedzi opisuje wolność, która stanowi przejście do drugiego wymiar odpowiedzialności. Ponieważ posłanie bycia jest tym, co wiążące dla *Dasein*, wiążące staje się przyswojone posłanie. Ale z uwagi na to, że jest ono radykalnie obciążone winą, przyswajanie staje się odpowiedzialne za to, że nie było w stanie całkowicie przyswoić posłania, co zobowiązuje je do powrotu do własnej zrozumiałości, celem otwarcia jej na przesłanie bycia.

[753] W oryginale Heidegger, posługując się kursywą, podkreśla *-sein* stojące za dywizem.
[754] To samo dotyczy języka niemieckiego: *Verantwortung* („odpowiedzialność") – *Antwort* („odpowiedź").

Ponieważ dynamika wolności polega na wiązaniu jestestwa z odkrywanym bytem, a wiązanie to ma charakter zobowiązania, świat, będący całością tych wiązań, staje się całością zawiązywalności (*Verbindlichkeit*), czyli przestrzenią zobowiązania. Wolność jako projekt świata jest pozwoleniem na to, by światowił świat, jest oddaniem mu władzy, która jest sprawowana właśnie poprzez odkrywanie bytu jako wiążącego. Człowiek podlega temu, co sam zrozumiał, a ta podległość wyznacza powinność wewnątrz sfery ontycznej. Trzeba podkreślić, że tak pojmowana powinność ma charakter ontologiczny, co oznacza, że jest owocem dynamiki konstytucji sensu i nie stoi poza nią. To, co nosi miano ideału rodzi się w świecie i obowiązuje tak długo, jak długo zaprojektowany w określony sposób świat się nie zmieni. Konieczne jest uwzględnienie Się, które zawsze już rozstrzygnęło „wybór" wykładni świata, jednocześnie odbierając jestestwu odpowiedzialność. Zakorzenienie Się w strukturze *Dasein* i ukazanie jego nieusuwalności, sprawia, że jestestwo zostaje też naznaczone konieczną nieodpowiedzialnością[755]. Choć wydaje się, że może zachodzić sprzeczność między otwierającą się w świecie przestrzenią odpowiedzialności, a rządzącą światem instancją, która odpowiedzialność odbiera, przy bliższym badaniu sprzeczność okazuje się pozorna. W sytuacji (istotowo zamkniętej dla Się) rodzi się odpowiedzialność za to, co w świecie napotykane, ale zarazem sytuacja od razu po otwarciu domaga się potwierdzenia przez kolejną decyzję, która jako jedyna może utrzymać jej otwartość. Z kolei Się aktywnie przeciwdziała decyzji, posługując się samą sytuacją. Odbiera ono odpowiedzialność w ten sposób, że niejako anektuje odpowiedzialność. Się wcale nie zrywa ontologicznych (zobo)wiązań, które odsłonił świat, ale czyni je absolutnymi, przysłania nimi faktyczne możliwości, których domaga się zakryta w ten sposób sytuacja. Jestestwo oddane Się przestaje być odpowiedzialne, ponieważ przestaje odpowiadać na wezwanie bycia. Uwikłane jest w powinności i obowiązki, które nie odpowiadają faktycznym możliwościom, lecz zasłaniają je. Dynamika otwartości bycia zostaje zakryta przez zrozumiałość, którą dysponuje jestestwo i sam byt zostaje uznany za fundament odpowiedzialności. Niewłaściwie egzystujące *Dasein* zupełnie nie zauważa, że przestało być odpowiedzialne, ponieważ zablokowało sobie drogę do tego, co źródłowo zobowiązujące. Oznacza to, że wolność, wiążąca byt z jestestwem, zostaje utracona. *Dasein* staje się więźniem tego, co samo przed sobą odkryło i o swoją wolność musi walczyć. Wolności nie ma nigdy bez odpowiedzialności, obie są ze sobą istotowo związane. Nie ma zatem w filozofii Heideggera mowy o tym, co Nietzsche nazwał nauką o całkowitej nieodpowiedzialności[756]. Z namysłu niemieckiego fenomenologa płynie raczej nauka o absolutnej odpowiedzialności. Jestestwo

[755] R. Strzelecki, *Odpowiedzieć…*, *op. cit.*, s. 71.
[756] F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo „bis", Warszawa 1991, s. 114.

odpowiedzialności nigdy nie może się ani całkowicie pozbyć (niezależnie od tego, jak dalece uda mu się ją zasłonić), ani też przejąć jej w pełni.

Nie możemy też zapominać, że istotą wolności jest pozwolić-być; ma ono duże znaczenie dla pojmowania odpowiedzialności na gruncie filozofii Heideggera. Jako wolny, byt ludzki spełnia swoje zadanie, gdy pozwala bytom (w tym również sobie) być takimi, jakimi one są. *Dasein* jest odpowiedzialne za to, by otworzyć przestrzeń bycia i przeciwdziałać jej zasłonięciu. To sedno etycznego wymiaru bycia, który tym samym ujawnia się jako wymiar ontologicznie radykalnie niedyskryminujący. Nie chodzi przy tym o bezkrytyczne pozostawianie świata jego własnemu biegowi i nieinterweniowanie w sytuacjach moralnie nagannych tylko po to, by pozwolić na ujawnienie się określonego sensu. Wydaje się, że takie moralnie naganne postępowanie jest wynikiem próby narzucenia własnej zrozumiałości innemu jestestwu. Ten, kto tę zrozumiałość narzuca nie chce pozwalać-być temu, kogo (*resp*. co) spotyka[757]. Pamiętamy, że pozwolić-być Heidegger określa też jako wyzwolenie (GA 27, 214). Dotyczy ono samego jestestwa, które tylko jako „wyzwolone" może pozwolić być bytowi. W późnym tekście z 1955 r., zatytułowanym właśnie *Wyzwolenie*, Heidegger wprowadza określenie „wyzwolenie ku rzeczom", które ma oznaczać, że: „możemy powiedzieć «tak» nieuniknionemu korzystaniu z przedmiotów techniki i możemy zarazem powiedzieć «nie» ich pretensji do wyłączności" (W, 16; G, 24–25). Wprawdzie nasuwa się tu podejrzenie, że powoływanie się przy analizie jednego terminu na dwa teksty, które powstały w niemal trzydziestoletnim odstępie, jest nieuprawnione, to wstrzymajmy się jeszcze z osądem. We wczesnej filozofii Heideggera kwestia techniki pojawia się rzadko. Choć można wykazać, że w pewnym sensie jej rolę pełni po prostu świat (jako obszar, który pochłania człowieka, odciągając go od niego samego), to kluczowe jest tutaj wskazanie na strukturę dynamiki fenomenu wyzwolenia[758]. Pozwolić-być bytom można pojmować jako wyzwalanie *Dasein* ku rzeczom, rozumiane jako „tak" i „nie" skierowane pod adresem świata, który pozwala te rzeczy odkryć. Jestestwo nie może świata opuścić, ale ma odrzucić jego roszczenia do absolutności. W tym sensie przygotowuje ono w świecie miejsce innym możliwościom. *Dasein* nie ma wyzwolić się z więzów świata, ale ma się wyzwolić ku nim. Przypomina to trochę to, co Nietzsche nazywa

[757] Problematyka ta nie może być dalej analizowana w ramach poniższych rozważań, ponieważ wymagałoby to znacznego poszerzenia pola badawczego. Celowo pomijam w tym paragrafie również zagadnienie dobra i zła. Heidegger rzadko się do niego odnosi, jednak niekiedy uwzględnia pytanie o dobro, nawiązując do greckiego *agathón* (ἀγαθόν). Do analizy tego zagadnienia niezbędne by jednak było przeprowadzenie badań znacznie wykraczających poza ramy tej pracy.

[758] Jednocześnie trzeba też powiedzieć, że fenomen wyzwolenia obecny w myśli późnego Heideggera będzie się różnił w bardzo istotnym punkcie od tego, który można odnaleźć we wczesnym namyśle. Wczesne wyzwolenie jest myślane w horyzoncie zdecydowania, czyli „chcenia", podczas gdy późne uznaje to za pozostałość metafizyczną, wypaczającą jego właściwe rozumienie i staje się raczej wyjściem z woli, wy-z-woleniem.

„tańcem w łańcuchach”[759], które jestestwo samo sobie narzuca. Te łańcuchy nie tylko krępują ruchy, ale je umożliwiają, pozwalając na zrozumienie tego, co wiążą (jak opanowanie odpowiednich kroków i rytmu pozwala na to, żeby zamiast bezładnej plątaniny ruchów pojawił się taniec). Wraz z rodzącą się w tym wiązaniu zrozumiałością zakreślana jest sytuacja, a wraz z nią pole odpowiedzialności. Jestestwo wtedy jest odpowiedzialne, gdy wyzwala się ku rzeczom, bowiem nie narzuca im zastanej zrozumiałości, która rozstrzyga za nie, ale pozwala im wkroczyć w jego zrozumiałość na zasadach ich własnego bycia.

Z etycznego punktu widzenia istotne jest postawienie pytania o to, co to znaczy pozwolić-być innemu. Ponieważ pozwolić-być nigdy nie oznacza stwarzania, ale raczej ustąpienie miejsca, które nie tyle ogranicza zrozumiałość jestestwa, ale otwiera ją na możliwości, pozwolić-być innemu nie jest łaską jestestwa, ale pozostawieniem przestrzeni we własnej zrozumiałości na bycie innego. Jak pamiętamy, Heidegger, omawiając kwestie współbycia, wyróżnił dwa modi troskliwości: jeden zabierający troskę innemu, drugi – zwracający mu ją[760]. To właśnie drugi modus może zostać zinterpretowany jako pozwolić-być. Świadczą o tym słowa niemieckiego fenomenologa: „dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je [jestestwo – M.W.] do możliwości, by *pozwolić* współbytującym innym *«być»* w ich najbardziej własnej możności bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej przed niego i uwalniającej troskliwości” (BiC, 374; SuZ, 298 – podkreślenia moje)[761]. Pozwolić-być innemu to tak zatroszczyć się o niego, by mógł on stać się Sobą. Nie chodzi tu tylko o „nie zabijaj” czy „żyj i pozwól żyć innym”, ale również o to, by ujawnić innego w tym, kim on sam jest. *Dasein* nie może podjąć decyzji za innego, bo nie może wybrać za niego jego Siebie, ale jako „zdecydowane […] może stać się «sumieniem» innych” (BiC, 374–375; SuZ, 298). Posługując się cudzysłowem autor *Bycia i czasu* daje swoim czytelnikom do zrozumienia, że własne *Dasein* nie może po prostu zastąpić sumienia innego, nie może go wyręczyć w przejęciu jego winy, ale może próbować wskazać mu kierunek spojrzenia. Dlatego jestestwo nie zmusza innego do właściwego bycia Sobą, na siłę go nie uwalnia, ale może sprzyjać otwieraniu jego zrozumiałości, zamiast ją przymykać swoją własną. Zadanie, które bycie stawia przed *Dasein* nie domaga się postawy podobnej do kwietyzmu. „Tak” i „nie” kierowane ku światu nie jest biernością, ale wdaniem się w rozgrywkę, która otwiera sytuację i stawia przed jej

[759] Nietzsche określa w ten sposób poetów, którzy odkrywają np. metrum i narzucają je sobie, tworząc nowe konwencje (F. Nietzsche, *Wędrowiec…*, *op. cit.*, s. 312). Warto też zaznaczyć, że kilka stron wcześniej identyfikuje on konwencjonalność jako fundującą zrozumiałość tego, co artysta przekazuje (*ibidem*, s. 302), co dodatkowo uwydatnia trafność tego porównania.
[760] Zob. § 8.
[761] Przekład nieznacznie zmodyfikowany.

wymaganiami. Spełniając je, jestestwo odpowiada na wezwanie bycia, pozwalając-być temu, kto (*resp*. co) może zostać napotkany w świecie[762]. Jednocześnie staje się ono za innego niemal absolutnie odpowiedzialne. Nie oznacza to, że *Dasein* obciąża się „winą" za jego działania, ale że widzi w nim inne jestestwo i jako takiemu pozwala mu ono ujawnić się w swoim świecie.

Na koniec tej sekcji rozważań zostanie podniesiona jeszcze jedna kwestia. Do tej pory nie odnieśliśmy się przecież do propozycji odczytania domniemanego ideału egzystencji właściwej jako filozofii, która wszystko widzi w kategoriach bycia. Choć wiemy już, że mówienie o ideale nie jest zasadne, to nie jest to równoznaczne z odrzuceniem propozycji interpretacji egzystencji właściwej jako filozofii. Na początku oddzielimy konkretną filozofię, czyli wyniki filozofowania od niego samego. *Bycie i czas* wraz ze swoimi analizami, należy do tych pierwszych. Jako takie, ma ono określoną ontyczną postać, która musi być związana ze sferą bycia choćby w takim stopniu, że to jej zawdzięcza warunki swojej możliwości. Ponieważ właściwość jest niezbywalną stroną bycia, ona również stoi w jakimś stosunku do konkretnej filozofii, choć póki co trudno coś więcej o tym stosunku powiedzieć. Przyjrzyjmy się pewnemu fragmentowi z *Bycia i czasu*, który pozwoli analizie wykonać krok do przodu:

> Tak jak nie przynosi egzystencji z konieczności bezpośrednio uszczerbku niedostateczne ontologiczne rozumienie sumienia, tak i egzystencjalnie odpowiednia interpretacja sumienia nie gwarantuje egzystencyjnego rozumienia zewu. Równie możliwa jest powaga w potocznym doświadczeniu sumienia, jak jej brak w bardziej źródłowym rozumieniu tego sumienia. Wszelako bardziej źródłowa interpretacja otwiera egzystencjalnie także *możliwości* bardziej źródłowego rozumienia egzystencyjnego, dopóki ontologiczne pojmowanie nie odrywa się od ontycznego doświadczenia (BiC, 371; SuZ, 295).

Heidegger przyznaje tu, że samo właściwe opisanie poszczególnych fenomenów nie daje żadnej gwarancji, że efekty analizy zostaną przyswojone. Oznacza to, że możliwe jest niejako podróżowanie po powierzchni *Bycia i czasu*, doskonała orientacja w tematach, które ono porusza, bez jednoczesnego podążenia za tym, na co ono wskazuje. Jednocześnie niemiecki fenomenolog daje do zrozumienia, że samo obcowanie ze źródłową interpretacją zwiększa możliwości egzystencyjnego przyswojenia tego, co przez nią wskazywane. Pozostaje jednak pytanie, czy *Bycie i czas* wskazuje na właściwą egzystencję. Czy należy je odczytywać jako apel do tego, by być właściwie albo jako zachętę do podążania za zewem sumienia[763]?

[762] Często utrzymuje się, że Heidegger dopiero po zwrocie zaczął podkreślać, że wyjątkowość człowieka oznacza „wezwanie do odkrywania bycia wszelkiego bytu" (M. Hoły-Łuczaj, *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 188). Wiele wskazuje jednak na to, że takie pojmowanie zadania, przed którym postawione jest *Dasein*, obecne jest już w najwcześniejszych tekstach autora *Bycia i czasu*.

[763] Jako apel do przemiany człowieka i całej jego egzystencji interpretuje *Bycie i czas* i całą Heideggerowską ontologię np. W. Rymkiewicz, *Ktoś…*, *op. cit.*, s. 185, 188, 256.

Wydaje się, że teza ta byłaby za mocna i wymaga pewnego zapośredniczenia. Heidegger w *Byciu i czasie* nie domaga się *explicite* od swoich czytelników, by byli właściwie. Zarazem przyznać trzeba, że sposób, w jaki prowadzone są jego analizy ma charakter, który może być odczytany jako swoiste wezwanie do określonego przyswojenia bycia. Jak pokazaliśmy wcześniej[764], teksty Heideggera mają strukturę formalnego wskazywania, które wymaga przemiany samej egzystencji, by to, co wskazywane mogło zostać uznane za przyswojone i zrozumiane. Obcowanie z fenomenami nie polega na tym, że fenomenolog ogląda je i opisuje, ale na tym, że wypełnia je faktycznością i wprowadza we własne życie. Nie jest to wprowadzanie czegoś obcego, ale raczej odsłanianie tego, co zawsze w filozofującym już było. Ponieważ właściwość egzystencji jest przez Heideggera formalnie wskazana, wymagane jest przyswojenie jej dla zrozumienia tego, co mówi *Bycie i czas*. Jednak ten – jak mówi Otto Pöggeler – brak neutralności właściwości wobec egzystencji[765] wcale jeszcze nie oznacza, że właściwa egzystencja jest tożsama z postacią filozofii zawartej w *Byciu i czasie*, ponieważ konsekwencją takiego stanowiska byłoby przyznanie, że taka egzystencja pojawia się dopiero wraz z przeczytaniem tekstu, który ją odkrywa. Ponadto byłaby ona możliwa tylko dla tych, którzy właściwie go przyswoją i niejako utrzymają się w jego ramach. Tymczasem zdecydowanie jako podejmowanie decyzji w ogóle nie wymaga ani egzystencjalnej analityki, ani znajomości żadnej w ogóle postaci filozofii. Właściwość egzystencji jest raczej koniecznym warunkiem samej analityki egzystencjalnej[766], ponieważ bez niej nie byłoby możliwe ani dotarcie do bycia, ani odróżnienie właściwej otwartości na bycie od niewłaściwej. Dlatego egzystencja właściwa nie jest tożsama z praktykowaniem fenomenologii jako ontologii fundamentalnej[767]. Nie oznacza to zanegowania etycznego wymiaru przyswajania *Bycia i czasu*. Rzuca się on w oczy w formalnym wskazaniu, którego postać filozofia Heideggera przyjmuje niemal od pierwszych wykładów. Jak podkreśla John van Buren, formalne wskazywanie ma sens etyki wskazania, która jest jednocześnie wskazaniem etyki[768]. Etyka sama przynależy do tego wskazania i z niego wypływa. Dobrze wiemy, że nie chodzi tutaj o etykę jako o naukę o moralnych fenomenach, ale etykę odsyłającą do sytuacji. Formalne wskazanie filozofii wypełnia się właśnie w sytuacji, samo jest „ontycznie niezobowiązujące i

[764] Zob. § 6.
[765] O. Pöggeler, *Droga…*, *op. cit.*, s. 317.
[766] Ch. Guignon, *Authenticity and the question of Being*, w: D. McManus (ed.), *Heidegger…*, *op. cit.*, s. 8, S.G. Crowell, *Husserl, Heidegger…*, *op. cit.*, s. 210.
[767] Takiego stanowiska bronią np.: (wspomniany już) W. Lorenc, *Hermeneutyczne…*, *op. cit.*, s. 80, C.F. Gethmann, *Verstehen…*, *op. cit.*, s. 267–269, R. Schürmann, *Heidegger's Being…*, *op. cit.*, s. 111 czy B. Dembiński, *Zagadnienie…*, *op. cit.*, s. 81.
[768] J. v. Buren, *The Ethics of* Formale Anzeige *in Heidegger*, „American Catholic Philosophical Quarterly" Vol. LXIX, No. 2, s. 158.

nieideologicznie otwarte"[769]. *Bycie i czas* wzywa zatem ku właściwej egzystencji w takim stopniu, w jakim wejście w sytuację jest warunkiem możliwości przyswojenia tego, co ono mówi. W tym sensie ten tekst apeluje do wyjścia poza własną strukturę, do pozostawienia go w tyle i własnego życia oraz filozofowania.

Na początku tej pracy pokazaliśmy[770], że filozofowanie jest pewnym sposobem bycia. Heidegger utożsamia je z wyraźnym transcendowaniem i opisuje przy pomocy takich określeń jak: „pradziałanie wolności *Dasein*" (GA 27, 214), „dopuszczanie dziania się (*Geschehenlassen*) transcendencji z jej podstawy i w niej" (GA 27, 395), czy „źródłowe wyzwolenie *Dasein*" (GA 27, 401). Tutaj filozofowanie nie ogranicza się do żadnej konkretnej filozofii, nie może też zostać określone ontycznie, ale jest samą dynamiką transcendującego projektu, który przewodzi otwartości na bycie jestestwa. Jako takie, jest ono istotowym wymiarem każdej ludzkiej jednostki, która uczestniczy w nim nawet wtedy, gdy nigdy nie otworzyła książki i nie przeprowadziła filozoficznej dysputy. Leży ono u podstaw każdego jej działania, choć zwykle pozostaje skryte, niewyraźne i dlatego musi zostać wprawione w ruch, obudzone (GA 27, 5–6). Przypomina ono myślenie, o którym będzie mówił późny Heidegger, myślenie niezwiązane ze spekulacją i teoretycznym rozumowaniem, ale oddające człowieka byciu i wyznaczające jego istotę. Tak pojmowane filozofowanie nie jest drogą do (rozumianych jako nauki) ontologii czy etyki, ale do Siebie i sytuacji. Staje się w ten sposób ścieżką do bycia, czyli owego pierwotnego miejsca przebywania, Heideggerowskiego *êthos*, do którego człowiek zmierza tylko wtedy, gdy chce podążać za głosem wezwania, próbując przeciwstawić się zakryciom, które są dziełem jego własnej istoty. W tym sensie filozofowanie jest decydowaniem się na Siebie, jest walką z samym sobą o Siebie i dlatego odpowiedzią na wezwanie bycia. Za podsumowanie tego etapu rozważań niech posłużą ostatnie zdania wykładu wygłoszonego na przełomie 1928/29 r.:

> Z filozofowaniem zaczyna się wędrówka po szczytach pasm górskich tego, co wielkie. I gdy niekiedy dziwimy się, że ono nie przynosi efektów, to zapominamy, że wielkie oddziałuje tylko na wielkie. Gdy jednak to zrozumiemy, przypomnimy sobie o tym, że nieistotne jest, czy zwyciężymy nad współczesnymi sobie czy innymi, lecz że musimy sami sobie zapewnić wewnętrzną wielkość przez to, że pokonamy nasze własne chimery (GA 27, 401).

Spróbujmy teraz zebrać wyniki analiz powyższego paragrafu. Jego pierwsza część może zostać potraktowana jako domknięcie problematyki sensu realizacji bycia jestestwa. Kluczowym fenomenem, który ontologicznie zapewnia możliwość egzystencyjnej właściwości

[769] *Ibidem*, s. 165.
[770] Zob. § 6.

czy niewłaściwości okazało się zdecydowanie, które Heidegger określa jako chcenie-posiadania-sumienia. Ponieważ sumienie przyzywa do najbardziej własnego bycia winnym, a jego głos, choć milczący, nieustannie przebija się przez powszedniość jestestwa, konieczne było zapewnienie możliwości podążenia za tym głosem. Tym właśnie jest zdecydowanie. „Przedmiotem" jego „chcenia" nie może być samo sumienie, które nawołuje niezależnie od woli wzywanego – jest nim samo usłyszenie jego głosu, czyli otwarcie na jego wezwanie. Analityka wprowadza tym samym swoich czytelników na grząski teren problematyki wybierania. Zupełnie nie skupia się ona jednak na wyborze między ontycznie dookreślonymi możliwościami, ale na pierwotnym wyborze, przed którym jestestwo zawsze jest już postawione, czyli na wyborze między Sobą – co prowadzi do konieczności dalszego konfrontowania się z wyborem (czyniąc ten wybór wybieraniem wyboru) – a odwróceniem się od wyboru. Tak ukazane decydowanie się nie może być ontycznie określone – ma ono tylko charakterystykę ontologiczną. Jest gotowością do trwogi, usłyszenia wezwania sumienia i przejęcia najbardziej własnej możliwości. Określoności nabiera ono dopiero w decyzji, która nie jest odpowiednikiem postanowienia w jakiejś ontycznej sprawie, ale postacią, w jakiej zdecydowanie egzystuje. Decyzja o wyborze Siebie wiąże się z koniecznością podjęcia wyborów w świecie, w który jestestwo zostało rzucone, dlatego zawsze jest konkretna i mierzy się z wymaganiami sytuacji, która otwiera się dla jestestwa tylko w zdecydowaniu.

Celem drugiej części paragrafu było omówienie konsekwencji wypływających z tak pojmowanej właściwości dla problematyki etycznej. W pierwszej kolejności zrezygnowaliśmy ze standardowego pojmowania etyki jako jednej z dyscyplin filozofii. Heidegger wskazuje raczej na etyczność bycia, przy czym samą tę etyczność rozumie jako bliskość *Dasein* i bycia, które jest jego źródłową ojczyzną. Z tej bliskości płynie wezwanie, które czyni jestestwo odpowiedzialnym za bycie. Jako odpowiedzialne, odpowiada ono na wezwanie bycia, ale ponieważ żadna odpowiedź nie spełnia wymagań tego wyzwania, jestestwo ujawnia się jako fundamentalnie winne i jako takie stale stoi przed możliwością podjęcia decyzji: czy przejąć winę i odpowiedzieć w ten sposób na wezwanie bycia, czy się od niej odwrócić. Podjęcie decyzji jest wyborem Siebie, odsłaniającym się ostatecznie jako walka ze sobą, która narusza zastaną zrozumiałość i otwiera ją na inne możliwości. Egzystencja właściwa nie jest przy tym ani ideałem, ani się nim nie kieruje, decydującą rolę odgrywa w niej sytuacja, w którą zostaje wprowadzone zdecydowane *Dasein*. Nie stanowi ona nawarstwienia przypadkowych możliwości, ale przejęcie zastanej zrozumiałości, która (jako otwarta w sytuacji) pozwala na przyswajanie innych możliwości. W ten sposób sytuacja staje się przestrzenią gry wolności, która, projektując możliwości, wiąże jestestwo z tym, co może się w sytuacji ujawnić, przez co

nakłada nań obowiązek i powinność. Tak otwiera się w sytuacji przestrzeń odpowiedzialności, która nie oznacza jedynie ponoszenia konsekwencji za to, co się zrobiło, ale wymóg odpowiedzi na wezwanie tego, co (*resp.* kto) w sytuacji ujawnione, czyli tego, czemu (*resp.* komu) pozwoliło się być. Choć Heidegger wyraźnie ontologizuje wymiar odpowiedzialności, a etyczność odnajduje na poziomie bycia, nie oznacza to jeszcze ich redukcji w sensie pozbawienia swoistości i sprowadzenia do rzekomo bardziej źródłowego poziomu. Cały czas trzeba mieć w pamięci, że bycie wyznacza całą sferę sensu, a nie tylko tego, co nazywa Heidegger trwałą obecnością. Tym samym etyczność nie tyle zostaje zredukowana, ile odsłonięta jako pewien aspekt konstytucji sensu, przez co staje się nieusuwalną częścią ludzkiej rzeczywistości.

W tej perspektywie filozofia, której celem byłoby odsłanianie bycia, okazuje się nie tylko ontologią, ale również etyką, a dokładniej rzecz ujmując: ani ontologią, ani etyką. Heidegger odrzuca podział na dyscypliny, ponieważ dla niego pytanie filozoficzne zawsze dotyczy źródłowej sfery, która wyznacza sens. Teksty niemieckiego filozofa mają nieusuwalny wymiar etyczny; nie jest on związany z ustalaniem wartości czy ideałów, ale z zadaniem przyswajania bycia, którego te teksty – jako formalnie wskazujące – się domagają. Heidegger nigdy nie wypracował przestrzeni dla ontycznego zapytywania o miejsce bytu ludzkiego w świecie, co mogłoby stanowić zręby specyficznego, etycznego badania człowieka[771]. Pytanie o bycie przybiera u niego zawsze specyficzny charakter, który odsyła dalej, poza samo konkretne pytanie, ku przyswajaniu bycia w każdochwilowo własnej sytuacji. Czy można wskazać dogodniejszą przestrzeń dla poszukiwania niż *êthos*, w którym wszyscy próbujemy się *znaleźć*?

*

Problematyka poruszana w tym rozdziale miała charakter odmienny od tego, którym cechowały się zagadnienia opracowywane wcześniej, co wiąże się ze wspomnianą cezurą, jaka dzieli dwa działy *Bycia i czasu*. Słusznie zauważa Stephen Mulhall, że dział II zaburza układzoną

[771] Za postulat takiego zapytywania można uznać metontologię, o której wspomina Heidegger w wykładzie z 1928 r. (GA 26, 199–201). Na kilku zaledwie stronach niemiecki filozof wskazuje na konieczność powołania specjalnej ontyki, która wynikałaby z przemiany (stąd też nazwa „metontologia", od greckiego *metabolé* (μεταβολή), oznaczającego „zmianę") zapytywania samej ontologii. Ontologiczna problematyka nie jest neutralna wobec ludzkiego życia, co może prowadzić do zmiany perspektywy zapytywania z ontologicznego na ontyczne. Zarazem trzeba podkreślić, że nie chodziłoby tu o zlekceważenie problematyki ontologicznej, ale raczej o założenie jej wyników i wyprowadzenie nowego zapytywania ontycznego, które będzie stało w horyzoncie badania ontologicznego. Heidegger sam wspomina, że to tutaj znalazłoby się miejsce dla etycznego pytania. Niestety, wydaje się, że koncepcja metontologii na zawsze pozostała projektem, którego Heidegger w żadnym innym tekście (przynajmniej pod tą nazwą) nie rozwinął.

strukturę działu I[772]. Czynnikiem destrukcyjnym wcale nie jest czasowość, którą Heidegger omawia w drugiej części działu II, ale dynamika właściwości i niewłaściwości. Rozwinięcie pytania o właściwość jest wynikiem postawienia pytania o całość bycia *Dasein*. Odpowiadając na to pytanie, Heidegger pokazuje, że owa całość konstytuowana jest przez rozdarcie. Z tego powodu byt jestestwa cechuje radykalna niezamkniętość i zarazem niemożliwość takiego przesunięcia granic własnej zrozumiałości, które objęłyby całe przesłanie bycia. Rozdarcie jest fundamentalnym niepokojem, będącym efektem dwóch istotowych, ale spierających się tendencji bycia. Jedna domaga się schludnej, domkniętej struktury rzeczywistości i umożliwia wygodne, spokojne życie, druga, wręcz przeciwnie, podważa wszelką pewność i ukazuje, że jestestwu nie udaje się wyczerpać przesłania bycia, że musi je ono na nowo podejmować, bowiem tego domaga się samo to przesłanie. Rozważania działu I poruszają się w ramach pierwszej tendencji, choć i ta druga dochodzi w nich niekiedy do głosu, z kolei dociekania działu II skupiają się na ujawnionych wcześniej fenomenach, odsłaniając szczelinę, biegnącą przez środek ich istoty. W ten sposób do sensu treści i odniesienia dołącza sens realizacji, który istotnie komplikuje mechanizm konstytucji.

Punktem wyjścia powyższego rozdziału było pytanie o troskę, fenomen wyrażający to, że jestestwu chodzi o jego własne bycie i ustanawiający jedność otwartości jestestwa na bycie. W jego strukturze Heidegger wyróżnia oś projektu jako bycie-*uprzednie*-wobec-siebie, położenia jako bycie-*już*-w-świecie oraz tendencję upadania jako bycie-*przy* wewnątrzświatowym bycie. Troska stała się przedmiotem naszych analiz głównie z uwagi na ten ostatni charakter, który funduje niewłaściwe bycie *Dasein*. Nie ma on nic wspólnego z moralną klasyfikacją egzystencji, lecz stanowi tę tendencję jej dynamiki, która odciąga ją od jej własnego bycia. Bycie-przy wewnątrzświatowym bycie nie jest neutralnym przebywaniem wśród bytów w świecie, ale ucieczką ku światu, polegającą na określaniu własnego bycia od strony możliwości, które ten świat jako zastana zrozumiałość podsuwa. Heidegger nie traktuje upadania jako dodatkowego, alternatywnego modusu bycia, ale wprowadza go do rdzenia egzystencji, pokazując tym samym, że *Dasein* nie może się swojej niewłaściwości pozbyć. Jednocześnie autor *Bycia i czasu* wskazuje na to, że upadanie nie jest jakimś stanem rzeczy, będącym rezultatem czegoś, co wydarzyło się wcześniej. Jestestwo ciągle upada uciekając przed swoim najbardziej własnym byciem, a ucieka, ponieważ stale niejako samo siebie goni. Dlatego niewłaściwość jest zależna od właściwej otwartości na bycie, która zawsze zmusza jestestwo do konfrontacji ze sobą i przez to napędza jego ucieczkę. Ta ucieczka jest

[772] S. Mulhall, *Human…*, *op. cit.*, s. 309.

koniecznością, bez której żaden sens nie mógłby zostać utrwalony. Należy ją zatem postrzegać tylko jako niezbywalny moment struktury konstytucji sensu.

Choć ścieranie się dwóch tendencji ma charakter ściśle egzystencjalny, przynosi ono ze sobą możliwość egzystencyjnych modyfikacji *Dasein*. Również egzystencyjnie może ono określać swoje bycie jako właściwe lub niewłaściwe, przy czym w tym wypadku priorytet przypada niewłaściwości, a właściwość polega na specyficznym jej przyswajaniu, które ma przeniknąć przez skorupę codzienności, by otworzyć ją na skrywające się za nią przesłanie bycia. Między właściwością i niewłaściwością zachodzą dwa różne stosunki, w zależności od wymiaru, którego dotyczy analiza. Rozpoznanie tej dwoistości wyznaczyło cele dla dalszych badań tego rozdziału.

Skupiły się one początkowo na trzech fenomenach współkonstytuujących otwartość na bycie w modusie (pojmowanej egzystencjalnie) właściwości. Pierwszym krokiem było postawienie pytania o właściwe położenie. W *Byciu i czasie* Heidegger utożsamia je z trwogą, jednak w następnych latach wymienia więcej podstawowych nastrojów, w tym analizowaną przez nas również nudę. Nie są to zjawiska ontyczne, a określone charaktery współkonstytuujące rdzeń samej otwartości. Trwoga odsłania świat jestestwa jako pozbawiony podstaw. Wyznaczana przez niego zrozumiałość nie zostaje w ten sposób unicestwiona, ale jej struktura – znaczeniowość – staje się przezroczysta, gotowa do przyjęcia innych możliwości. Nie jest to równoznaczne z ich przyjęciem, bowiem jako wyrwane z własnej codzienności, *Dasein* czuje się nieswojo, co popycha je do ucieczki. Jest ona zresztą konieczna, bo tylko dzięki niej sens może zostać pozornie domknięty i możliwe staje się bezpośrednie i stabilne odnoszenie się do bytu. Nastrój nudy działa do pewnego stopnia podobnie, stawiając w obliczu horyzontu czasu, który musi zostać przełamany i zaadoptowany przez codzienność. Oba podstawowe nastroje uzupełniają się i czynią jestestwo apriorycznie wrażliwym na coś, przed czym ono ucieka. Ucieczka jest zasadna tylko wtedy, gdy pozostaje w kontakcie z tym, przed czym ucieka, podobnie jak pogoń, która trwa tak długo, jak długo w jej zasięgu pozostaje uciekający. Pogoń ma w tym wypadku specyficzny charakter. Właściwość odsłania przysłanianą przez niewłaściwość otwartość bycia i o tyle goni ona jestestwo, o ile ujawnia je w tym, czym ono jest.

To odsłanianie dokonuje się poprzez otwarcie i przyswojenie najbardziej własnej możliwości, którą Heidegger identyfikuje jako śmierć. Nie chodzi o ontycznie określone zjawisko końca życia, ale o ontologiczny kres możliwości samego jestestwa. Tego kresu nie może ono ani przekroczyć, ani całkowicie przyswoić otwartości, której granice on wyznacza. Jestestwo odbija się od niego i wraca do swojego świata, który teraz może zostać dopełniony

nowymi możliwościami. Ponieważ możliwość ta jest tym, co trwoży *Dasein* i zaburza jego codzienne funkcjonowanie, wraz z nią konieczne jest też świadectwo, że możliwość ta powinna być w ogóle podejmowana. Dlaczego bowiem jestestwo miałoby wybiegać ku temu, co powoduje wręcz ontologiczny wstrząs jego zrozumiałości? Funkcję takiego poświadczania pełni sumienie, które milcząco przyzywa *Dasein* do jego najbardziej własnej możliwości, „pokazując" mu zarazem, że nie zdołało ono w pełni przyswoić przesłania bycia. Jest to równoznaczne z ujawnieniem fundamentalnej winy jestestwa. Poświadczając w ten sposób ową odsłanianą w trwodze możliwość, sumienie daje jestestwu do zrozumienia, że podjęcie jej nie tylko nie jest niczym złym, ale że ontologicznie jest konieczne, a ontycznie wymagane. Sumienie poświadcza bowiem egzystencyjną możliwość właściwej egzystencji. Nie oznacza to, że możliwość śmierci może nie być podejmowana w projektującym wybieganiu, ale że to, co w wyniku jej przyswojenia zostaje otwarte, może zostać stłumione i zasłonięte przez zastaną zrozumiałość, jeśli jestestwo nie zdecyduje inaczej.

Do istoty *Dasein* należy też wolność, której istota polega na przyswajającym otwieraniu możliwości, co pozwala napotykanemu bytowi być, a zarazem czyni go wiążącym dla egzystującego jestestwa. Na *Dasein* zostaje w ten sposób nałożony obowiązek i staje się odpowiedzialne za to, czemu pozwoliło być. Choć źródłem tego zobowiązania jest projektująca świat wolność, ona sama jest skończona, więc otwarte przez nią zobowiązanie nie jest absolutne i ostateczne, ale wypływa z wezwania otwartości bycia. To ta otwartość jest tym, co pierwotnie i źródłowo wiążące, dlatego wolność, naznaczona istotowo winą, jest źródłowo zobowiązana właśnie wobec samej tej otwartości. Ponieważ jednocześnie jest ona fenomenem fundującym możliwość wyboru jestestwa, stawia je ona zasadniczo przed decyzją, czy wybrać Siebie, czyli przejąć własną obciążoną winą zrozumiałość w horyzoncie przesłania bycia, czy zrezygnować z wyboru i pozwolić na to, by o możliwościach decydował świat wykładany przez Się. Ta decyzja rozstrzyga o tym, co jestestwo może.

Ontologiczna struktura możliwości wyboru jest przez Heideggera określana jako zdecydowanie. Jest ono odpowiedzią jestestwa na to, że jego bycie otworzyło się na własny kres. Istotową cechą zdecydowania jest ontyczne nieokreślenie, które daje się wypełnić dopiero we wprowadzającej jestestwo w sytuację decyzji. Wynika to z tego, że wybór Siebie nie odnosi się do żadnego spośród napotykanych w świecie bytów, choć dokonywany jest tylko w świecie. To wybór, który rozstrzyga o tym, czy jestestwo uzna swoją winę i pozwoli na to, by świat otworzył się na przesłanie bycia. Rezygnując z tego wyboru, jestestwo powierza się całkowicie światu, uznając go za absolutną i niepodważalną podstawę swojego bycia. Wybierając Siebie, nie wyzwala się ono całkowicie spod jego władzy, a jedynie odrzuca jego roszczenia do

absolutności. W ten sposób mówi mu jednocześnie „tak" i „nie". Nie jest możliwe wykreślenie świata ze struktury konstytucji sensu, ponieważ odpowiada on za zapewnienie zrozumiałości wszelkiemu bytowi. Zadaniem *Dasein* jest utrzymanie świata w otwartości, by przesłanie bycia decydowało o zrozumiałości, a nie odwrotnie.

Analizy powyższego rozdziału pokazały, że problematyka sensu realizacji należy do najtrudniejszych spośród tych, z którymi muszą się mierzyć czytelnicy wczesnych tekstów Heideggera. Wydaje się, że wynika to przede wszystkim z tego, że w specyficzny sposób łączy się z tym zagadnieniem wyjątkowy status *Dasein* jako bytu, w którym załamuje się różnica ontologiczna. Z jednej strony jestestwo bowiem nie decyduje o przesłaniu bycia i o tym, w jaki sposób to przesłanie jest przez nie przyswajane. Jednak z drugiej ma ontologicznie zagwarantowaną ontyczną możliwość opowiedzenia się po stronie otwartości bycia. Ta możliwość nie ma charakteru deklaratywnego, ale dotyczy każdochwilowo innej sytuacji. Jestestwo nie musi wiedzieć, że decyduje się na Siebie – robi to wtedy, gdy w ontycznie określonej sytuacji dopuszcza do głosu dynamikę fundującą jej sens. Z jednej strony żaden nowy byt nie pojawia się w świecie, ale z drugiej świat jest wtedy zupełnie inny. Odpowiedź, której udziela jestestwo temu, co napotyka, nie ogranicza się wtedy tylko do owego bytu, ale niesie ze sobą odpowiedź na wezwanie samego bycia. Jestestwo jest wtedy Sobą, bowiem spełnia zadanie, które stanowi istotę jego bycia. Sens realizacji ujawnia tym samym spoczywający w sobie wymiar etyczności bycia. Pokazuje, że istota *Dasein* nie wyczerpuje się w samym odnoszeniu się do bycia, które pozwala wyłonić się bytowi, ale że współkonstytuuje ją sposób, w jaki to odniesienie jest realizowane, co odciska swoje piętno na przyswajaniu bycia i jest decydujące dla rozumienia rzeczywistości.

Zakończenie

Rozważania piątego rozdziału stanowiły ostatni etap badań, których struktura została zarysowana we wstępie. Nie oznacza to jednak wyczerpania całej problematyki, lecz wskazanie na to, że zostały zrealizowane postawione na początku pracy cele. Zanim zrobimy krok, który pozwoli na umieszczenie dokonanych ustaleń w horyzoncie dalszego zapytywania, prześledzimy przebytą dotychczas drogę, by mieć przed oczami wyciągnięte wnioski i by sprawdzić, w jakim stopniu udało się potwierdzić postawione wcześniej hipotezy.

Zadaniem pierwszego rozdziału było wprowadzenie czytelnika do problematyki rozumienia poprzez odwołanie się do tych wątków zaczerpniętych z tradycji filozoficznej, które miały największy wpływ na rozwinięcie hermeneutyczno-fenomenologicznej refleksji Heideggera. U źródeł narodzin tej refleksji leży fenomen rozumienia. Pokazaliśmy trzy intelektualne prądy, które odciskają swoje piętno na tym, w jaki sposób jest ono pojmowane przez autora *Bycia i czasu*. Bohaterem pierwszej części stał się Husserl, dzięki któremu Heidegger mógł dostrzec fenomenalność bycia, czyli postrzegać je jako istotowo jawne i sensowne. Fundator fenomenologii kładzie jednak nacisk na idealny charakter sensu, co autor *Bycia i czasu* odrzuca, postulując istotowo rozumiejący dostęp do tego, co fenomenalne. Diltheya pokazaliśmy jako tego myśliciela, który wydatnie pomógł Heideggerowi wykształcić dynamikę rozumiejącej egzystencji. Bycie okazuje się teraz nie tylko tym, co pierwotnie rozumiane, ale też tym, co rozumienia się domaga i tylko w rozumieniu się dzieje. Bycie jest rozumiejące i rozumiane, a zatem i cała rzeczywistość ujawnia się tylko w swojej zrozumiałości. Również fenomenologia jako element tej rzeczywistości musi być rozumiejąca. W ten sposób Heidegger dostrzega jej istotowo hermeneutyczny charakter. Refleksja św. Augustyna, reprezentująca ostatni intelektualny prąd omawiany w pierwszym rozdziale, w specyficzny sposób złączyła dwie pozostałe tendencje. Augustyn staje się dla Heideggera patronem namysłu zaangażowanego w faktyczne bycie. Biskup z Hippony odkrywa nieusuwalną tendencję egzystencji do ucieczki przed sobą, do skrywania się za zasłoną zastanej zrozumiałości świata. Tym samym rozumienie (a wraz z nim cała hermeneutyczna fenomenologia) okazuje się rozdarte, z jednej strony istotowo oddane źródłowej otwartości, z drugiej odwrócone ku światu i pozornej stabilności.

Analizy pierwszego rozdziału zapewniły horyzont dalszemu zapytywaniu, szkicując jednocześnie kluczowe punkty, które wyznaczyły przebieg dalszych badań. Odsłoniły one nie tylko ogólną tendencję intelektualnego wysiłku Heideggera, ale również podstawowe pojęcia, które kształtują trzon jego refleksji. Właśnie one stały się przedmiotem badania drugiego

rozdziału. Osią jego analiz były związki zachodzące między byciem, rozumieniem i bytem. Potwierdziliśmy tam dwie wstępne hipotezy przyjęte we wstępie. Przede wszystkim wykazaliśmy, że bycie i byt są przez Heideggera pojmowane w perspektywie konstytucji zrozumiałości. Bycie odpowiada za dynamikę i przestrzeń tej konstytucji, a byt wyrasta dla ukonstytuowanego w ten sposób znaczenia, będąc tym, co ową dynamikę w sobie zamyka. Oznacza to, że priorytet przypada byciu jako temu, co określa byt. Po drugie wskazaliśmy też na to, że choć rozumienie stanowi rdzenną aktywność, która leży u podstaw wszelkiej ujawnialności bycia i bytu, to nie włada sferą sensu, ale jej służy. To w miejscu, w którym otwiera się bycie wyrasta niejako byt rozumiejący, który ma odpowiadać za realizację tej otwartości. Innymi słowy, to sama otwartość bycia domaga się bytu rozumiejącego, czyli bytu otwartego na bycie. W ostatnim paragrafie tego rozdziału zmierzyliśmy się z pytaniem o możliwość spójnego myślenia o byciu. Pokazaliśmy, że filozofowanie nie ma bycia tematyzować, lecz za nim podążać. Jego celem nie jest myślenie o byciu, ale raczej myślenie z samego tego bycia i trzymanie się drogi, która do niego prowadzi.

W trzecim rozdziale zajęliśmy się problematyką świata. Wykazaliśmy, że fenomen ten nie jest niczym innym jak przestrzenią zrozumiałości, która wyznacza sens wszelkiego bytu. Jego funkcja jest przy tym dwojaka. Z jednej strony jest to jedyna przestrzeń, w której bycie jest rozumiane i dlatego służy otwartości bycia jako takiego oraz ujawnialności bytu, z drugiej zaś strony funduje pewną całość, która w osobliwy sposób tę otwartość zamyka i ogranicza. Słowa te stanowią potwierdzenie hipotezy, którą postawiliśmy we wstępie. Istotnym aspektem tego rozdziału było też pokazanie, że świat jest kształtowany przez rozumienie. Właściwe spojrzenie na to kształtowanie zapewniła druga część tego rozdziału, w której wprowadziliśmy problematykę innego. Ów byt ujawnia się w świecie po prostu jako inne *Dasein*, co oznacza, że w horyzoncie swojej zrozumiałości ludzki byt spotyka inny byt, który również konstytuuje świat. Nie chodzi przy o tym nakładanie się światów różnych jednostek, ale o to, że świat jest istotowo współświatem. Inny, który poprzez rozumiejące przyswajanie bycia kształtuje zarazem jego zrozumiałość, zawsze współkonstytuuje również naszą rzeczywistość.

By pojąć mechanikę rozumienia musieliśmy szczegółowo przeanalizować strukturę otwartości na bycie. Takie zadanie zostało postawione przed czwartym rozdziałem rozprawy. Choć pokazaliśmy, że rdzeniem tej struktury jest rozumienie, konieczne było też zbadanie tych fenomenów, które razem z nim fundują otwartość na bycie. W rozdziale tym wykazaliśmy słuszność postawionej na początku rozprawy hipotezy, ukazując, że otwartość na bycie egzystencji niejako przesuwa jestestwo w prześwit bycia za pomocą projektowania świata. Świat ujawnił się nam tutaj już nie tylko jako przestrzeń zrozumiałości, ale też jako przestrzeń

możliwości, które nie tyle przed jestestwem stoją, ile którymi ono samo się staje. Pokazaliśmy, że poprzez świat *Dasein* wiąże się z bytem i w ten sposób pozwala mu być. Ta dynamika odpowiada za wyznaczanie sensu wszystkiego, co jest. Nie możemy nie wspomnieć tu też o roli położenia jako swoistej drugiej strony rozumienia. Wyraża ono bowiem skończoność rozumienia, a przez to i całej egzystencji. Projekt jako kształtowanie świata cechuje się bowiem tym, że jest już na niego zdany. Innymi słowy, umieszczając *Dasein* w świecie, projektowanie nie tworzy świata od nowa, ale przejmuje go niejako w spadku. Dynamika sensu możliwa jest tylko dlatego, że w toku projektowania struktura świata jest otwierana na prześwit i jako taka zostaje dopełniona. Rozumiejąca egzystencja ujawniła nam się w tym rozdziale nie tyle jako władza nad światem, ile jako przekazywanie mu władzy.

Zanim przejdziemy do wniosków wypływających z ostatniego rozdziału, wskażemy na horyzont, w którym umieszczone były rozważania trzeciego i czwartego rozdziału. We wczesnych latach 20. Heidegger wyodrębnił trzy wymiaru sensu: sens treści, sens odniesienia i sens realizacji. Podział ten zapewnił nam interpretacyjną ramę dla analizy *Bycia i czasu*. Sens treści zidentyfikowaliśmy jako świat, ponieważ to właśnie jego przestrzeń odpowiada za zrozumienie bytu w tym, czym on jest, a sens odniesienia jako całość ruchu otwartości na bycie. Te dwa wymiary sensu wzajemnie się warunkują. Sens treści wyłania się bowiem tylko dzięki dynamice sensu odniesienia, ale ten drugi zawsze jest już zdany na ten pierwszy, który zapewnia mu niejako przestrzeń pracy. Tematem piątego rozdziału powyższej dysertacji stał się trzeci ze wspomnianych wymiarów, sens realizacji odniesienia, który ma dwa modi – właściwości i niewłaściwości. Wyodrębnienie ich nadało płaszczyźnie rozumienia dodatkowy charakter, który również musiał zostać poddany analizie.

Rozważania ostatniego rozdziału potwierdziły hipotezę postawioną we wstępie, która głosiła, że modi właściwości i niewłaściwości fundują dynamikę sensotwórczej aktywności jestestwa. Poprzez wykazanie, że wzajemne powiązanie tych modi zmienia się w zależności od rozpoznania ich egzystencjalnej czy egzystencyjnej płaszczyzny pokazaliśmy, że byt jestestwa dysponuje pewnymi prerogatywami w zakresie ontycznego decydowania się na najbardziej własną możliwość. Przypomnijmy, że ontologicznie *Dasein* zawsze w jakiś sposób jest przy tym, co najbardziej własne i zawsze w jakimś stopniu się od tego odwraca. Jednak ontycznie może ono podjąć walkę z tym odwrotem, może próbować zerknąć za zasłonę, którą samo sobie narzuciło, jednocześnie podważając absolutną pewność, do której rości sobie prawo to, co już zrozumiane. Decyzja, przed którą staje jestestwo opisuje wysiłek rozumienia, który *Dasein* podejmuje przeciwko samemu sobie, przeciwko temu, co już ustaliło. Przy czym nie chodzi tu o podważanie dla samego podważania, ale o taki ruch, który otwiera ludzką sytuację na

przesłanie bycia i pozwala określać się jej od strony samego tego bycia. Odsłonił się tu etyczny wymiar egzystencji, która jako istotowo rozumiejąca bycie ma pozwolić bytowi być, ma być sobą jako otwartością na bycie o radykalnie niedyskryminującym charakterze.

Spójrzmy teraz, w jaki sposób rozwiązany został centralny problem badawczy powyższej rozprawy. We wstępie problem ten został wyrażony za pomocą pytania o to, jaką rolę pełni rozumienie w konstytucji sensu, które okazało się zarazem rozwinięciem pytania o rolę rozumienia w określaniu bytu przez bycie. Ponieważ rozumienie samo jest sposobem bycia, istotowo określa byt *Dasein*. Jako takie, rozumienie odpowiada za specyficzne powiązanie sfery ontologicznej i ontycznej i jest niemal narzędziem otwartości bycia, podtrzymującym ruch tej otwartości. Oznacza to, że służy ono samej sensotwórczej dynamice i, określając byt jestestwa, obarcza je zadaniem troski o tę dynamikę. Widzimy tu, skupione niczym w soczewce, wszystkie osie problemowe, które zostały poddane analizie w toku pracy. Krótko mówiąc, jestestwo zawsze rozumie bycie i byt w medium świata, który wyznacza całość zrozumiałości, za pomocą której przyswajana jest otwartość prześwitu, a ponieważ *Dasein* nigdy nie jest w stanie wyczerpać tej otwartości i swoim projektem świata ją wręcz przysłania, musi samo siebie przezwyciężać, by nieustannie realizować zadanie, które zostało przed nim postawione. W takim ruchu porusza się sensotwórcza aktywność egzystencji, której rdzeniem jest rozumienie.

Choć powyższe podsumowanie pokazuje, że postawione na początku cele zostały zrealizowane, nie można uznać, że horyzonty problemowe powyższej pracy zostały zamknięte, a problematyka wyczerpana. Byłoby to niezgodne z ideą hermeneutycznej fenomenologii, której poświęciliśmy przecież sporo miejsca. Mimo że rozprawa ta jest interpretacją i nie rości sobie pretensji, by być postrzegana inaczej, chciałaby być raczej otwarciem, zachętą do tego, by dalej podążać drogami, które wskazała, niż zamknięciem komunikującym dokonane ustalenia. Jednym z wymiarów, który pozostał na uboczu jej zainteresowania jest wymiar czasowości. Najbardziej problematycznym zagadnieniem *Bycia i czasu* jest jednak nie tyle sam tytułowy czas, ile owo „i" spajające oba człony tworzącej tytuł koniunkcji. Wiele wskazuje na to, że Heidegger (gdy pracował nad swoim *opus magnum*) postrzegał czas jako obszerniejszy wobec bycia horyzont, który odpowiada za jego sens (analogicznie do świata fundującego sens bytu). W odniesieniu do tej koncepcji można jednak wysnuć liczne wątpliwości, na czele z zarzuceniem jej schematyczności, która kłóci się z fenomenologicznym badaniem. Już w toku pracy kilkukrotnie sugerowaliśmy, że czasowość lepiej być może odczytywać jako kolejny wymiar sensu (obok sensu treści, odniesienia i realizacji), niż pojmować ją jako płaszczyznę stojącą hierarchicznie wyżej niż bycie. Czy fakt, że bycie jest zawsze rozumiane czasowo musi

za sobą pociągać ujmowanie czasu jako horyzontu rozumienia bycia? Czy czas może w jakikolwiek sposób przekraczać sferę bycia? Czy „i" może wprowadzać jakiś rodzaj podległości? Czy samo bycie w swej najgłębszej istocie nie jest po prostu czasem? Choć pytania te stoją już poza ramami tej pracy, są naturalną konsekwencją linii interpretacji, którą w niej przyjęto.

Z tymi pytaniami wiąże się zwrot w myśli Heideggera i ostateczne odrzucenie myślenia w paradygmacie transcendentalnym (zaznaczmy tu zarazem, że powyższa praca obrała optykę fenomenologiczną i choć transcendentalizmu nie zlekceważyła, to właśnie Husserla wybrała za swojego patrona, nie Kanta). Otwiera się tu pytanie o charakter tego zwrotu i o wzajemny stosunek obu etapów refleksji, rozdzielonych jego cezurą. Żywa i ciągle postępująca dalej refleksja autora *Bycia i czasu* po zwrocie coraz rzadziej używa słowa „rozumienie" (choć przez jakiś czas odnosi się jeszcze do projektowania). Czy oznacza to dezaktualizację tego, na co wskazywał Heidegger wcześniej, czy może taką zmianę perspektywy, która pozwala dopełnić to, co przedtem było odsłaniane nie dość radykalnie? Czy przejście od myślenia bycia jako takiego przez pryzmat bycia *Dasein* do myślenia samego Bycia (*Seyn*) wymaga odrzucenia wcześniejszej drogi czy ją zakłada? A może jedno i drugie? Nie możemy tutaj odpowiedzieć na te pytania, lecz znajdują się one w horyzoncie powyższych badań. Przyznaliśmy bowiem, że pierwszym wrogiem fenomenologii jako pewnej myślowej tendencji jest ona sama. Z konieczności pojawia się zatem zadanie konfrontacji z tym, co przekroczone, które jest tożsame z zadaniem ponownego wkroczenia w to, co już ustalone.

Oczywiście otwartości horyzontu powyższej rozprawy nie będą wyznaczać nakreślone tu pytania, o ile doprowadzą jedynie do pomnożenia objętości treści napisanych na temat filozofii Heideggera. Stanowić one będą wyraz otwartości tego horyzontu tylko wtedy, gdy przyczynią się do odsłaniania kolejnych wymiarów sensu. Czy takie stanowisko nie pociąga jednak za sobą rezygnacji z postulatu przezwyciężania własnych ustaleń? Czy nie jesteśmy tu zbyt mocno przywiązani do ukazanego w toku tej pracy priorytetu rozumienia? Nasz postulat ma jednak nieco inny charakter i wcale nie kłóci się z tym, co powiedzieliśmy o filozofowaniu. Nie wydaje się bowiem, by Heidegger odrzucał sferę sensu jako jedyną przestrzeń, w której żyje człowiek. Sensowność samego bycia to fundamentalne odkrycie niemieckiego fenomenologa, którego nie sposób odrzucić, gdy już zostało wydobyte na światło dzienne. Można z niego oczywiście zrezygnować w duchu naiwnego realizmu, który jest możliwy tylko wtedy, gdy odkrycie to nie jest w pełni rozumiane i zostaje utożsamione z idealizmem. Heidegger podąża jednak otwartą przez siebie drogą do końca. Nie przeszkadza ona bowiem stawiać pytanie o samo Bycie, nie zmusza do pytania o rozumienie, a wręcz skłania do tego, by dalej zgłębiać tajniki źródła

otwartości i tego, co umożliwia wszelkie rozumienie. Punktem wyjścia pozostaje jednak zrozumiałość rzeczywistości, zrozumiałość, której nieskrytość – jak pokaże późny namysł Heideggera wyjątkowo dosadnie – nie może funkcjonować bez skrytości. Lecz również ta skrytość może dochodzić do głosu tylko wobec bliskości nieskrytości, tak jak „nic" w obliczu „czegoś", a ciemność w horyzoncie jasności.

Myśl Heideggera należy do wyjątkowo trudnych w zakresie tak odczytywania, jak komentowania. Niemiecki fenomenolog oprowadza nas po meandrach sensowności w taki sposób, że język stawia czasami opór i nie pozwala na opowiedzenie o tym, gdzie zawędrowaliśmy. Nie oznacza to po prostu braku słów, ale raczej coś, co poznaliśmy już jako wymóg zamilknięcia. Wszystkie zdania wydają się wtedy niesatysfakcjonujące, żadne słowa nie pasują, a zarazem silna pozostaje potrzeba, by zostawić choćby ślad po swojej wędrówce, ślad, który może mieć tylko językowy charakter. W innym wypadku czy moglibyśmy jeszcze powrócić tam, dokąd dotarliśmy? Od swoich narodzin fenomenologia uczy ciągłego przenikania za zasłonę tego, co sensowne i nieustannego poszukiwania słów dla oddania tego, co tam znalezione. Refleksja Heideggera dodaje do tej spuścizny pokorę wobec sensu, którym człowiek nigdy nie zawładnie. Tym samym odkrywa też ona w ludzkiej egzystencji nieusuwalne zadanie rozumienia. Dlatego każdy, kto podąża za wskazówkami autora *Bycia i czasu*, musi zacząć przygodę rozumienia na własną rękę, musi mierzyć się ze sobą i swoim językiem, dobrze wiedząc, że jego misja zakończy się porażką. Tylko niepowodzenie jest przecież miarą sukcesu filozofowania.

Bibliografia

Pisma Heideggera

Przekłady

1. Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004.
2. Heidegger M., *Czym jest metafizyka*, przeł. K. Michalski, w: *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1995, s. 9 – 24.
3. Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 2002.
4. Heidegger M., *Heglowskie pojęcie doświadczenia*, przeł. R. Marszałek, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1997, s. 97 – 170.
5. Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
6. Heidegger M., *List o humanizmie,* przeł. J. Tischner, w: *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1995, s. 129 – 168.
7. Heidegger M., *Moja droga do fenomenologii*, przeł. C. Wodziński, w: M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1999.
8. Heidegger M., *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2007.
9. Heidegger M., *O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1995, s. 25 – 65.
10. Heidegger M., *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, w: *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1995, s. 67 – 87.
11. Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009.
12. Heidegger M., *Pojęcie czasu*, przeł. J. Mizera, w: J. Mizera (red.), *Drogi Heideggera*, „Principia" XX (1998), s. 27 – 45.
13. Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1996.
14. Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, KR, Warszawa 2000.
15. Heidegger M., *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001.
16. Heidegger M., *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1997, s. 7 – 65.

Teksty oryginalne

1. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (*Gesamtausgabe* 65), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1989.
2. Heidegger M., *Der Begriff der Zeit* (*Gesamtausgabe* 64), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2004.
3. Heidegger M., *Brief vom 20. August 1927 an Karl Löwith*, w: D. Papenfuss, O. Pöggeler (Hsgb.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1990, s. 27 – 38.
4. Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (*Gesamtausgabe* 29/30), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1983.
5. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Gesamtausgabe* 24), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1975.
6. Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik* (*Gesamtausgabe* 40), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1983.
7. Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung* (*Gesamtausgabe* 17), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1994.
8. Heidegger M., *Einleitung in die Philosophie* (*Gesamtausgabe* 27), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1996.
9. Heidegger M., *Gelassenheit*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1960.
10. Heidegger M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, (*Gesamtausgabe* 18), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2002.
11. Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* (*Gesamtausgabe* 58), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1993.
12. Heidegger M., *Holzwege* (*Gesamtausgabe* 5), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1977.
13. Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Gesamtausgabe* 3), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1991.
14. Heidegger M., *Kasseler Vorträge*, w: M. Heidegger, *Vorträge* Teil 1, (*Gesamtausgabe* 80.1), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2016.
15. Heidegger M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (*Gesamtausgabe* 21), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1976.

16. Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Gesamtausgabe* 26), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1978.
17. Heidegger M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (*Gesamtausgabe* 63), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1988.
18. Heidegger M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (*Gesamtausgabe* 59), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1993.
19. Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*Gesamtausgabe* 60), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1995.
20. Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (*Gesamtausgabe* 61), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1994.
21. Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Gesamtausgabe* 20), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1979.
22. Heidegger M., *Sein und Zeit* (XI *Auflage*), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.
23. Heidegger M., *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe* 2), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1977.
24. Heidegger M., *Seminar in Zähringen* 1973, w: M. Heidegger, *Seminare* (*Gesamtausgabe* 15), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1986, s. 372 – 400.
25. Heidegger M., *Wegmarken* (*Gesamtausgabe* 9), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1976.
26. Heidegger M., *Zur Bestimmung der Philosophie* (*Gesamtausgabe* 56/57), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1999.
27. Heidegger M., *Zur Sache des Denkens* (*Gesamtausgabe* 14), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2007.

Literatura źródłowa

1. Arystoteles, *Kategorie*, w: Arystoteles, *Kategorie i hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975.
2. Augustinus A., *Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch-deutsch*, übersetzt von W. Thimme, Artemis & Winkler, Düsseldrof/Zürich 2004.
3. Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, przeł. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.

4. Św. Augustyn, *O muzyce*, przeł. D. Turkowska, w: Św. Augustyn, *Dialogi*, T. IV, PAX, Warszawa 1954, s. 5 – 71.
5. Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, przeł. J. Sulowski, PAX, Warszawa 1989.
6. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996.
7. Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, przeł. D. Turkowska, w: Św. Augustyn, *Dialogi*, T. II, PAX, Warszawa 1953, s. 108 – 192.
8. Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, przeł. J. Ptaszyński, w: Św. Augustyn, *Dialogi*, T. IV, PAX, Warszawa 1954, s. 80 – 159.
9. Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, przeł. A. Świderkówna, w: Św. Augustyn, *Dialogi*, T. I, PAX, Warszawa 1953, s. 8 – 42.
10. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, ANTYK, Kęty 2002.
11. Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2008.
12. Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.
13. Dilthey W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, *Gesammelte Schriften* B. VII, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig und Berlin 1927.
14. Dilthey W., *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn. Rede*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1886.
15. Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Erster Band, *Gesammelte Schriften* B. I, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft m.b.H., Stuttgart 1990.
16. Dilthey W., *Novalis*, w: W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982, s. 324 – 404.
17. Dilthey W., *O istocie filozofii*, w: W. Dilthey, *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987 s. 1 – 112.
18. Dilthey W., *Powstanie hermeneutyki*, w: W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982, s. 290 – 311.
19. Dilthey W., *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*, w: W. Dilthey, *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987, s. 113 – 175.
20. Dilthey W., *Weltanschauungslehre. Abhandlung zur Philosophie der Philosophie* (*Gesammelte Schriften* B. VIII), Verlag und Druck von B.G. Teubner, Leipzig und Berlin 1931 s. 73 – 118.
21. Dilthey W., *Wyobraźnia poety. Elementy poetyki*, w: W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982, s. 21 – 222.

22. Dilthey W., *Wyobraźnia poetycka i obłęd*, w: W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982, s. 3 – 20.
23. Freud S., *Niesamowite,* w: *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1997, s. 233 – 262.
24. Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2007.
25. Goethe v. J.W., *Maximen und Reflexionen*, w: J.W. v. Goethe, *Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen und Reflexionen* (*Goethes Werke,* Band XII), Christian Wegner Verlag, Hamburg 1963, s. 365 – 547.
26. Gombrowicz W., *Dziennik 1953 – 1969*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.
27. Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, T.I, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963.
28. Husserl E., *Badania logiczne*, T. I, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2006.
29. Husserl E., *Badania logiczne*, T. II/I, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000.
30. Husserl E., *Badania logiczne*, T. II/II, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000.
31. Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 55–56.
32. Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967.
33. Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch,* (*Husserliana, Gesammelte Werke, Band* 3.1), Martinus Nijhof, Den Haag 1976.
34. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, ANTYK, Kęty 2001.
35. Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2008.
36. Lévinas E., Całość i nieskończoność. *Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2014.
37. Marion J.L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2007
38. Nietzsche F., *Ludzkie, arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo „bis", Warszawa 1991.
39. Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, w: F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie: Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania*, T. 1a, Officyna, Łódź 2012.
40. Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, publikacja wydana staraniem Kolegium Otryckiego i Rady Naczelnej Zrzeszenia Studentów Polskich, przedruk z: nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1909-1910.

41. Ricoeur P., *Zadanie hermeneutyki*, przeł. P. Graff, w: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przekład zbiorowy, PIW, Warszawa 1989, s. 191 – 223.

Literatura przedmiotu

1. Almäng J., *Heidegger on Sinn*, w: „Philosophical Communications", Web Series, No 51.
2. Arendt H., *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, przeł. H. Krzeczkowski, „ZNAK", 1974, czerwiec (6), 240, s. 691 – 701.
3. Baran B., *Saga Heideggera*, Inter Esse, Kraków 1990.
4. Bernet R., *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*, „Journal of the British Society of Phenomenology", Vol. 21, No. 2, May 1990, s. 136 – 151.
5. Blattner W., *Essential Guilt and Transcendental Conscience*, w: D. McManus (ed.), *Heidegger, Authenticity and the Self. Themes from Division Two of* Being and Time, Routledge, London and New York 2015, s. 116 – 134.
6. Blattner W.D., *Existence and Self-Understanding in* Being and Time, w: H. Dreyfus, M. Wrathall (ed.), *Heidegger Reexamined*, vol. 1, Routledge, New York 2002, s. 177 – 190.
7. Blattner W., *Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice. An Aporia in Heidegger's Early Philosophy*, w: S. Crowell, J. Malpas (ed.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, Stanford, California 2007, s. 10 – 27.
8. Blattner W.D., *The Concept of Death in* Being and Time, w: H. Dreyfus, M. Wrathall (ed.), *Heidegger Reexamined*, vol. 1, Routledge, New York 2002, s. 307 – 328.
9. Boeder H., *Dilthey „und" Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen*, „Phänomenologische Forschungen", 1984, Vol. 16, s. 161 – 177.
10. Brejdak J., *Cierń w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, WAM, Kraków 2010.
11. Buren v. J., *The Ethics of* Formale Anzeige *in Heidegger*, „American Catholic Philosophical Quarterly" Vol. LXIX, No. 2, s. 157 – 170.
12. Buren v. J., *The young Heidegger and phenomenology*, w: H. Dreyfus, M. Wrathall (ed.), *Heidegger Reexamined*, vol. 1, Routledge, New York 2002, s. 1 – 34.
13. Campbell S.M., *The Early Heidegger's Philosophy of Life*, Fordham University Press, New York 2012.
14. Caputo J.D., *Husserl, Heidegger and the Question of a "Hermeneutic" Phenomenology*, w: J.J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Center

of Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington 1986, s. 104 – 126.

15. Caputo J.D., Sorge *und* Kardia*: The Hermeneutics of Factical Life and the Categories of Heart*, w: T. Kisiel, J. v. Buren (ed.), *Reading Heidegger from the Start*, State University of New York Press, Albany 1994, s. 327 – 343.
16. Carman T., *Must We Be Inauthentic?*, w: M. Wrathall, J. Malpas (ed.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, The MIT Press, Cambridge 2000, s. 13 – 28.
17. Carman T., *Things fall apart: Heidegger on the constancy and finality of death*, w: D. McManus (ed.), *Heidegger, Authenticity and the Self. Themes from Division Two of* Being and Time, Routledge, London and New York 2015, s. 135 – 145.
18. Carr D., *The Paradox of Subjectivity*, Oxford University Press, New York 1999.
19. Cary P., *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford University Press, New York 2000.
20. Cerbone D.R., *World, World-entry, and Realism in Early Heidegger*, w: H. Dreyfus, M. Wrathall (ed.), *Heidegger Reexemined*, vol. 2, Routledge, New York 2002, s. 279 – 299.
21. Cern K.M., *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Wydawnictwo naukowa IF UAM, Poznań 2007.
22. Corti C.A., *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
23. Coyne R., *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in* Being and Time *& Beyond*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2015.
24. Critchley S., *Originary Inauthenticity – On Heidegger's* Sein und Zeit, w: S. Levine (ed.), S. Critchley, R. Schürmann, *On Heidegger's Being and Time*, Routledge, New York 2008, s. 132 – 151.
25. Crowell S.G., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Northwestern University Press, Evanston 2001.
26. Crowell S., *Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time*, "Inquiry" 44:4 (2001), s. 433 – 454.
27. Dahlstrom D.O., *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
28. Dahlstrom D.O., *Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications*, „The Review of Metaphysics" Vol. 47, No. 4 (Jun., 1994), s. 775–795.
29. Dastur F., *Heidegger und die "Logischen Untersuchungen"*, "Heidegger Studies", vol. 7 (1991), s. 37 – 51.

30. Dastur F., *The Call of Conscience.* The Most Intimate Alterity, trans. by: D. Allison, E. Lee, w: F. Raffoul, D. Pettigrew (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2002, s. 87 – 97.
31. Dembiński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990.
32. Dreyfus H.L., *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's* Being and Time, *Division I*, The MIT Press, Cambridge and London 1995.
33. Duraj J., *Intersubiektywne uwarunkowanie kontekstu intencjonalnego w ujęciu „wczesnego" Heideggera*, w: N. Leśniewski (red.), *Heidegger w kontekstach*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 161 – 174.
34. Dybel P., *Idea fenomenologii jako opisu „samych rzeczy" u Husserla i Heideggera*, „FENOMENOLGIA", Nr 3, 2005, s. 59 – 76.
35. Dybel P., *„Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?" (Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w* Sein und Zeit *Martina Heideggera)*, w: „Aletheia" 1(4)/1990 *Heidegger dzisiaj*, s. 326 – 337.
36. Figal G., *Phänomenologie und Ontologie*, w: Figal G., Gander H.H. (Hrsg.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2009, s. 9 – 23.
37. G. Figal, *Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger*, w: G. Figal (Hrsg.), *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2009, s. 163 – 172.
38. Føllesdal D., *Absorbed Coping, Husserl and Heidegger*, w: M. Wrathall, J. Malpas (ed.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, The MIT Press, Cambridge 2000, s. 251 – 257.
39. Fritsch M., *Cura et Casus: Heidegger and Augustine on the Care of the Self*, w: C.J.N. de Paulo (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, Edwin Mellen Press, New York 2006 s. 89 – 113.
40. Gadamer H.G., *Concerning Empty and Ful-filled Time*, w: E.G. Ballard, Ch.E. Scott (ed.), *Martin Heidegger – in Europe and America*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, s. 77 – 89.
41. Gadamer H.G., *Martin Heidegger's One Path*, transl. by Ch.P. Smith, w: T. Kisiel, J. v. Buren (ed.), *Reading Heidegger from the Start*, State University of New York Press, Albany 1994, s. 19 – 34.
42. Gethmann C.F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1974.

43. Gilson É., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, PAX, Warszawa 1953.
44. Granberg A., *Mood and Method in Heidegger's* Sein und Zeit, w: D. Zahavi, S. Heinämaa, H. Ruin (ed.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2003, s. 91 – 113.
45. Greisch J., *The „Play of Transcendence" and the Question of Ethics*, trans. by A. Mitchell, w: F. Raffoul, D. Pettigrew (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2002, s. 99 – 116.
46. Grondin J., *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.
47. Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, WAM, Kraków 2007.
48. Guignon Ch., *Authenticity and the question of Being*, w: D. McManus (ed.), *Heidegger, Authenticity and the Self. Themes from Division Two of* Being and Time, Routledge, London and New York 2015, s. 8 – 20.
49. Haar M., *The Enigma of Everydayness*, w: J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1993, s. 20 – 28.
50. Herrmann v. F.W., *Dasein and Da-sein in* Being and Time *and in* Contributions to Philosophy (From Enowing), trans. R. Radloff, w: F. Schalow (ed.), *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*, Springer, New York 2011, s. 213 – 224.
51. Herrmann v. F.W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2000.
52. Herrmann v. F.W., *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2004.
53. Hoły-Łuczaj M., *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.
54. Hopkins B.C., *Deformalization and Phenomenon in Husserl and Heidegger*, w: F. Schalow (ed.), *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*, Springer, New York 2011, s. 49 – 69.
55. Hügli A., Han B.Ch., *Heideggers Todesanalyse*, w: T. Rentsch (Hsgb.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2007, s. 133 – 148.
56. Kim J.Ch., *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.

57. Kisiel T., *Od naoczności do rozumienia: Heideggerowska transpozycja fenomenologii Husserla*, przeł. M. Bonecki, w: N. Leśniewski (red.), *Heidegger w kontekstach*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 15 – 34.
58. Kisiel T., *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1995.
59. Kisiel T., *The Paradigm Shifts of Hermeneutic Phenomenology: From Breakthrough to the Meaning-Giving Source*, "Gatherings: The Heidegger Circle Annual", 4 (2014), s. 1 – 13.
60. Kołoczek Ł., *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii" Martina Heideggera*, Universitas, Kraków 2016.
61. Krell D.F., *Where Deathless Horses Weep*, w: J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1993, s. 95 – 106.
62. Kuderowicz Z., *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
63. Kukla R., *The ontology and temporality of conscience*, "Continental Philosophy Review" 35 (2002), s. 1 – 34.
64. Lafont C., *Hermeneutics*, H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall (ed.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden 2005, s. 265 – 284.
65. Leśniewski N., *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej"*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010.
66. Leśniewski N., *„Logika" – ontologia – fenomenologia. Próba interpretacji filozofii Heideggera (1919–1929)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", R. 16:2007, Nr 1 (61), s. 265 – 280.
67. Lorenc W., *Heidegger jako krytyk i następca Diltheya. Analiza poglądów Heideggera z okresu poprzedzającego* Bycie i czas, w: N. Leśniewski (red.), *Heidegger w kontekstach*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 35 – 63.
68. Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, SCHOLAR, Warszawa 2003.
69. Luchte J., *Heidegger's Early Philosophy. The Phenomenology of Ecstatic Temporality*, Continuum, London and New York 2008.
70. Luckner A., *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit*, w: T. Rentsch (Hsgb.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2007, s. 149 – 168.
71. Maraldo J., *Der hermeneutische Zirkel*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1984.
72. Marciszuk P., *Malowany Dasein*, w: „Aletheia" 1(4)/1990 *Heidegger dzisiaj*, s. 353–363
73. Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978.

74. Mizera J., *Husserl i Heidegger – dwie wersje fenomenologii*, „Logos i Ethos" 1/1991, s. 29 – 52.
75. Mizera J., *Przezwyciężenie relacji podmiotowo-przedmiotowej w myśleniu Martina Heideggera*, „Logos i Ethos" 1/1993, s. 67 – 93.
76. Mizera J., *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
77. Mulhall S., *Human Mortality: Heidegger on How to Portray the Impossible Possibility of Dasein*, w: H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall (ed.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden 2005, s. 297 – 310.
78. Nancy J.L., *Heidegger's Originary Ethics*, trans. by D. Large, w: F. Raffoul, D. Pettigrew (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2002, s. 65 – 85.
79. Nelson E.S., *Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik*, übersetzt von Alfred Denker und Holger Zaborowski, w: A. Denker, H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Brill, Amsterdam 2006, s. 31 – 48.
80. Nelson E.S., *Dilthey, Heidegger und die Hermeneutik des faktischen Lebens*, w: G. Scholtz (Hrsg.), *Diltheys Werk und die Wissenschaften: Neue Aspekte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, s. 97 – 109.
81. Okrent M., *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca and London 1998.
82. Oudemans T.C.W., *Heideggers „logische Untersuchungen"*, „Heidegger Studies" Vol. 6 (1990), s. 85–105.
83. Overgaard S., *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004.
84. Paczkowska-Łagowska E., *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
85. Philipse H., *Filozoficzno-religijna (pascalowska) strategia Heideggera. O problemie reinterpretacji egzystencjałów*, w: N. Leśniewski (red.), *Heidegger w kontekstach*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 99 – 117.
86. Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002.
87. Pöggeler O., *Heideggers Begegnung mit Dilthey*, „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften" Volume 4, 1986/87 s. 121 – 160.

88. Pöggeler O., *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, „Phänomenologische Forschungen“, 1980, Vol. 9 (1980), s. 124 – 162.
89. Potępa M., *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Genessis, Warszawa 2004.
90. Przyłębski A., *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Universitas, Kraków 2016.
91. Przyłębski A., *Wilhelm Dilthey – Hermeneutyka Jako Antynaturalistyczna Metoda*, w: A. Przyłębski (red.), *Oblicza hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 27 – 43.
92. Rebes M., *Między* respondere *i* imputatio*. Martina Heideggera i Józefa Tischnera hermeneutyka odpowiedzialności w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii*, Cz. I, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014.
93. Richardson W.J., *Heidegger and the Quest of Freedom*, w: J.J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Center of Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington 1986, s. 161 – 182.
94. Rodi F., *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von »Sein und Zeit«. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)*, „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften“ Volume 4, 1986/87, s. 161 – 177.
95. Rosales A., *Transzendenz und Differenz*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970.
96. Rożdżeński R., *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991.
97. Rymkiewicz W., *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
98. Schalow F., *At the Crossroads of Freedom: Ethics Without Values*, w: R. Polt, G. Fried (ed.), *A Companion to Heidegger's* Introduction to Metaphysics, Yale University Press, New Haven and London 2001, s. 250 – 262.
99. Scharff R., *Heidegger's "Appropriation" of Dilthey before Being and Time*, "Journal of the History of Philosophy", Volume 35, Number 1, January 1997, s. 105 – 128.
100. Scholtz G., *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna"?*, przeł. D. Domagała, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, T. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1994, s. 41 – 67.
101. Schürmann R., *Heidegger's Being and Time*, w: S. Levine (ed.), S. Critchley, R. Schürmann, *On Heidegger's Being and Time*, Routledge, New York 2008, s. 56 – 131.

102. Sheehan T., *Dasein*, w: H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall (ed.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Malden 2005, s. 193 – 213.
103. Sheehan T., *Heidegger's „Introduction to the Phenomenology of Religion", 1920-21*, w: J.J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Center of Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington 1986, s. 40 – 62.
104. Sipowicz K., *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Aletheia, Warszawa 2005.
105. Sobota D.R., *Kim jest* Dasein*?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, R. 20: 2011, Nr 3 (79), s. 255 – 271.
106. Sobota D.R., *Ontologia przyrody we wczesnej filozofii Martina Heideggera*, „Filo-Sofija" Nr 13-14 (2011/2-3).
107. Sobota D.R., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, T. I, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2013.
108. Sobota D.R., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, T. II, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2013.
109. Strzelecki R., *Ethos i wolność: W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu" Martina Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
110. Strzelecki R., *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
111. Taminiaux J., *Heidegger and Husserl's Logical Investigations: in Remembrance of Heidegger's Last Seminar (Zähringen, 1973)*, trans. R. Crease, J.T. Decker, w: J.J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Center of Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington 1986, s. 63 – 88.
112. Tischner J., *Bycie sobą w perspektywie ontologicznej*, w: „Aletheia" 1(4)/1990 *Heidegger dzisiaj*, s. 273 – 280.
113. Torzewski W., *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2012.
114. Tugendhat E., *Bycie i Nic*, przeł. J. Sidorek, w: E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 35 – 69.
115. Tugendhat E., *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970.
116. E. Tugendhat, *Heideggera pytanie o bycie*, przeł. J. Sidorek, w: E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 123 – 154.

117. Tugendhat E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung – Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979.
118. Watanabe J., *Categorial Intuition and the Understanding of Being in Husserl and Heidegger*, w: J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1993, s. 109 – 117.
119. Waśko M., *Być, czyli być możliwym – przyczynek do interpretacji wczesnej filozofii Martina Heideggera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", vol. 65/2020, s. 295 – 312.
120. Waśko M., *Fenomen rzucenia we wczesnej filozofii Martina Heideggera*, „ARGUMENT: Biannual Philosophical Journal", 2021, vol. 11/1, s. 259 – 276.
121. Waśko M., *Gombrowicz i Heidegger – pytanie o świat*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", R. 30: 2021, Nr 3 (119), s. 95 – 113.
122. Waśko M., *Myśląc z Heideggerem – między właściwością i niewłaściwością egzystencji*, „Analiza i Egzystencja" 40 (2017), s. 29 – 48.
123. White C.J. (edited by M. Ralkowski), *Time and Death. Heidegger's Analysis of Finitude*, Ashgate, Aldershot 2005.
124. Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994.
125. Zahavi D., *Phänomenologie und Transzendentalphilosophie*, w: Figal G., Gander H.H. (Hrsg.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2009, s. 73 – 99.