

## Heideggera myślenie nicości

Cezary WOŹNIAK\*

Kraków

### ABSTRACT

This paper tries to grasp the wholeness of Heidegger's thinking of nothingness. In *Being and time* Heidegger discovers deeper, more fundamental dimensions of existence, among other things, experience of nothingness. In *What is metaphysics?* Heidegger takes the question of nothingness, opposing its negative understanding in metaphysics. Nothingness is a condition that enables disclosure of beings as such to human beings (*Dasein*). In general, Heidegger discovers that nothingness belongs to being (*Sein*), which expresses his late formula: Being: Nothingness: The Same. The question of being is closely bound with the question of time, hence Heidegger's thinking of nothingness is involved in his reflection on temporalisation. Temporalisation is the free oscillation of primordial temporality as the open horizon which enables worlding (*Welten*), or entering into world of beings. Therefore, it is called by Heidegger the *nihil originarium* (*The metaphysical foundations of logic*). The world is nothingness which temporalises itself primordially, that which arises in and with temporalisation, which late Heidegger (*Time and being*) also understands as four-dimensional time. Nothingness is also elaborated on by Heidegger in *Contributions to philosophy* where he described it as the essential vibration (*Erzitterung*) of Being (*Seyn*). During a seminar in Le Thor (1969), Heidegger said that in endowing (*Ereignis*) there was no Greek thinking. Endowing is not what 'there is', but what 'gives', 'endows' time and being. Being could be understood as presence, however, not a metaphysically understood presence. This presence is not a negative nothingness, but nothingness as *nihil originarium*, which should be understood rather in a temporal, even energetic meaning and not in an ontological one. However, one can also affirm that nothingness explicated in such manner finally seems to fade away in endowing, this last Heidegger word.

---

\* Uniwersytet Jagielloński. E-mail: [cezary.wozniak@uj.edu.pl](mailto:cezary.wozniak@uj.edu.pl)

## KEYWORDS

Heidegger, nothingness, *nihil originarium*, being, time, ecstatic time, temporalisation, four-dimensional time, endowing

Martin Heidegger uważał, że dzieje myśli na Zachodzie rozstrzygnęły się w starożytnej Grecji, w dziełach kilku jej największych filozofów. Decydujące byłoby tu „zapomnienie bycia”. „Zapomnienie bycia” polegałoby na tym, że bycia nie myśli się z perspektywy niego samego, ale poprzez byt. Powodem „zapomnienia bycia” byłyby dwuznaczność pojęcia „byt”, które jako imiesłów czasu teraźniejszego od czasownika *einai* można rozumieć rzeczownikowo („bytujące”, *das Seinde*) bądź czasownikowo („bycie”, *das Sein*). Różnicę między tym, co jest (byt), i byciem tego, co jest (bycie), Heidegger nazwie różnicą ontologiczną. Metafizyka, która zapomina o różnicy ontologicznej, ujmuje byt jedynie jako byt, nie myśląc procesu istoczenia się, dzięki któremu byt może się dopiero stać bytem. Syntetycznie, inaczej jeszcze, ujmuje to filozof w tym często przytaczanym stwierdzeniu: „Metafizyka nie pyta o prawdę samego bycia” (HEIDEGGER 1977a: 85).

Filozofia grecka w momencie swych narodzin i kształtowania pojęć, a chodzi tu o presokratyków, miała jeszcze, według Heideggera, dostęp do źródłowego doświadczenia bycia. Później — a w decydującej mierze miałyby się do tego przyczynić filozofia Parmenidesa, Platona i Arystotelesa — kostnieje ona w metafizyczną tradycję, która przy braku namysłu nad nią, pod tą czy inną postacią, toczy swój żywot w dziejach filozofii Zachodu. To system filozofii pierwszej Arystotelesa z jego pytaniem o sam byt wraz z jego istotnymi składnikami miałby w decydujący sposób przyczynić się do utożsamienia bycia z bytem.

Owo utożsamienie bycia i bytu wraz z dążeniem do odkrycia prawdy o owym bycie w decydującej mierze ukształtowały myśl Zachodu. Bycie — czy też to, co potocznie nazywamy rzeczywistością — będzie teraz ujmowane przede wszystkim jako byt, pewna bytowość, stała obecność, podstawa, także w wariacie subiektywizmu (Kartezjusz, Immanuel Kant i Edmund Husserl), którą to obecność człowiek może intelektualnie, *via idea*, prawdziwościowo zrozumieć. Ten metafizyczny *modus* podejścia do rzeczywistości odsyła nas dalej, w kierunku innych rozstrzygnięć. Jednym z nich będzie kwestia metafizyki jako ontoteologii, która poszukuje pierwszej zasady, podstawy czy też przyczyny pojawienia się wszelkiego bytu. Jeszcze w starożytności Arystoteles wskaże na Boga jako na Pierwszego, Nieruchomego Poruszyciela bytu. Innym rozstrzygnięciem będzie obecność platonizmu jako wyodrębnienie dwóch sfer rzeczywistości, „dwóch światów”: prawdziwego świata nadzmysłowego i nieprawdziwego świata zmysłowego. Reasumując: w myśli Zachodu zarysowuje się troiste rozumienie bytu: Bóg, świat i człowiek. Ogólnie zaś: stała, zakładana i powracająca w dziejach zachodniej filozofii, ta czy inna forma obecności rozstrzygałaby o metafizycznym charakterze zachodniej filozofii. Jacques Derrida będzie to objaśniał jako

wewnętrzne przemieszczenia w tekście metafizyki. Zdaniem Derridy *Bycie i czas* (*Sein und Zeit*) Heideggera stanowi rozstrzygający krok w samej metafizyce lub poza jej granice, a w samej rozprawie Heidegger poddaje tradycyjną ontologię nadzwyczajnemu wstrząsowi (DERRIDA 2002: 95).

Na czym polegałby ten wstrząs? Zamierzeniem opublikowanej w 1927 roku rozprawy *Bycie i czas* było postawienie na nowo pytania o bycie. Heidegger nie przedstawia w niej szczegółowo genezy i dziejów „zapomnienia bycia”, wszelako wskazuje na trzy uprzedzenia czy stereotypy (*Vorurteile*), które przez wieki funkcjonowały w filozofii, tworząc swego rodzaju dogmat o zbędności pytania o sens bycia. Pojęcie bycia byłoby najogólniejsze, niedefiniowalne i oczywiste. Uprzedzenia te, według Heideggera, dowodzą, że nie tylko brakuje odpowiedzi na pytanie o bycie, lecz że samo to pytanie „pozostaje w mroku i nieukierunkowane” (HEIDEGGER 1994: 7), zaś dziejowe wykorzenienie i oddalenie filozofii od własnych źródeł byłoby przyczyną tego, że dotychczasowa tradycja filozoficzna bardziej owe źródła zakrywała, niż je odsłaniała. Dlatego formułuje on w *Byciu i czasie* postulat destrukcji dotychczasowych dziejów ontologii (wcześniej destrukcję metafizyki postulował już Husserl) oraz powtórzenie pytania o bycie, co wiązałoby się z dotarciem do źródłowych doświadczeń, które doprowadziły do pierwszych, odtąd dominujących określeń bycia. Sposobem na realizację tego byłby jego własny wariant badań fenomenologicznych, a ponieważ bycie ma charakter fundujący wobec wszelkich fenomenów, badająca go fenomenologia zostaje określona mianem fenomenologii fundamentalnej. Z uwagi na to, że ontologia dla Heideggera jest możliwa tylko jako fenomenologia, ontologia ta zyskuje miano ontologii fundamentalnej. Badania fenomenologiczne zaczynają się od rozjaśnienia bycia *Dasein* — bytu, który stawia pytanie o sens bycia. Później Heidegger będzie uważał, że to mimo wszystko subiektywistyczne przyjęcie punktu wyjścia badań fenomenologicznych byłoby dziedzictwem „języka metafizyki”, który określał jeszcze tę fazę jego myślenia filozoficznego.

Z planowanych dwóch części rozprawy, z których każda miała się składać z trzech działów, opracowane zostały jedynie dwa pierwsze działy obejmujące analitykę egzystencjalną *Dasein*. Heideggerowi udaje się w nich określić konstytucję bycia *Dasein*, zbadać ukonstytuowanie bycia „tu oto” oraz powszedni sposób bytowania *Dasein*. Dokonana w *Byciu i czasie* analiza struktury bycia *Dasein* wydobywa na jaw wiele jej istotnych aspektów, a właściwie egzystencjałów, zgodnie z nową terminologią rozwijaną przez filozofa w tej rozprawie. Aktywne odniesienie do bycia, podjęcie tej — jak to ujmuje Heidegger — najbardziej własnej możliwości wyznacza już pewien program dla *Dasein*, który można określić mianem projektu autentyczności. Biernie odniesienie do bycia, zaniechanie tej najbardziej własnej możliwości nadawałoby natomiast bytowaniu *Dasein* cechę nieautentyczności. Ujmując rzecz inaczej, *Dasein* nie podejmuje możliwości bycia sobą, gdy nie podejmuje otwartości „tu oto” (*Da*) z jej równoczesnym zamknięciem i nieokreślonością, rzuceniem w „tu oto”, rzuceniem w śmierć.

*Dasein* doświadczałoby trwogi, bowiem to właśnie w niej otwiera się źródłowo nieokreśloność śmierci. Trwoga jest otwierającym, wyróżnionym położeniem, w którym *Dasein* zostaje pozbawione możliwości rozumienia siebie na podstawie świata i publicznej, utartej wykładni. Trwoga zawsze już w sposób ukryty określa bycie-w-świecie, *Dasein* trwoży się bowiem u podstawy swego bycia. Trwoga to fenomen egzystencjalno-ontologiczny, który nie może być sprowadzany do zjawiska psychicznego jako dotkliwego odczucia związanego z pewnym groźącym niebezpieczeństwem. To, przed czym trwoży się trwoga, jest całkowicie nieokreślone, gdyż „nic spośród tego, co wewnątrz świata jest poręczne i obecne, nie funkcjonuje jako coś, przed czym trwożyłaby się trwoga” (HEIDEGGER 1994: 264). Trwoga występuje rzadko — to raczej trwoga nachodzi *Dasein*. Świat „pozbawiony” w trwodze całości swych wewnątrzświatowych powiązań nabiera charakteru „całkowitej nieznaczeniowości” (HEIDEGGER 1994: 264). Heidegger określa to także mianem niepowiązania. W „przed czym” trwogi ujawnia się owo „jest to niczym i nigdzie” (HEIDEGGER 1994: 264). Trwoga stawia przed nicością, która odsłania znikomość (*Nichtigkeit*) określającą *Dasein* u jego podstawy, która „sama jest jako rzucenie w śmierć” (HEIDEGGER 1994: 433). W § 68 rozprawy czytamy:

Otwarta poprzez trwogę nieoznaczoność świata odsłania nicość tego, o co można się troskać, tzn. niemożność projektowania się na ufundowaną pierwotnie w tym, co objęte za troskaniem, możność bycia egzystencji (HEIDEGGER 1994: 481).

W trwodze świat „staje się” nicością, ukazuje się w sposób pusty i bezlitosny, ale odsłania to *Dasein* możliwość jego autentycznej egzystencji, możliwość zindywidualizowanego bycia-w-świecie (HEIDEGGER 1994: 482).

*Bycie i czas*, wraz z tematycznie pokrewnymi i chronologicznie bliskimi mu pracami (*Kant a problem metafizyki*, 1929; *O istocie podstawy*, 1929; *Czym jest metafizyka?*, 1929), należy do pierwszego z wyróżnionych przez Heideggera kroków na drodze jego myślenia, czyli do fazy sprzed „zwrotu”, gdy *Dasein* — jako „miejsce” konstytucji sensu bycia — zostaje przypisana priorytetowa i fundująca rola. W wymienionych powyżej pracach dominuje problematyka transcendowania. W dwu pierwszych *Dasein* nadal utrzymuje dotychczasową, konstytutywną pozycję w stosunku do bycia. W książce *Kant a problem metafizyki* Heidegger identyfikuje nicość z „przedmiotem transcendentalem”, „przedmiotem w ogóle”. Pojmuje jednak ów „przedmiot transcendentálny”, Kantowskie X, jako czysty, nietematyczny horyzont, w obrębie którego można spotkać to, co dopiero zostanie stematyzowane jako byt. Jeśli ów horyzont nie jest bytem, to czym jest — zapytuje Heidegger. Odpowiedź brzmi: „nicością”, ale nie nicością w sensie *nihil absolutum*. Wyraźnie transcendentálny kontekst dociekań nad nicością może wywoływać wrażenie, że mamy do czynienia z nicością „inną” niż ta, któ-

ra zgodnie z opisami zawartymi w *Byciu i czasie* odsłania się *Dasein* w nastroju trwogi. Tak jednak nie jest, o czym świadczą końcowe fragmenty książki:

Trwoga jest tym podstawowym nastrojem, który stawia wobec nicości. Bycie bytu jest jednak w ogóle tylko wtedy zrozumiałe — i w tym tkwi najgłębsza skończoność transcendencji — gdy *Dasein* u podstaw swej istoty utrzymuje się wewnątrz (*hineinhält*) nicości. To utrzymywanie się nie jest dowolnym i przygodnie podejmowanym „myśleniem” nicości, lecz procesem leżącym u podstaw wszelkiego znajdowania się wśród tego, co już jest, i wymaga oświelenia swej wewnętrznej możliwości środkami analityki *Dasein*, należącej do ontologii fundamentalnej (HEIDEGGER 1989: 231).

W inauguracyjnym wykładzie *Czym jest metafizyka?*, który Heidegger wygłosił na uniwersytecie we Fryburgu Badeńskim 24 lipca 1929 roku, daje się już zauważyć, że kwestia transcendencji *Dasein* jest wciąż w nim obecna, ale głównym tematem wystąpienia staje się nicość, która odsłania się *Dasein* w trwodze. Tytuł tego inauguracyjnego wykładu sugeruje, że będzie w nim mowa o metafizyce, jednak tematem jest nicość. Heidegger chce zapytać o nicość jako o to, czego nie tematyzowała metafizyka zachodnia, zaabsorbowana jedynie badaniem bytu jako bytu. Wypracowane w jej obrębie pojęcie nicości, jako zaprzeczenia całości bytu, dociera, według niego, jedynie do formalnego pojęcia nicości, natomiast nigdy do niej samej. „Właściwa” nicość, jak nazywa ją filozof, ujawnia się nie obok bytu, lecz pośród samego bytu, w trwodze. Trwoga ujawnia nicość — to ustalenie analizy egzystencjalnej *Dasein* z *Bycia i czasu* zachowuje swą ważność również w *Czym jest metafizyka?*, ale opis trwogi zostaje w trakcie wykładu rozwinięty i pogłębiony. „«Bycie-tu-oto» to: utrzymywanie się wewnątrz nicości” — tak można by przetłumaczyć jedno z kluczowych stwierdzeń tego wykładu o nicości (HEIDEGGER 1976: 12). Heidegger pojmuje już w wykładzie transcendowanie poprzez relację do nicości: „Utrzymywanie się *Dasein* w nicości na gruncie skrytej trwogi jest przekraczaniem bytu w całości: transcendencją” (HEIDEGGER 1976: 15)<sup>1</sup>.

Z jednej strony, jeśli przyjąć, że transcendencja „właściwie” odsłania się dopiero w ujawniającej nicość trwodze jako podstawowym położeniu *Dasein*, to rozprawę *Czym jest metafizyka?* można uważać za swego rodzaju domknięcie problematyki transcendowania, którą Heidegger podjął już w *Byciu i czasie*. Z drugiej strony, lektura tego wykładu pozwala dostrzec zmianę w myśleniu autora. Polegałaby ona na tym, że uwaga Heideggera przenosi się z transcendowania na kwestię nicości jako takiej.

Kluczowa w tym wykładzie jest teza: to nicość czyni jawnym. W *Czym jest metafizyka?* nicość nabiera fundującego charakteru i to nie tylko w stosunku do ujawniających się bytów, ale też w odniesieniu do samego *Dasein*, bowiem bez nicości nie byłoby ani „bycia sobą”, ani wolności. Oznacza to odejście od myś-

<sup>1</sup> Cytaty, jeśli nie zaznaczono w bibliografii inaczej, w przekładzie autora artykułu.

lenia, którego punkt wyjścia stanowi sfera subiektywności z transcendującym *Dasein*, ku refleksji nad tym, co może być jeszcze pierwotniejsze od tej sfery. Heidegger odchodzi w tym czasie od określania podmiotowości jedynie za pomocą terminu *Dasein* i zaczyna mówić również o „człowieku”, „byciu-tu-oto”, „jawno-byciu” (*Da-sein*) czy o „ludzkim istnieniu” (*das menschliche Dasein*), któremu nicość umożliwia jawność bytu jako takiego (HEIDEGGER 1976: 12). Człowiek to „strażnik miejsca nicości” (*Platzhalter der Nichts*), którego ostateczna wielkość byłaby przechowywana w ujawniającej nicość trwodze. Z pewnością nie jest to jednak nicość rozumiana jako nieokreślone przeciwieństwo bytu w sensie *nihil negativum*, gdy nicość ujmuje się jako nieobecność bytu, czyli jako niebyt. W wykładzie *Czym jest metafizyka?* Heidegger twierdził, że bycie i nicość współtworzą się razem, ale nie dlatego, że zbiegają się w czymś nieokreślonym, tak jak rozumiał to Georg W. F. Hegel („Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe” — „czysty byt i czyste Nic są tym samym”). Nicość nie jest nieokreślonym przeciwieństwem bytu, lecz ujawnia się jako przynależna do jego bycia. Jak jednak?

Przywołajmy tu najpierw Heideggerowską formułę, która w oryginalnym zapisie wygląda następująco: „Das Sein lässt jedes Seinde als ein solches entspringen. Das Sein ist der Ursprung?” (HEIDEGGER 1991: 62). Można ją przetłumaczyć: „Bycie pozwala wy-płynąć/wy-skoczyć każdemu bytowi jako takiemu. Bycie jest źródłem/praskokiem” — słowo *Ursprung* można przełożyć zarówno jako „źródło”, jak i jako „praskok”. W dawnej niemczyźnie słowo *Ursprung* oznaczało dosłownie „źródło” (*Quelle*). Dopiero w późniejszym okresie jego zawartość semantyczna wzbogaciła się o takie współczesne znaczenia, jak „geneza”, „początek”, „pochodzenie”. Chociaż bycie jest gruntujące, to samo nie ma już gruntu, podstawy. Wszelka próba ugruntowania bycia sprowadza je do jakiegoś bytu, ale „bycie pozostaje jako bycie bez-gruntowe (*grund-los*)” (HEIDEGGER 1991: 185). Ten stan rzeczy Heidegger wyrazi też formułą: „Bycie: Bez-grunt (*Sein: Ab-grund*)” (HEIDEGGER 1991: 185). Warto tu zauważyć, jak „przedmiot” tej wypowiedzi koresponduje z „formą” jej zapisu; Heidegger próbuje tu już wypowiadać się w innym języku niż „język metafizyki” z jego „przedstawieniowością” i wiążącą się z tym problematycznością posługiwania się słowem „jest”. Podczas seminarium w Le Thor (1969) Heidegger powie, że nicość jest charakterystyką bycia i użyje podobnej formuły zapisu: „Bycie: Nicość: To Samo” (HEIDEGGER 1977a: 363). Nic bycia umożliwia nawet przekreślanie samego słowa „bycie”, tak jak praktykuje to Heidegger w tekście *W kwestii bycia* z tomu *Znaki drogi* (HEIDEGGER 1995: 183–217).

Jeżeli bycie jawi się jako nicość, bez-gruncie, bez-podstawność, a zarazem jako źródło-początek, to powinno się ono wydarzać w sposób niezapośredniczony. Heidegger mówi o skoku (*Sprung*), o „swoistym skoku” jako „niezapośredniczonym początku z tego, co niezapośredniczalne” (HEIDEGGER 1997: 54). Uobecnianie, istoczenie się miałyby charakter skoku, który ujmowany od strony

bycia jako bijącego źródła/praskoku (*Ursprung*) byłby jego wy-pływem/wy-sko-kiem (*Ent-sprung*). To niezapośredniczenie, o którym tu mowa, można rozumieć jako definitywną, ostateczną redukcję będącą zarazem niczym innym, jak poszukiwaniem podłoża czy podstawy jawienia się. Nie sposób bowiem dokonać dalszej, myślowej redukcji Nic bez-gruntu. Ujmując rzecz może bardziej obrazowo: nie możemy już pomyśleć „mniej niż” Nic. Nic wyznaczałoby ostateczną, konceptualną granicę redukcji tego, co się jawi.

Podłożem metafizyki ostatecznie okazuje się zatem Nic bez-gruntu, co wyznaczałoby też już może kres metafizyki. Tryb warunkowy nie jest tu użyty przypadkowo, bowiem kwestia przewyżczenia metafizyki nie wyczerpuje się w dotarciu do Nic jej podłoża. Przewyżczenie metafizyki w sensie poprzestania na owym Nic zdaje się otwierać jedynie możliwość nihilizmu, co byłoby już pewnym potwierdzeniem samej metafizyki. Przewyżczenie metafizyki powinno zatem być jakimś wyjściem poza nią. Ale ku czemu? Derrida powiada, że filozofia Zachodu jest w sposób jednocześnie niedorzeczny i nieuchronny metafizyką — precyzyjniej: metafizyką obecności, a pragnienie obecności jest nieusuwalne. Nie mamy innego języka niż język metafizyki, mówimy językiem metafizyki.

Zauważmy jednak, że o ile zarysowana powyżej redukcja byłaby poszukiwaniem źródła czy podstawy a nicość, Nic, bez-grunt okazywałyby się nimi, to mielibyśmy tu do czynienia z podstawą w zupełnie osobliwym sensie, a mianowicie z podstawą w sensie bezistocia (*Unwesen*), bezdennej, źródłowej pustki. Heidegger powiada, że ta „pustka” (*Leere*) jest „właściwie pełnią tego, co jeszcze nierozstrzygnięte, co do rozstrzygnięcia, czymś bez-gruntowym, wskazującym na grunt, na prawdę bycia” (HEIDEGGER 1996: 354). Heidegger opatruje słowo „pustka” cudzysłowem zapewne po to, by wskazać, że pustka ta nie wyczerpuje się w „swojej pustości”, ale że jako ani będąca, ani niebędąca stanowi ona warunek możliwości wszelkiego jawienia się. W *Przyczynkach do filozofii* mówi on o bezgruntowym niewyczerpaniu tej pustki (HEIDEGGER 1996: 35).

Inaczej jeszcze: bez-grunt (*Ab-grund*) okazuje się „być” pra-gruntem (*Ur-grund*), a ostateczna redukcja odsłania Nic. Czy kwestia bycia wyczerpuje się w tym Nic? Czy możliwe jest nienihilistyczne rozumienie nicości jako bez-gruntu?

By rozpatrzyć te kwestie, wróćmy jeszcze na chwilę do *Bycia i czasu*. Według analiz tam pomieszczonych *Dasein* w trwodze znajduje się w pewnym szczególnym, nieokreślonym położeniu, położeniu „nic” i „nigdzie”. Nawet jeżeli *Dasein* znajduje się czy też doświadcza położenia „nic” i „nigdzie”, doświadczenie jako takie zdaje się trwać, nie zostaje przerwane, nie byłby to też jakiś stan braku przytomności *Dasein*. Byłby to raczej stan „czystego że”. Jak można ten stan nicości, nicości w sensie „czystego że” rozumieć?

Doświadczenie trwogi wydobyte przez Heideggera można rozumieć jako realizację Husserlowskiego programu filozofii powrotu do „rzeczy samej”, to zna-

czy do samego doświadczenia, ale po jego pewnej zasadniczej transformacji, tj. po transcendencji sfery codziennego zatroskania. Doświadczenie „nic” i „nigdzie”, inaczej doświadczenie nicości, ale także doświadczenie „czegoś że”, byłoby zapewne źródłowym doświadczeniem, doświadczeniem czegoś, co Heidegger nazywa w *Byciu i czasie* nicościową podstawą *Dasein*, podstawą, która określała jednocześnie ekstatyczny charakter egzystencji *Dasein*. To bardzo ważny, wręcz kluczowy moment: nicościowa podstawa tej subiektywności ma charakter ekstatyczny, co odsyła nas do złożonej problematyki czasu, którą Heidegger rozwijał już w tej rozprawie, ta zaś najściślej wiąże się z kwestią obecności.

Całokształt bycia *Dasein* ujęty z perspektywy temporalnej Heidegger określa w *Byciu i czasie* jako „antycypujące-się bycie-już (w świecie) jako bycie-przy (wewnątrz świata napotykanym bycie)” (HEIDEGGER 1994: 459). Przyszłość (*Zukunft*), byłość (*Gewesenheit*) i współczesność (*Gegenwart*) są fenomenami bycia samoantycypującego się *Dasein*. Są to niejako trzy kierunki ekstatycznej czasowości, które Heidegger nazywa ekstazami (*Ekstasen*). Termin „ekstaza” wywodzi on z greckiego *ekstasis* oznaczającego „stanie poza, na zewnątrz”. Heidegger w opisie ekstaz posługuje się też zamiennie dość wieloznacznym, niemieckim terminem *Entrückung*, który dosłownie oznacza „odsuvanie”, „usuwanie”, ale także „uwalnianie”. Słowo *Entrückung* używane było także w języku niemieckim w kontekście religijnym, w którym znaczyło „zachwycenie”, „ekstazę mistyczną”. W *Byciu i czasie* Heidegger twierdzi, że ekstazy mają swoje „ku czemu” (*Wohin*). „Ku czemu” (*Wohin*) każdej określa jej schemat horyzontalny. Przyszłość, byłość i współczesność jako ekstazy odpowiednio umożliwiają *Dasein* dynamikę „do siebie”, „z powrotem ku” i „dopuszczanie napotykania czegoś” (HEIDEGGER 1994: 461). Czasowość to jedność tych trzech ekstaz, która czasuje się jako „stająca się byłą uwspółcześniająca przyszłość” (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*) (HEIDEGGER 1994: 491), ale to byłość wypływa „w pewien sposób” z przyszłości, w tym sensie mianowicie, że to przyszłość „wyzwalając współczesność”, staje się byłą (HEIDEGGER 1994: 457). Czasowość nie powstaje jako zestaw i następstwo ekstaz po sobie: przyszłość nie jest późniejsza niż byłość, ta zaś nie jest wcześniejsza niż współczesność. Według Heideggera, mimo prymarnej roli przyszłości, czasowość już zawsze czasuje się w obrębie trzech ekstaz, choć przy różnych ich *modi*. Także i sama czasowość jako „pierwotne «poza-sobą» w sobie i dla siebie” posiada pewien horyzont (HEIDEGGER 1994: 461). Strukturę czasowości *Dasein* charakteryzują zatem ekstatyczność i horyzontalność, ona sama zaś czasuje: „czasowość w ogóle nie «jest» żadnym *bytem*. Nie jest, lecz się *czasuje*” (HEIDEGGER 1994: 328). Czasowanie się tej czasowości Heidegger określa mianem czasu pierwotnego, źródłowego. Ekstatyczna czasowość jest warunkiem zaistnienia *Dasein* z jego „tu oto”, w takim to sensie, że ekstatyczna czasowość „źródłowo prześwietla (*lichtet*) «tu oto»” (HEIDEGGER 1994: 492). Dopiero to „prześwietlenie” (*Gelichtetheit*) umożliwia wszelkie oświetlenie i rozjaśnienie (*Erleuchtung und Erhellung*), wszelką percepcję, „wi-



dzenie” i posiadanie czegokolwiek (HEIDEGGER 1994: 492–493). Czytamy w *Byciu i czasie*:

„Czas” nie jest obecny ani w „podmiocie” ani w „obiekcie”, ani „wewnątrz” ani „na zewnątrz” i „jest” „wcześniejszy” niż wszelka subiektywność i wszelka obiektywność, gdyż stanowi warunek możliwości nawet tego „wcześniej” (HEIDEGGER 1994: 585).

Zatem to dzięki ekstazy czasowości świat jest transcendentny i otwarty, na gruncie czego *Dasein* dopiero spotyka byt wewnątrzświatowy. Wraz z „poza sobą” ekstaz, świat „jest” „tu oto” (*Da*). Heidegger stwierdza nawet w *Byciu i czasie*, że świat nie jest ani czymś obecnym, ani poręcznym, ale czasuje się w czasowości. Świat, według Heideggera, nie jest czymś obecnym w przestrzeni — ta daje się odkrywać tylko już wewnątrz świata. *Dasein* może więc „wejść” w przestrzeń jedynie na gruncie ekstazy-horyzontalnej czasowości, transcendując.

Rozważania Heideggera nad temporalnością w „subiektywistycznym” *Byciu i czasie* docierają do punktu, w którym wydobywa on właściwą czasowość *Dasein*. Okazuje się nią wybiegająco-powtarzające okamgnienie (*der vorlaufend-wiederholende Augenblick*), właściwa współczesność (*Gegenwart*), dosłownie naprzeciw-wyczekiwanie, wyczekiwanie tego, co naprzeciw), która „pozwala dopiero spotkać to, co jako poręczne czy obecne może być «w jakimś czasie»” (HEIDEGGER 1994: 474). Heidegger podkreśla, że termin „okamgnienie” należy rozumieć w sensie aktywnym jako ekstazę i dlatego nie da się go rozjaśnić, wychodząc od „teraz” będącego fenomenem czasowym należącym do wewnątrzczasowości, „«teraz», «w którym» coś powstaje, przemija lub jest obecne” (HEIDEGGER 1994: 474). W tym sensie okamgnienie, ściśle rzecz ujmując, nie jest terminem związanym z czasem, w okamgnieniu nic nie może zajść — twierdzi Heidegger. W okamgnieniu współczesność jest nie tylko wydobywana z rozproszenia na to, co najbliższe w zatroskaniu, ale jest także „zatrzymywana w przyszłości i byłości” (HEIDEGGER 1994: 520). W okamgnieniu następowałyby unifikacja trzech ekstaz czasowości w ich właściwych *modi*, a *Dasein* „stawałoby się” rozpostartą, ekstazyzną ciągłością, „czystym że”.

Planowany trzeci dział *Sein und Zeit* nie ukazał się, a przyczyną były trudności z przejściem od rozważań nad czasowością (*Zeitlichkeit*) *Dasein* jako sensem jego bycia do namysłu nad sensem bycia rozpatrywanego od strony czasu. Wydobyta jednak w tym dziele źródłowa czasowość *Dasein* przyniosła ujęcie czasu, które odbiegało znacznie zarówno od potocznego, przedfilozoficznego jego pojmowania, gdzie jest on rozumiany jako kontinuum „biegnących”, kolejnych „teraz”, oraz różniło się zarówno od filozoficznych koncepcji czasu (począwszy od Arystotelesa, dla którego jest on „liczbą ruchu”, aż po Henriego Bergsona i Edmunda Husserla), jak i od naukowego, obiektywnego i parametrowego ujęcia czasu. Strukturę czasowości *Dasein* charakteryzują przede wszystkim

ekstytucyjność i horyzontalność, ona sama zaś czasuje (*zeitigt*) (się). Czasu, który konstituuje ciągłość *Dasein*, nie da się jednak ująć, jeżeli *Dasein* byłoby sprowadzane do takich teoretycznych schematów, jak całość psychiczna, kognitywno-wolicjonalny podmiot, samoświadomość czy jako jedność ciała, duszy i umysłu. W rozważaniach nad czasowością ekstytucyjną Heidegger dociera do punktu, w którym powiada, że jej horyzontu nie powinniśmy utożsamiać z żadnym bytem ani też lokalizować go w podmiotowości. Horyzont ten nigdzie się nie znajduje, nie jest żadnym określonym bytem, nie jest ani czasowy, ani przestrzenny w potocznym rozumieniu tych dwóch terminów. Jest to horyzont możliwości w ogóle. Horyzont ten manifestuje się w ekstazach, poprzez nie, zawsze jako ich jedność. Heidegger określa tę jedność jako pierwotną czy źródłową i ukuwa dla niej termin *ekstema*, co dałoby się może rozumieć jako ekstytucyjne wymierrzenie czy ekstytucyjny wymiar (jak sam objaśnia, tworzy ten termin od *ekstasis*, analogicznie, jak dzieje się to przykładowo w wypadku pary *sistema* — *sistasis*) (HEIDEGGER 1978: 269).

Jeżeli ów ekstematyczny horyzont nie jest bytem, to czym jest? Jest nicością, ale nie nicością jako *nihil absolutum*. Ekstytucyjna jedność horyzontu czasowości jest bowiem „temporalnym warunkiem możliwości świata” (HEIDEGGER 1978: 270). Za ostateczne — choć w opinii samego Heideggera dopiero „wstępne” — ujęcie kwestii temporalności (*Temporalität*) samego już bycia może uchodzić tekst *Czas i bycie* z 1962 roku (HEIDEGGER 1999). Na samym jego początku Heidegger zapytuje, dlaczego czas i bycie są wymieniane razem. Pośrednio odpowiada na to pytanie, wskazując, że od zarania tradycji zachodniej bycie po dziś dzień jest pojmowane jako uobecnianie, wystaczanie (*Anwesen*), *resp.* jako obecność, wystoczenie (*Anwesenheit*), co z kolei odsyła do współczesności (*Gegenwart*). Jak jednak mają się do siebie czas i bycie?

Każda rzecz, o której mówimy, że „jest”, trwa w czasie, ma swój czas. Bycie nie jest jednak rzeczą, nie można nawet powiedzieć, że w ogóle jest. Nie będąc rzeczą, bycie nie jest w czasie. Zarazem bycie jako obecność, wystoczenie — to znaczy jako współczesność — jest określane przez czas. Stale mijający czas, który — podobnie jak bycie — nie jest rzeczą, trwa jako czas. Jak wywodzi Heidegger, trwać, to nie znikać, a więc być uobecnionym. Czas jest zatem z kolei określany przez bycie. Bycie i czas dają się tak wzajemnie pomyśleć: „Bycie i czas określają się wzajemnie, tak jednak, że ani bycie nie może być uznawane za czasowe, ani czas za bytujący” (HEIDEGGER 1999: 8). Heidegger podkreśla jednak, że rozważając to wszystko, popadamy na każdym kroku w sprzeczność. Dotykamy tu niełatwego problemu. Jak bowiem można mówić o byciu i czasie za pomocą przedstawieniowego języka metafizyki, skoro ani bycie, ani czas nie są rzeczami w sensie bytu? Nie będąc bytem, zostają one teraz nazwane przez filozofa „rzeczą” (*Sache*) myślenia, któremu są zadane, ale z jednej strony mówienie o byciu i czasie natrafia na niemożliwość wyrażania ich w języku metafizyki, z drugiej zaś myślenie jest niejako skazane na podejmowanie namysłu nad „swoją rzeczą”.

Nawiązując do zwrotu *Es gibt*, Heidegger twierdzi, że o byciu i czasie nie powiemy, że bycie jest, czas jest, lecz: To daje bycie. To daje czas („*Es gibt Sein. Es gibt Zeit*”). W owym „To” przemawia wydarzenie (*Ereignis*). Bycie oznacza teraz przyzwalanie na uobecnianie (*Anwesenlassen*), to znaczy odkrywanie i przywodzenie w jawność, a jako takie jest z perspektywy wydarzenia myślane przez Heideggera jako darzenie czy dawanie, które daje jedynie swoją dań (*Gabe*), przy czym samo siebie odsuwa i nie wyjawia. Czasowanie czasu oznacza według późnego Heideggera „powodowanie dojrzewania, umożliwianie wschodzenia” w uobecnianie (HEIDEGGER 2000: 159), ale trzeba tu z całą mocą podkreślić, że mowa jest o „czasie właściwym”, który nie jest czymś czasowym, tak samo jak nie jest czymś bytującym. Byłość, współczesność i przyszłość przenikają się i udzielają się sobie nawzajem (*Sich-einander Reichen*), a wraz z tym rozświetla się (*lichtet sich*) czas-przestrzeń (*Zeit-Raum*) (HEIDEGGER 1999: 21). Czas-przestrzeń w odróżnieniu od czasu jednowymiarowego z jego następstwem kolejnych „teraz” to właśnie czas „właściwy”, którego jedność jego trzech wymiarów (*Dimension*) stanowiłaby, według Heideggera, czwarty wymiar czasu, wymiar w znaczeniu rozświetlającego się rozciągania czy rozpostarcia (*lichtende Reichen*). Odeszliśmy tu już z Heideggerem bardzo daleko od potocznego rozumienia czasu z jego jednokierunkowym upływem chwil: właściwy czas czasuje równoczesne czasu (*Gleich-zeitige*), swoje trzy wymiary, ale „sam czas, w pełni swej istoty, nie porusza się, spoczywa nieruchomo (*ruht still*)” (HEIDEGGER 1990: 213). To odejście jest tak dalekie, że — jak zauważa Dominique Janicaud — w wydarzeniu znika nie tylko bycie, ale i czas, który pozbawiony tradycyjnych czasowych określeń zostaje niejako odcięty od ulotności, płynięcia chwil jako swej najbardziej własnej specyfiki (JANICAUD 2006: 352). Dla Derridy ten Heideggerowski eksperyment z czasem musi być już z góry chybiony, bowiem czas, według niego, przynależy do metafizycznej pojęciowości i „nie można mu przeciwstawić i n niego pojęcia czasu” (DERRIDA 2002: 95). Ale według Heideggera, jeżeli metafizyka byłaby zapomnieniem bycia, zapomnieniem skrycia i wycofania (*Entzug*) tego, co daje bycie, to wkroczenie myślenia w wydarzenie (*Erdenken des Ereignis*) byłoby równoznaczne z końcem owego wycofania. Heidegger twierdzi: „Wraz z przebudzeniem w wydarzenie zapomnienie bycia zostaje «zniesione», choć metafizyka chciałaby istnieć nadal” (HEIDEGGER 1999: 57). W ten sposób Heidegger obwieszcza koniec metafizyki, a nawet koniec filozofii. W 1969 roku, podczas seminarium w Le Thor, powie, że w „wydarzeniu nie zostało już pomyślane nic greckiego” (HEIDEGGER 1977b: 366). *Ereignis* jest nieczasowe w tym sensie, że jako posyłające bycie, samo nie przesyła się. Nie istnieje nic, z czego można by było wywieść wydarzenie, a tym bardziej nic, czym można byłoby je wyjaśnić. *Ereignis* jest nieprzedstawialne i niewypowiadalne.

Jeżeli tak, jeżeli w wydarzeniu nie zostało już pomyślane nic greckiego, to nie da się już myśleć o nicości w sensie nieobecności, nieobecności niczego. Heidegger proponuje inne ujęcie nicości: świat jest nicością jako czasująca czasowość. Nicość

w tym sensie jest nieoddzielna od temporalności jako „wolnej oscylacji (*Schwingung*) całości źródłowej czasowości” (HEIDEGGER 1978: 268). W *Przyczynkach do filozofii* stwierdzi on jeszcze, że nicość „nie jest ani negatywna, ani nie jest «celem», lecz istotową wibracją (*Erzitterung*) samego Bycia (*Seyn*) i dlatego jest bardziej bytująca niż każdy byt” (HEIDEGGER 1996: 249).

Rozumiana temporalnie, a może nawet i energetycznie, nicość byłaby warunkiem możliwości świata i dlatego miałyby względem niego charakter fundujący. Heidegger określa tak pojmowaną nicość mianem *nihil originarium*. Nawet jednak i ta wibracja bardziej bytująca niż byt zanika ostatecznie w nieprzedstawianym i niewypowiedzianym wydarzeniu, ale jako jego dań czy dar.

## BIBLIOGRAFIA

- DERRIDA, Jacques (2002): *Marginesy filozofii*. Przeł. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- HEIDEGGER, Martin (1976): *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1977a): *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Przeł. Krzysztof Michalski, Krzysztof Pomian, Marek J. Siemek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki. Warszawa: Czytelnik.
- HEIDEGGER, Martin (1977b): *Seminare*, GA 15. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1977c): *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 24. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1989): *Kant a problem metafizyki*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- HEIDEGGER, Martin (1990): *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, Martin (1991): *Grundbegriffe*, GA 51. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1994): *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- HEIDEGGER, Martin (1995): *Znaki drogi*. Przeł. Seweryn Blandzi, Jacek Filek, Janusz Mizera, Justyna Nowotniak, Krzysztof Pomian, Marcin Poręba, Janusz Sidorek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki. Warszawa: Aletheia.
- HEIDEGGER, Martin (1996): *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Przeł. Bogdan Baran, Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński.
- HEIDEGGER, Martin (1997): *Drogi lasu*. Przeł. Jerzy Gierasimiuk, Robert Marszałek, Janusz Mizera, Janusz Sidorek, Krzysztof Wolicki. Warszawa: Aletheia.
- HEIDEGGER, Martin (1999): *Ku rzeczy myślenia*. Przeł. Krzysztof Michalski, Janusz Mizera, Cezary Wodziński. Warszawa: Aletheia.
- HEIDEGGER, Martin (2000): *W drodze do języka*. Przeł. Janusz Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński.
- JANICAUD, Dominique (2006): Fenomenologia na tropach niewidzialności czasu. Przeł. Paweł Pieniążek. [W:] Jacek MIGASIŃSKI i Iwona LORENC (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 336–357.