

ROMAN RUDZIŃSKI

ONTOLOGICZNA ANALIZA EGZYSTENCJI U MARTINA HEIDEGGERA*

Opis egzystencji jako pewnego wymiaru istnienia tego, co w ogóle jest, a w szczególności człowieka, uchodził za odkrycie filozofii egzystencjalnej, która stąd wzięła swoją nazwę. Z drugiej strony ten sposób filozofowania jest konsekwencją krytyki, uświadomienia sobie niedostatków zarówno nowożytnej ontologii, a zwłaszcza teorii subiektywności.

Egzystencja oznacza u Heideggera sposób bycia właściwy tylko człowiekowi, którego nie można opisać z zewnątrz, tak jak można opisać własności np. kamienia. Teza ta jest łatwo zrozumiała i akceptowana (choć wbrew temu rozmaite *antropologie filozoficzne* tak właśnie człowieka usiłują opisywać); za to trudniej jest uściślić, czym jest egzystencja. Antropologie naturalistyczno-materialistyczne oraz idealistyczne mają wspólną przesłankę fundamentalną: usiłują opisać bytowanie ludzkie jako *to, co stale obecne (Vorhandenheit)*. Obydwie formy antropologii zakładają, iż człowiek najpierw *jest*, a potem wchodzi w tak, lub inaczej rozumiane związki i relacje ze światem, rzeczami czy Bogiem. Tymczasem według Heideggera punktem wyjścia dla określenia egzystencji jest analiza zespolenia człowieka z bytami mu się ukazującymi, które to zespolenie nazywane jest *jawnością bytu przytomnego*. Charakter tego zespolenia określa między innymi intencjonalność, to znaczy ustosunkowanie się człowieka do czegoś, co nim nie jest, ustosunkowanie się zarówno w spostrzeganiu, myśleniu jak i uczuciu czy dążeniu do celu. *Do egzystencji bytu przytomnego przynależy intencjonalność. Wraz z egzystencją bytu przytomnego zawsze już jest dla niego w pewien sposób odsłonięty jakiś byt i związek z bytem, przy czym nie jest on dla siebie uprzedmiotowiony. Egzystowanie oznacza przeto między innymi: ustosunkowujące się bycie przy bytach. Do istoty bytu przytomnego należy takie egzystowanie, że jest on zawsze już przy innym bycie*¹. To przy należy rozumieć następująco: istnienie zewnętrznych rzeczy poza świadomością nie jest problemem

* Fragment publikacji przygotowywanej dla wydawnictwa Książka i Wiedza.

¹ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M. 1975, s. 224.

filozoficznym, nie trzeba, jak próbował Kartezjusz, tego istnienia dowieść, jest ono bowiem równie pierwotnie doświadczane jako subiektywność. Po wtóre, bycie przy rzeczach oznacza, że jednostka pierwotnie identyfikuje siebie, czyli rozumie swoje bycie sobą poprzez i na podstawie rzeczy, wśród których zawsze już się znajduje, a więc ze względu na zadania, funkcje, cele, jakie są obecne w praktycznym obcowaniu z otoczeniem. Ten właśnie zespół *realicji* — a nie duchowość czy psychika — to podstawowa warstwa bytowania człowieka. Drogę do doświadczenia i opisu egzystencji otwiera dopiero stwierdzenie: bycie człowieka jest każdorazowo moje, obracamy się tu z konieczności w sferze doświadczeń jednostki, ponieważ ustosunkowanie się, o którym mowa, nie jest takim czy innym aktem skądinąd bytującej *duszy*, lecz aktem istnienia. Na subiektywność składa się szereg takich aktów i struktur, które opisują nie psychikę czy świadomość jako zamkniętą kapsułę, lecz bytowanie wśród rzeczy i w powiązaniu z nimi i z Byciem.

Pierwsza z tych struktur przypisanych egzystencji głosi: *bycie własne nie jest nam dane, lecz zadane, jest zadaniem*. Egzystowanie jest więc aktywnością, nie — statyczną obecnością. W ślad za tym powie Heidegger: *ustosunkowujemy się do bycia własnego jako do najbardziej własnej możliwości*. Możliwość nie oznacza tutaj: *jesteśmy, a następnie mamy możliwości*, lecz, po pierwsze, fakt, że człowiek wybiega w przyszłość i że przyszłość należy do jego *jest* oraz — po wtóre — że w ten sposób: rozumując siebie w jedności z bytem — człowiek dotrzeć może do Boga. Tu jest myśl, rdzeń filozofii egzystencjalistycznej Heideggera: jednostkowe bycie jest możliwe dzięki rozumieniu Bycia jest zarazem rozumieniem własnego bycia. Jak rozumiem Bycie w ogóle, tak ustosunkowuję się do niego, a egzystencja to byt takiego właśnie stosunku.

Najważniejszą właściwość egzystencji wyraża teza: podstawą dla określonego sposobu egzystowania jest decyzja, którą zawsze już podjęliśmy (co znaczy, że przejęliśmy odpowiedzialność za własny byt); wynikiem zawsze już podjętej decyzji są dwa różne możliwe dla człowieka sposoby bytowania: autentyczny i nieautentyczny (trzymam się tu utrwalonej już tradycji, choć w wielu punktach lepiej intencję myśliciela oddają terminy *właściwy* i *niewłaściwy*). Egzystowanie nieautentyczne to rozumienie siebie wychodzące od świata i rzeczy w świecie, w jedności z nim. Egzystencja autentyczna zaś to takie rozumienie siebie, kiedy to bycie sobą jest samo dla siebie podstawą; jest autonomiczne. Odróżnienie to nie ma charakteru etycznego — nie wskazuje się tu, iż jeden sposób bytowania jest gorszy, a drugi lepszy, choć tak je często przedstawiano: z drugiej strony nie jest też odróżnieniem zupełnie neutralnym — autentyczne rozumienie siebie odpowiada porządkowi prawdy, nieautentyczne zaś nie.

Do ważniejszych terminów opisujących struktury egzystencjalne na-

leżą: *bycie* — w *świecie*, *współ-bycie*, *bycie anonimowe (się)*, *troska*, *trwoga*, *bycie ku śmierci*, *zdecydowanie*, *czasowość*, *historyczność*. Zanim je omówimy musimy wskazać na dwa pojęcia wobec nich nadrzędne, a odnoszące się do dwóch struktur ontologicznych, których rozumienie wywiera istotny wpływ na interpretację wszystkich momentów rzeczywistości. Idzie o dwie modalności albo sposoby rozumienia bycia: *poręczność* i *stałą obecność*.

I. PRYMAT PRAKTYKI: PORĘCZNOŚĆ (ZUHANDENHEIT)

Zasadniczym *novum* w Heideggerowskiej analizie sposobu istnienia subiektywności było włączenie do niej relacji o charakterze niepsychologicznym, kształtujących się między człowiekiem i rzeczami. Ta myśl znajduje szersze zastosowanie w analizie całej siatki stosunków, zapośredniczających istotnie zarówno doświadczenie egzystencji, jak i rozumienie bycia, a mieszczących się w życiu codziennym.

Jednym z naczelnych motywów, prowadzących do analizy codzienności jako modalności bytu, jest klasyczne pytanie filozoficznej teorii poznania: *co jest nam dane pierwotnie?* W pytaniu tym chodzi o dwie sprawy: genezę poznania i jego prawomocność. W klasycznym empiryzmie i naturalizmie tym, co pierwotnie dane w sensie genetycznym są doświadczane rzeczy i one też spełniają rolę instancji potwierdzającej prawomocność poznania: powinniśmy odnosić poznanie do *danych zmysłowych*, do *zdań protokolarnych* itp. W racjonalizmie tym, co pierwotnie dane, winny być oczywiste zasady, pewność wewnętrznego doświadczenia własnego bytu intelektu. W obu wariantach zakłada się, iż istnieje *absolutny początek* poznania. Heidegger przeciwstawia im tezę: tym, co pierwotnie dane i co jest punktem wyjścia i bazą dla poznania naukowego, jest świat zawsze już rozumiany. Istnienie podmiotu oderwanego od świata, czy to jako *czystej niezapisanej tablicy* empirystów, czy jako duszy wyposażonej w idee wrodzone jak u Kartezjusza, jest fikcją. Człowiek zawsze już odnajduje się w swoim własnym świecie w splocie z tym, co od niego inne. I to jest właśnie doświadczenie pierwotne, korelatywnie związane z rozumieniem tego świata i tego bycia w świecie jako sytuacji. Do rozumienia świata nie dochodzi się stopniowo poczynając od jakiegoś punktu zerowego, lecz o ile jesteśmy w świecie, jest on już przez nas rozumiany. Rozumienie to zawiera się w praktycznym troszczeniu się o to, co nas otacza. W horyzoncie zatroskania napotykaemy obiekty, które nie są *rzeczami*, lecz *narzędziami*. Narzędzie bytuje jako środek do celu, *coś do czegoś*. Nigdy więc nie mamy do czynienia z jednostkowym tylko narzędziem: zawsze do jego bycia przynależy pewien kontekst teleologiczny — długo-

pis istnieje jako narzędzie do pisania tylko wraz ze stołem, papierem, lampą itd. Jedno narzędzie odsyła do drugiego, a całość tych odniesień do świata. Każde z narzędzi jest zrozumiałe jako narzędzie ze względu na szerszą całość, odsyła do całego świata, a podstawą całej struktury odniesień jest ludzki byt, który sam dla siebie jest celem i nie odsyła już do innego celu.

Istotne znaczenie w tym rozumowaniu posiada określenie, w jaki sposób dany jest byt narzędzia: Heidegger powie, iż nie jest ono najpierw dane jako rzecz, którą poznaję, a następnie używam, i nie jest dane jako narzędzie tak i tak zbudowane, lecz jest dane poprzez używanie: kucie młotem jest najbardziej adekwatnym odkryciem bytu młota, jego poręczności. Sposobem bycia tego bytu jest jego poręczność. Używając rzeczy w praktycznym zatroskaniu, poznaję czym one są — sens ich bycia, wyznaczony przez relację, coś — *do* — *czegoś*. Oznacza to definitywne usunięcie prymatu postawy czysto teoretycznej: nie jest tak, że najpierw poznajemy rzeczy i ich cechy, a następnie na podstawie tej wiedzy używamy ich. Przeciwnie, postawa poznawcza, poznanie teoretyczne mają charakter pochodny w stosunku do praktycznej poręczności.

II. BYCIE JAKO STAŁA OBECNOŚĆ (*VORHANDENHEIT*)

Narzędzie staje się przedmiotem poznania dopiero wtedy, gdy jego funkcjonowanie praktyczne zostaje w jakiś sposób zablokowane, gdy nie nadaje się ono do celu, albo gdy go brak, lub gdy nie jest *na swoim miejscu* w strukturze *przeznaczeń do* — *czegoś*. Wtedy pojawia się jako przedmiot, o którym wypowiada się sądy teoretyczne, któremu przypisuje się cechy, własności. Cała dziedzina teoretycznego poznania kieruje się na ów sposób istnienia jako stałą obecność (*Vorhandenheit*). Oznacza to, że poznawanie jest czymś wtórnym, pochodnym w stosunku do praktycznego obcowania.

W strukturze poręczności konstrytuje się Heideggerowskie rozumienie znaczenia; nie napotykamy nigdy gołych faktów czy nagromadzonej kupy rzeczy, lecz ujmujemy to, co dane, jako coś: jako klamkę, jako ścianę, jako młot itd., a więc nie czysto pasywnie, lecz dokonując spontanicznej interpretacji. Tu konstrytuje się znaczenie, dzięki czemu możliwa jest sensowna wypowiedź. Wypowiedź przybiera formę sądu, a z sądów przecież składa się poznanie teoretyczne.

Dokonane rozróżnienia posłużą do wskazania sposobu istnienia rzeczywistości pozaludzkiej, rzeczy, a zwłaszcza przyrody. Przyroda wprężnięta zostaje w proces rozumienia praktycznego zarówno jako zestaw narzędzi do czegoś, jak i jako materiał, i dopiero pochodnie wyodrębnia się

jako materia, jako coś, co bytuje samo w sobie. Analiza poręczności wykazuje, że praktyczne obcowanie, rozumienie, jest warunkiem, aby przyroda mogła się pokazywać, aby była jawną. Inaczej mówiąc, przyroda istnieje w stosunku do człowieka całkowicie suwerennie, co Heidegger wielokrotnie podkreśla, ale jej jawność zakłada w sposób konieczny istnienia człowieka. Stąd krytyka takich teorii poznania, które głoszą, że Bycie stwierdzamy doznając oddziaływania rzeczywistości na podmiot, albo że rzeczywiste jest to, co oddziałuje na coś innego; przecież aby stwierdzić oddziaływanie, musielibyśmy wcześniej rozumieć rzeczywistość tego, co oddziałuje.

Heidegger poddaje także interesującej krytyce koncepcję poznania, która kiedyś była mu bliska, sformułowaną przez neokantyzm. Kant przejął z tradycji średniowiecznej pojęcie podmiotu jako czegoś stałego, o czym są orzekane orzeczniki. W tym sensie i w tej roli sposób istnienia podmiotu ma charakter stałej obecności, podobny do sposobu istnienia rzeczy, nie różni się od bytu pozaludzkiego. Wtórnie tylko *ego* różni się tym, że wie o swoich orzecznikach: jego orzecznikami są jego przedstawienia, *cogitationes*, które intencjonalnie nakierowane są na coś pozapodmiotowego, na przedmiot. Poprzez te przedstawienia *ego* odnosi się do przedmiotów, jest na nie nakierowana. Z tego źródła wyprowadzili i upowszechnili neokantyści model takiego oto myślenia: *do podmiotu przynależy zawsze jakiś przedmiot, jeden nie może istnieć bez drugiego*. Pojęcia podmiotu i przedmiotu, odpowiada na to Heidegger, wzajemnie siebie *wymagają*, ale nie tylko na mocy założenia, że *był to obiekt*. Lecz nie każdy byt musi być obiektem, przyroda nie wymaga podmiotu, aby być przyrodą. A czy podmiot — jeśli ma to oznaczać byt ludzki — musi koniecznie ujmować poznawczo obiekty? Wskazaliśmy, że ujmowanie teoretyczne jest pochodne i niekonieczne w stosunku do obcowania praktycznego. Byt istnieje bez podmiotu, ale przedmiot istnieje tylko dla podmiotu, który uprzedmiatawia. To od podmiotu, jego wyposażenia bytowego zależy możliwość lub konieczność ustosunkowania się, i taką cechą podmiotu jest konstytutywna dla podmiotowości jako takiej — intencjonalność.

III. KRYTYKA IDEALIZMU I REALIZMU. TEORIA SPOSTRZEŻENIA

Dla zrozumienia Heideggerowskiego opisu egzystencji, niezwykłości zawartej tu filozofii istnienia oraz uproszczenia wykładu osobliwej terminologii, pożyteczne wydaje się wcześniejsze pokazanie jego krytyki rozumienia świata zawartego w nastawieniu naturalnym oraz w obiegowych interpretacjach filozoficznych. Punktem wyjścia dla tej krytyki jest Hus-

serlowskie pojęcie intencjonalności, a zarazem, jak się okaże, wykroczenie poza nie.

W potoczny sposób pojmując samą bazę poznania powiada się tak: oto ja, podmiot poznający, spostrzegam tam np. drzewo, przedmiot poznania; zachodząca między podmiotem i przedmiotem relacja poznawcza to proces poznania, w którym przedmiot oddziałuje na podmiot, w rezultacie czego wytwarza się świadomościowy obraz przedmiotu. Zarówno drzewo, jak i ja, istnieją od siebie niezależnie, są stale obecne, stosunek między nimi realnie powstaje i realnie istnieje. Filozoficznie rzecz ujmując powiemy, że podmiot jako byt psychiczny wymaga przedmiotu jako bytu fizycznego, aby zaistniała między nimi relacja poznawcza, i że istnieje ona z łaski podmiotu i przedmiotu: to rozumienie relacji poznawczej zakłada, że mogłoby nie być przedmiotu, a mimo to podmiot by istniał jako psychika izolowana, i odpowiednio gdyby nie było psychiki, istniałby sam przedmiot fizyczny izolowany (np. materia). Zdroworozsądkowym argumentem za takim rozumieniem poznawania jest sen czy halucynacja: gdyby nie było naprawdę stale obecnego drzewa, nie potrafiłbym odróżnić spostrzeżenia prawdziwego od halucynacji.

Przeciw takiemu ujęciu poznawczości Heidegger dowodzi, że relacja intencjonalności ma charakter aprioryczny, jest strukturą samego podmiotu. W halucynacji spostrzegam np. tutaj słonie, których nie ma, jestem na nie jako na przedmioty skierowany, ale ta halucynacja jest możliwa tylko dlatego, że jestem na coś skierowany; zarówno spostrzeżenie tego, co realnie jest, jak i halucynacja zakładają właśnie owo *skierowanie*—*na* i są jego modyfikacjami.

Heideggerowskie ujęcie relacji poznawczej (intencjonalności) jako ludzkiego zachowania narażone jest na inne niebezpieczeństwo: jeśli się powie, że intencjonalność jest strukturą podmiotu, można powiedzieć, że ma ona charakter subiektywny. Sam H u s s e r l nazywał zachowanie poznawcze przeżyciami *ego*. Idealizm teoriopoznawczy — który był stanowiskiem niemal całej nowożytnej teorii poznania od Kartezjusza począwszy — uznawał, że przeżycia poznawcze są dla podmiotu immanentne. Przyjmuje się tu, i to zarówno w racjonalizmie, jak i w empiryzmie, że spostrzeżenie jest aktem psychicznym, nakierowanym na wrażenia, przedstawienia wspomnienia itd. Przy takich założeniach formułowano rzekomo podstawowy problem filozoficzny: jaki jest stosunek przeżycia do tego, na co są one skierowane, jak mają się subiektywne wrażenia, przedstawienia — do tego, co obiektywne? Jak poznające *ja* może wykroczyć ze sfery subiektywnych przeżyć do przedmiotów stale obecnych, czyli transcendować do transcendentnych (zewnętrznych) rzeczy?

Problem ten, jak pokazuje Heidegger, nie tylko nie jest zasadniczy, lecz jest w ogóle fikcyjny. Spostrzeżenie jako akt intencjonalny

posiada pewien sens kierunkowy: kiedy spostrzegam np. okno w tej sali, jestem na to okno samo skierowany bezpośrednio, jako na rzecz obecną, i jeśli unikam wypadnięcia przez okno, to przecież nie zachowuję się ostrożnie wobec mojego przedstawienia, lecz wobec samego okna. Spostrzeżenie błędne także nie jest skierowane na przedstawienie, lecz na rzecz samą: kiedy w ciemności biorę drzewo w ogrodzie za człowieka, a więc podstawiam swoje przedstawienie za przedmiot, to przecież ustosunkowuję się, ujmuję człowieka jako obecnego, w tym błędnym spostrzeżeniu jest mi dany sam człowiek, a nie jego wyobrażenie. Nie oznacza to oczywiście opowiedzenia się za naiwnym realizmem, według którego rzeczy takie właśnie są, jakimi są dane w spostrzeżeniu: kwestia, czy wrażenie rzeczywiście nam dają to, co intendują, należy do dziedziny teorii prawdy, tutaj zaś chodzi o samą istotę aktu poznawczego i opisanie intencjonalności. *Nie potrzebuję w ogóle pytać, jak immanentne przeżycie intencjonalne uzyskuje transcendentną ważność, lecz należy samemu zobaczyć, że to intencjonalność i nic innego jest tym, na czym polega transcendencja (...).* Ponieważ rozdziela się zwykle podmiot z jego sferą immanentną i przedmiot z jego sferą transcendentną, ponieważ w ogóle różnica między wewnętrżnością i zewnętrżnością pochodzi ze sztucznej konstrukcji i daje ciągle sposobność do dalszych konstrukcji, nie będziemy już w przyszłości mówić o podmiocie, o sferze subiektywnej, gdyż byt, któremu przynależy intencjonalność, rozumiemy jako bycie przytomne (...). *Byt przytomny egzystuje i nie jest nigdy stale obecny jak rzecz. Intencjonalność właśnie stanowi o różnicowaniu między tym, co egzystujące i tym, co stale obecne. Byt przytomny — człowiek, egzystuje, co znaczy między innymi, że jest on tak, iż istniejąc ustosunkowuje się on do tego, co stale obecne, jako do tego co nie subiektywne. Okno, krzesło, w ogóle jakiś byt stale obecny w najszerszym sensie, nigdy nie egzystuje, ponieważ nie może ustosunkowywać się do bytu stale obecnego w formie intencjonalnego skierowania się na coś. Byt stale obecny jest wyłącznie między innymi bytami stale obecny².*

Jak stąd widać, tym co kieruje Heideggera z konieczności ku analizie egzystencji, jest przede wszystkim problemem poznania, poznawalności rzeczywistości w ogóle i sensu różnych przesłanek poznania. Problem ten, po powyżej sformułowanej krytyce, zostanie zasadniczo przeformułowany. Intencjonalność, choć jest relacją, nie jest czymś ostatecznym, lecz kryje w sobie zagadkę. Intencjonalność jest warunkiem możliwości ustosunkowania się w spostrzeżeniu do tego, co spostrzegane. To, co spostrzegane, ujmowane jest jako to, co stale obecne samo w sobie, nie-

² Ibidem, s. 89

zależnie w istnieniu od niczego. W pierwszej kolejności ujmowane jest jako narzędzie, i warunkiem jego jawności, warunkiem możliwości ustosunkowania się do niego, jest nasz sposób bycia, polegający na używaniu narzędzia: dopiero kując młotem, pozwalam mu być jako młotowi, gdyż nie jest on młotem sam w sobie. Udostępnienie realności w pierwotnym sensie dokonuje się za pośrednictwem ludzkiego bycia praktycznego — coś zupełnie nowego może się pojawić tylko w orbicie znanych nam już znaczeń funkcjonalnych jako coś, co do nich pasuje, lub jako coś niezrozumiałego, co musimy wyjaśnić. Mówiąc ogólnie: rozumienie jest pierwszą formą warunkującą dostępność tego, co jest, lub — jak mówi Heidegger — spotkania bytu. Z kolei spostrzeżenie czysto poznawcze jakiejś rzeczy materialnej jako stale obecnej zakłada wcześniejsze rozumienie bycia rzeczą. Spostrzeżenie to *odkrywanie* czegoś, co się pokazuje w spostrzeganiu jako ono samo, samo z siebie. Ale czym jest sama spostrzegalność? Nie jest cechą tego, co spostrzegane, ani cechą spostrzegającego, lecz jest między nimi: spostrzegając byt obecny, muszę uprzednio rozumieć sens stałej obecności. Wskazuje na to następująca argumentacja. Spostrzeganie jest odkrywaniem czegoś stale obecnego, ale aby to odkrycie było możliwe, *intentionum* czyli to, do czego się w spostrzeżeniu ustosunkowujemy, musi być podporządkowane temu, co odkrywamy: inaczej spostrzegamy ciało materialne, inaczej zaś odkrywamy geometryczne stosunki. Odkrywanie musi się dostosować do bytu, który odkrywa, musi więc wcześniej znać jego sposób bycia, czy też ogólniej: musi rozumieć sens stałej obecności. To rozumienie zawiera się w samej intencjonalności, która obok *intentionis* i *intentionum* posiada sens kierunkowy, decydujący, na co rozumienie się kieruje. Nie oznacza to, że aby cokolwiek spostrzegać, muszę najpierw wyjaśnić sobie sens stałej obecności bytu — nie chodzi tu o uprzedniość w porządku czasowym, ani o aprioryczność idei wrodzonych, lecz o uprzedniość i aprioryczność w specyficznym dla Heideggera tylko znaczeniu. Mianowicie rozumienie jest uprzednie w tym sensie, że nie muszę go dokonywać, bo zawsze już jest dokonane, o ile istnieję: jako *a priori* należy do istoty samego bycia człowieka, czyli jego egzystencji, ponieważ intencjonalność w ostateczności jest egzystencjalnym zachowaniem się człowieka. To zachowanie się, czyli ustosunkowanie, wyraża się w spostrzeganiu, nadając mu taki sens: spostrzeżenie jest tym, co pozwala spotkać byt stale obecny, wydobywa go ze skrytości i w tym sensie odkrywa — pozwala mu się pokazać takim jakim jest on sam w sobie.

Sumując: analiza spostrzeżenia wykazała, że odkrywanie bytu samego w sobie wymaga wcześniejszego rozumienia jego bycia, zakłada otwartość Bycia w ogóle. Rozumienie Bycia zaś jest sposobem istnienia człowieka, dlatego analiza egzystencji posiada rangę ontologiczną, podporządkowana jest ustaleniu, jak istnienie człowieka konstituuje różnicę ontolo-

giczną, różnicę między bytem i Byciem. Filozofia Bycia nie jest więc skazana na spekulowanie o transcendencji, ponieważ jej *materiałem* jest ludzka egzystencja. Co prawda, przedmiotem analiz egzystencjalnych nie jest samo to Bycie, lecz tylko struktury ludzkiego istnienia, które rozumienie Bycia umożliwiają, dlatego też swą ontologię fundamentalną Heidegger nazywa *hermeneutyką bytu przytomnego*. Hermeneutyka oznacza tutaj formalnie badanie warunków rozumienia bycia, treściowo zaś — *zwiastowanie* tego, co się bezpośrednio nie pokazuje.

Analiza wykazała ponadto, że w samej intencjonalności zawarta jest transcendencja w specyficznym znaczeniu: tym, co transcenduje jest sam człowiek, dokonanie transcendencji czyli przekroczenia bytu w Byciu jest warunkiem koniecznym intencjonalności.

Jak jest możliwa transcendencja? Oto pytanie, które wyprowadza poza fenomenologię Husserla, i które nadaje kierunek ontologii egzystencjalnej.

IV. BYCIE — W — ŚWIECIE

Podstawą najpierwszą dla wyjaśnienia transcendencji, czyli właściwego człowiekowi *bycia poza sobą*, jest stwierdzenie, iż *ja* jako byt nie jest sobie bezpośrednio dane, nie jest bowiem substancją duchową, w ogóle *nie jest* jako byt stale obecny, lecz istnieje ustosunkowując się, a więc żyjąc. Tym, co jest tutaj dane dla analizy filozoficznej, jest codzienność, w której człowiek już zawsze uczestniczy w świecie. W codzienności zawsze już jesteśmy *przy rzeczach* — czyniąc plany, realizując je: tylko to mając na myśli mogę o sobie powiedzieć: *jestem*. Świat nie jest więc czymś zewnętrznym, lecz jest sposobem istnienia człowieka, należy do jego *jestem*. Tę oryginalną tezę wypowiada Heidegger głosząc, że najogólniejszą struktury bytu przytomnego jest bycie — w — świecie. To, co potocznie i najczęściej nazywamy światem — a więc aktualną lub potencjalną wszystkość tego, co jest, Heidegger uznaje za byt wewnątrz-światowy: wszystkie rzeczy, w tym także przyroda istnieją w świecie — ale sam świat nie jest jedną z rzeczy, lecz warunkiem *a priori* ich jawności, poznawczej i praktycznej dostępności. Samo słowo *w* nie ma znaczenia przestrzennego: to byt stale obecny jest *w* przestrzeni obok drugiego, natomiast ludzkie bycie *w* świecie oznacza obznajomienie z rzeczami, zamieszkiwanie przy nich, rozpoznawanie w nich tego co bliskie i swojskie, czyli rozumienie ich poręczności. Znaczenie podstawowe, ontologiczne, przypisuje filozof takiemu byciu pośród bytów, przy którym jesteśmy *zatroskani*, troszczymy się o nie. Przedmiotem (czy raczej korelatem) tego zatroskania są narzędzia, a całość odniesień celowo-znaczących,

to właśnie świat jako egzystencjał, jako strukturalna cecha egzystowania człowieka. Bycie człowieka jest, jak mówiliśmy, zarazem sposobem rozumienia siebie, ustosunkowania się do siebie, sposobem, w jaki wychodzi na jaw nie dane bezpośrednio bycie sobą: jeśli bycie—w — świecie jest egzystencjałem, to oznacza to, że świat jest koniecznym medium, poprzez które mogą istnieć byty i ja sam, medium umożliwiającym spotkanie (także poznawalność teoretyczną) czegokolwiek oraz rozumienie siebie: ściślej mówiąc, rolę tę spełnia nasza *światowość*.

Podkreślmy jeszcze, że *światowość* bycia w świecie zawiera w sobie moment ustosunkowania się człowieka do rzeczywistości w jej całości: gdy odkrywamy coś teoretycznie lub odślaniamy praktycznie — zawsze już obecny jest (choć nie świadomie, nie tematycznie) byt w całości. Ta całościowość nie jest w żadnej mierze *przedmiotem*, lecz pewnym *sensem*, który zespala człowieka z narzędziami. Ujmując pojedynczą rzecz — np. drzewo — ujmuję je świadomie, ale całość relacji, w których istnieje coś takiego jak drzewo, jest nie — świadomie domyślana, współobecna.

Jeśli ujmuję drzewo jako coś, co można namalować na obrazie, to właśnie ta *namalowalność* jest sensem, który nie jest cechą ani samego drzewa, ani moją. Trzeba raczej powiedzieć, że potrzebuję drzewa, aby moja umiejętność malowania wyszła na jaw, i drzewo potrzebuje mnie, aby mogło wyjść na jaw to, że jest ono godne przedstawienia na obrazie. Ten całościowy charakter posiada świat jako sens, spinający otwartość człowieka dla samego siebie i rzeczy dla niego — z tego względu jego status ontologiczny najlepiej oddaje kategoria *horyzont*: horyzont jest tym, czego nie spotykamy bezpośrednio, ale wszystko spotykamy wewnątrz horyzontu. Takie bycie horyzontalne charakteryzuje egzystencję. Horyzont to typowe dla egzystencjalizmu pojęcie ontologiczne, wskazujące na sposób istnienia uniwersalny, a zarazem niesubstancjalny i nie mający charakteru cechy, orzecznika.

V. NASTRÓJ

Bycie w świecie to aprioryczna struktura uniwersalna, współdeterminująca wszelkie określenia, które przypiszemy teraz egzystencji. Prowadzi do niej pytanie: kto jest tym bytem przytomnym, który jest — w — świecie? Jak już wskazaliśmy, to bycie jest każdorazowo moje, ma charakter bycia sobą. Postawienie tego banalnego pytania nie jest zgoła banalne. Ontologia średniowieczna, w ślad za nią nowożytna, nie знаła tego pytania — przyjmując, że każdemu bytowi przysługuje istota i istnienie, bądź też, że wyczerpująco dzieli się byt na rzeczy myślące (substancje du-

chowe) i rzeczy rozciągle (ciało). W obu wariantach interpretowano byt ludzki jako stałą obecność, podczas gdy pytanie o byt przytomny wskazuje na bycie sobą, doświadczane i współ-tworzone — od wewnątrz. To właśnie ma pokazać analityka egzystencjalna, odrzucająca definitywnie ideę podmiotu jako substancjalnego podkładu zapewniającego tożsamość *ego* w różnych jego zachowaniach. Rozległe echo wywołała teza Heideggera, iż nie tylko *Ja* nie jest sobie bezpośrednio dane, lecz że przeważnie i powszechnie człowiek rozumie swój byt wcale nie jako bycie sobą. Wskazał on, że do bycia przytomnego przynależy koniecznie (a *priori*) współbycie innych ludzi. Medium współobecności nie jest spostrzeżenie, z którego wnioskowałbym przez analogię, że istnieją inni ludzie, także wyposażeni w psychikę, lecz jest nim świat oraz byt poręczności. Narzędzie jest tak przykrojone, że może być używane przez każdego innego, inny spotyka nas od strony świata, gdzie przebywa jednostka w swym troszczeniu się. Współbycie to egzystencjał, pojęcie ontologiczne, wyjaśniające *a priori* możliwość rozumienia drugiego człowieka, możliwość komunikacji; Heidegger podjął tu problematykę gdzie indziej oznaczaną mianem *bytu społecznego* z powagą i rozmachem. Ale zarazem stwierdził, że w owym medium współdziałania ludzie dla siebie nawzajem występują w funkcji, która pierwotnie unicestwia bycie sobą. Jednostka nie chce być inna od innych, tym samym oddaje się pod ich władzę. Ci inni to nie ktoś konkretny, nie wszyscy nawet, lecz anonimowe *się*. Czytamy, patrzymy, odczuwamy przyjemności tak, jak *się* to robi. Tym samym przestaje być odpowiedzialny za moje bycie, władza anonimowości odciąża mnie od zadania bycia sobą, prowadzi do egzystencji nieautentycznej.

Anonimowość (*się*) to także egzystencjał, wywołuje odmianę bycia sobą — *ja anonimowe*: tak właśnie najpierw i najczęściej podmiot szukający siebie jest sobie dany. Aby odkryć podstawę autentycznego bycia sobą, Heidegger kieruje uwagę ku temu, co w strukturze egzystencji poręcza otwartość dla mojego własnego bytu. Tę otwartość ujmuje filozof jako cechę bycia sobą — zawsze jestem swoim *tu (Da)* — rozświetlam swoje bycie i świat. Byt przytomny jest swoją otwartością — co znaczy między innymi: bycie otwartością, bycie tutaj, jest zadaniem dla egzystencji, której chodzi o takie właśnie bycie. Przechodząc na inny język, można by powiedzieć, że człowiekowi egzystującemu chodzi o własną autonomię, o przejrzystość dla siebie, czego przeciwieństwem jest zamkniętość własnego ja opanowanego przez anonimowość. Stąd dalsza analiza ma pokazać, dzięki jakim momentom konstytuuje się otwartość bycia sobą. Pierwszym z nich jest nastrojenie.

Nastrojenie to usposobienie pasywne, dzięki któremu jest dany byt rzeczy i byt własny jako coś, nad czym nie mam władzy. Poprzez nastro-

jenie doświadcza byt przytomny, że *jest i ma być* bez żadnego uzasadnienia, odnajduje się więc jako *rzucony w byt*, skazany na bycie. W tej formie człowiek zawsze już się odnalazł jako postawiony przed sobą, i z reguły odwraca się od swego bycia. Nastrój nie jest uczuciem w tym sensie, w jakim używa tego terminu psychologia. W szczególności nie jest tak, że jakiś przedmiot zewnętrzny wywołuje wewnątrz uczucie, które miałoby być nastrojem. Nastrój jest egzystencjałem, co oznacza, że obejmuje zarówno bycie sobą, jak i byty wewnątrzświatowe, współkonstruuje otwartość świata w ten sposób, że czyni możliwym pojawienie się w świecie tego, co straszne czy niezwykle. Nastrój powoduje, że obchodzi nas w świecie to, co nam zagraża, i dzięki temu umożliwia się pojawienie się w świecie tego, co stawia opór, co niepodatne na obróbkę, nieposłuszne. Tylko tak odsłonięty byt, *a priori*, może oddziaływać na nasze zmysły: nastrój konstruuje zarówno wrażliwość zmysłową, jak i to, co dla niej jest przedmiotem.

Nastrój zdobywa godność pojęcia ontologicznego w ten sposób, że uznaje się, że to właśnie dzięki niemu w kręgu bycia sobą pojawia się całość świata jako struktura przeznaczeń, powiązań celowo-funkcjonalnych. Nastrojem dominującym naszego bycia w świecie jest poufność, zadomowienie— dlatego Heidegger koncentruje swą analizę na nastrojach *negatywnych*, jak lęk, trwoga, znudzenie, aby wykazać, że również wtedy, gdy nastrój nie odgrywa żadnej roli, jesteśmy już w nastroju. Heidegger pisze: *Nastrój należy do ludzkiego bycia (...)*³. Analiza nastrojów nie ma w sobie nic *irracjonalistycznego*. Oto przykład, jak nastrojowość może być w sensie fenomenologicznym dana: Kogoś nachodzi smutek. Czy jest tak, że ów człowiek posiada jakiś stan wewnętrzny, a poza tym wszystko pozostaje bez zmian? Człowiek smutny zamyka się, jest niedostępny. Jego stosunek do rzeczy i ludzi pozostał taki sam. Ale zmieniło się to, jak współbytujemy. *Nastrój nie jest jakimś bytem, który by istniał we wnętrzu duszy jako przeżycie, lecz stanowi „jak” naszego współegzystowania*⁴. Jako podstawowy sposób istnienia bytu przytomnego, nastrój daje człowiekowi *trwałość i możliwość*. Znaczy to między innymi, że w ten sposób znajduję siebie, że nastroje towarzyszą wszystkiemu, co myślimy i czynimy, i to nie ubocznie, lecz jako *medium*, poprzez które dzieje się wszystko inne. Dodać trzeba, że nastrój nie jest czymś, co może być wywołane, zawsze bowiem jesteśmy już w nastroju, tylko modyfikuje się jego charakter. Przy tym najsilniejszą władzę mają nad nami nastroje nie ekstremalne, lecz takie, których nie zauważamy.

³ Ibidem, s. 94.

⁴ Ibidem.

VI. ROZUMIENIE

Inną, paralelną strukturalnie do nastrojenia, strukturą bycia — w — świecie, jest wedle Heideggera rozumienie. Jeśli w nastrojeniu człowiek wyjawia się dla siebie, w swym byciu sobą, jako zasadniczo *da-ny* (rzucony), to w rozumieniu na pierwszy plan wychodzi bycie własne jako *możliwość*. Heideggerowska koncepcja egzystencjalnego zakorzenienia rozumienia okazała się szczególnie płodna: to do niej nawiązał G a d a m e r i kształtująca się jako odrębny kierunek filozofia hermeneutyczna. Doniosłość tej kategorii wiąże się z uniwersalizacją jej zasięgu. U Diltheya i w humanistyce neokantowskiej rozumienie było traktowane jako metoda poznania dziedziny tworców sensownych — człowieka i kultury, a więc jako kategoria ontyczna. Heidegger zaś rozszerza rozumienie na byt pozaludzki (w neokantyzmie zasadniczo *niezrozumiały*, nie obdarzony sensem) oraz na Bycie w ogóle, nadając rozumieniu charakter fundamentalno-ontologiczny.

Intencją Heideggera jest bowiem pokazanie, że rozumienie jest aktem egzystowania, który zawsze już jest dokonany i zawsze się dokonuje. Ponieważ rozumienie jest tą formą, w której bycie sobą nie tylko jest dane, jak w nastrojeniu, lecz już się eksplikuje (w tradycyjnym języku powiedzielibyśmy: staje się świadome siebie), a z kolei bycie sobą nie ma żadnego substratu, to oznacza to, iż trzeba szukać fenomenu, tego, co dane, jako punktu wyjścia dla rozumienia. Otóż to *tworzywo* w istocie zostało już wcześniej wskazane. W byciu—w — świecie, w którym świat jest zawsze już otwarty, człowiek jest — w — świecie w ten sposób, że wola jego projektuje cele, ze względu na które on działa, i w tej formie odśłania byt poręczności. Niechętnie posługując się pojęciem woli, które kojarzy się z tradycyjnym rozumieniem woli jako części psychiki, Heidegger ujmuje formalnie ów sposób aktywnego bytowania terminem *Entwurf*, co przyjęło się tłumaczyć jako *projekt*; zachowujemy ten przekład niezbyt chętnie, ponieważ sugeruje on, iż podmiot już jakoś jest i *dodatkowo czyni plany*, co zupełnie intencji filozofa nie odpowiada.

W ujęciu heideggerowskim projekt jest aprioryczną formą, w której człowiek już zawsze otworzył świat i swoją obecność w świecie. Sam świat jest w istotnym aspekcie projektem: nie będąc bytem, jest horyzontem, w którym mogą nas spotkać byty i w którym my się odnajdujemy — *spina nas z bytem*. Jeśli więc świat w takim rozumieniu jest pojęciem ontologiczno-egzystencjalnym, to na pewno *projekt świata* nie jest jakimś *pomysłem*, lecz raczej wskazaniem, że człowiek jest w świecie na mocy pewnego *wyrzucenia* (*Ent-wurf*) przed siebie swego własnego bytu, jest *tu i tam*, poza sobą. Byt przytomny to *ek-sistenz*, poczyną się z własnego źródła, a nabiera pewnej trwałości — w — świecie, realizując swój własny

byt. Rozumienie to projekt właśnie, a raczej projektowanie jako aktywność nie-intelektualna.

Niezwykłość znaczenia, jakie *Heidegger* nadał rozumieniu, poczyna się właśnie od uznania, iż w podstawowym sensie rozumieć, to tyle co *znać się na rzeczy*, sprostać sprawie; rozumienie sytuuje się w sferze poręczności, w której posługując się narzędziem, projektuję jego byt ze względu na czynność, jaką mam wykonać, i swoje własne bycie jako kogoś czynność tę wykonującego. Projektowanie oznacza tu: stworzenie możliwości, aby np. pióro było piórem a ja piszącym, aby młot był młotem a ja kowalem itd. Ponieważ zaś całość odniesień instrumentalno-celowych to świat, a ostatnim ogniwem celowości jest sam byt ludzki — przeto świat właśnie jest projektem fundamentalnym.

W drugim znaczeniu rozumienie kieruje się na bycie sobą: oznacza takie ustosunkowanie się do siebie, przy którym człowiek przekracza swój własny zrealizowany byt, mając na uwadze *możliwość bycia*. Przekraczanie to — jak pamiętamy — transcendowanie, sposób istnienia transcendencji. Ponieważ to przekraczanie nie dokonuje się przez wyjście z izolowanej psychiki na zewnątrz, do rzeczy, ponieważ w ogóle dla bycia przytomnego nie istnieje żadna zewnętrżność, *Heidegger* nadał możliwości rangę fundamentalną. Możliwość ma tu zupełnie inne znaczenie niż w tradycyjnej ontologii: tam była cechą bytu stale obecnego lub jego modyfikacją, tutaj zaś byt stale obecny będzie pochodną możliwości. *Możliwość znajduje się wyżej niż rzeczywistość*⁵. Przekraczanie siebie ku możliwości bytu — to ujmowanie siebie jako możliwości już zrealizowanej i jako zadania do realizacji, ujmowanie własnego bytu jako przedmiotu decyzji. Pojęcie rozumienia jako projektu wyraża stan rzeczy polegający na tym, że tego ustosunkowania nie można uniknąć: rozumienie jest procesem, procesem egzystowania, w toku którego człowiek dążąc do celu, którym jest jego własne bycie, umożliwia Bycie bytu —bycie w taki lub inny sposób, np. bycie drzewa jako i czegoś do namalowania i siebie jako malarza.

Wyjaśnia to, dlaczego w perspektywie *Heideggera* nie tylko człowiek, ale również byt pozaludzki, świat jako dziedzina poręczności, jest zrozumiały — gdyż jest przez nas samych zaprojektowany, istnieje w perspektywie możliwości i celowości. Rozstrzyga się też tutaj — dzięki zmianie płaszczyzny, z której pytamy — pytanie ówczesnej teorii poznania: *jak transcendentne rzeczy mogą pojawić się w świadomości?* Otóż możemy napotykać przedmioty, ponieważ człowiek jest możliwością bycia i spotykają nas one pierwotnie jako nasze własne możliwości. Dawny termin *poznanie* został tu zastąpiony przez *rozumienie*, przy czym poznanie bę-

⁵ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, s. 38.

dzie przez Heideggera ujmowane jako modyfikacja rozumienia. Mamy więc tutaj poszukiwane rozumienie Bycia bytu, który poznajemy np. w spostrzeżeniu. Rozumienie ukazuje się tutaj, w trzecim znaczeniu, jako relacja transcendentálna, czyli bycie poza sobą i *przy rzeczach* jako warunek intencjonalności, intencjonalnego ustosunkowania się do rzeczy.

Dopełnieniem egzystencjalnej teorii rozumienia jest zawarta w *Sein und Zeit* teoria sensu i znaczenia, zasługująca na osobne omówienie. Idzie tu najogólniej o *logos*, jako medium i aprioryczną strukturę, poprzez którą człowiek jest — w — świecie. Podstawowe składniki *logosu* to interpretacja będąca artykulacją rozumienia, wypowiedź jako szczególna forma interpretacji, mowa i język, związane z pewnym pojmowaniem kategorii *znaczenia* i *sensu*. Heideggerowska teoria znaczenia (*Bcdeutsamkeit*) jest nam już znana z opisu bytu poręczności: znaczenie posiada element ze względu na cel, na związki funkcjonalne i na całość celowo-funkcjonalną, do której przynależy. Natomiast sens jest tym, w czym artykułuje się rozumienie. W swoim ujęciu sensu Heidegger odchodzi od czysto intelektualnego rozumienia tego fenomenu na płaszczyźnie logiki — jako czegoś, co posiada *ważność* ogólną w stosunku do szczegółowych obiektów — ujmując go jako korelat egzystencjalnego projektu. Sens to utrwalenie perspektywy, w jakiej ukazuje się rzecz ze względu na to, czym może być, i czym ja w tej samej perspektywie mogę być. Sens to egzystencja! — same w sobie rzeczy są pozbawione sensu, ale nie jest też tak, że jednostka arbitralnie nadaje wszystkiemu sens. Sens ma charakter otwartego przez bytowanie przytomnego horyzontu, wewnątrz którego bytuje on związany z bytami.

Sens z kolei stanowi podstawę mowy i języka. Język wiąże człowieka i rzeczy *a priori*, daje możliwość, byśmy mogli nazywać rzeczy i formułować wypowiedzi.

VII. TROSKA, ŚMIERĆ I CZASOWOŚĆ

Obok nastrojenia i rozumienia, do form bycia — w — świecie należy jeszcze *upadanie*: krócej mówiąc, jest to rozumienie siebie *niewłaściwe* albo egzystencja nieautentyczna, w której ujmuję siebie jako część świata, poddając się dyktatowi anonimowości, zamiast mowy owierającej prawdę zatapiając się w *gadanie*. Aby jednakże analiza egzystencjalna była pełna, musi ona uzyskać dostęp do egzystencji jako całości: bycie sobą nie ma substratu, ale może mieć całościową strukturę, łączącą momenty, które dotąd wyróżniliśmy. Takim byciem bytu ludzkiego jest wedle Heideggera troska, a dostęp do tej całościowości daje trwogę, jako cecha autentycznego bycia — w — świecie. W trwodze byt wewnątrz-

światowy traci znaczenie: w odróżnieniu od lęku, który lęka się czegoś, a więc mieści się w strukturze przeznaczeń (byt poręczności), w trwodze uobecnia się nicość, jako nieważność bytu wewnątrzświatowego, przez co sam świat pojawia się jako nie-byt. To przez trwogę odebrana jest możliwość rozumienia siebie przez rzeczy wewnątrzświatowe czy wspólnotę społeczną: wraz z bytem wewnątrzświatowym zostały unieważnione wszelkie punkty oparcia. W ten sposób trwoga uprzytamnia nam, że bycie sobą przekracza wszelki byt, nie jest bytem, lecz możliwością. Pięknie opisał ontologiczne znaczenie doświadczenia trwogi Krzysztof Michalski: *Trwoga to charakterystyka autentycznej postawy egzystencjalnej, autentycznego zaangażowania w świat — autentycznego „bycia — w”. Strwożony Dasein staje wobec własnego „rzucenia w nicość” (i to jest źródłem trwogi) i zarazem odkrywa siebie jako wieczne niespełnienie (i to jest tym, o co się trwoży). Inaczej mówiąc — w trwodze Dasein odsłania w sposób autentyczny bycie — w— świecie jako jaktyczność i bycie — w — świecie jako możliwość. Skoro zaś groźba doświadczona w trwodze okazuje się tym samym, o co strwożony Dasein się lęka — możliwość Dasein okazuje się tym samym co jego jaktyczność — trwoga odsłania bycie w świecie jako jedność, jako całość (...) egzystencja (autentyczna—R. R.) to przecież sposób ujawniania się świata, sposób w którym pojawia się on jako nicość, już nie jako horyzont rozumienia bytu wewnętrznego, lecz jako nie-pojęte, nie-zrozumiałe. Autentyczna egzystencja to nieustanne przekraczanie bytu ku nie-bytowi (...). Autentyczna egzystencja to egzystencja jako taka, egzystencja wyodrębniona z wszelkiego bytu „wewnątrzświatowego”. To właśnie odrębność wylania się w trwodze, odsłaniającej ludzkie bytowanie jako «rzucenie się w nicość»⁶.*

Oto punkt, który ściągnął gromy krytyki na egzystencjalizm Heideggera, spowodował oskarżenie jego filozofii o nihilizm: tezy te, zinterpretowane antropologicznie, kulminowały w aforyzmach: *człowiek jest nicością, jest dla siebie niczym*. W istocie chodziło Heideggerowi o kwestię zgoła inną — o badanie warunków możliwości transcendencji, możliwości rozumienia Bycia. Analiza *trwogi* wykazuje, że byt jest współkonstruowany jako byt przez nasze doświadczenie nicości, w którym byt transcendujemy, dzięki temu wychodzi on na jaw jako całość. *O ile jednak byt przytomny z istoty owej jest odniesiony do bytu — tego którym on sam nie jest, oraz tego, którym sam jest — o tyle, jako byt przytomny właśnie, wychodzi on każdorazowo od ujawnionej już nicości. Być przytomnym to tyle co: zatrzymać się wewnątrz nicości. Zatrzymując się we-*

⁶ K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 112—

wewnątrz nicości przytomność wykracza tym samym każdorazowo poza byt w całości. To wykraczanie poza byt nazywamy transcendencją⁷.

Odnoszenie się do samego siebie jako do niebytu, formuła, iż człowiek jest tym, czym nie jest — oznacza, iż bycie sobą zawiera w swej strukturze bycie — przed — sobą: to, co leży w mojej przyszłości, to, co zaprojektowano, to także przecież ja. To bycie przed sobą posiada wcześniejszą jeszcze od czasowej charakterystykę: to bycie — zawsze — już — przed — sobą — jako — bycie — przy — napotkanym — wewnątrz — świata — Byciu; ten cały ciąg określeń połączonych w jeden wyraz to właśnie troska jako bycie bytu ludzkiego. *Troska* to w przybliżeniu to, co nazywamy losem — na który składa się i tworzenie (umożliwianie bycia), i pasywność, zdanie się na rzeczywistość, której nie możemy opanować. Zarysowuje się tu istotny moment Heideggerowskiej filozofii — określenie skończoności. *W odnoszeniu się do bytu, którym sam nie jest, człowiek znajduje ten byt przed sobą jako to, co go dźwiga, na co jest zdany, czego zasadniczo przy całej kulturze i technice nigdy nie może opanować. Zdany na byt, którym nie jest, nie jest zarazem panem bytu, którym każdorazowo jest sam*⁸. W samej egzystencji rozumienie bytu natrafia na granicę: bycie dane w nastrojeniu jest niezrozumiałe (bo zastane, rzucone), przeto jawi się jako niebyt, nicość. *Zrozumienie bycia — pisze komentator — ma więc kres — jest skończone. Ale skończoność ta nie jest brakiem, nie jest pożałowania godnym, kalectwem, w pełni i do końca. Nie — to raczej właśnie dzięki temu, że rozumienie bycia, którym jest, jest skończone, dzięki temu, że jest egzystencją, Dasein rozumie siebie i to co go otacza (...). Bycie jest przeto w ogóle wydobyte na jaw właśnie dzięki kryjącemu się w człowieku skończonemu rozumieniu bycia, dzięki egzystencji*⁹. Skończoność jest tu implikowaną samą podstawą wszelkiej jawności i poznawalności: skoro rozumienie to w zasadniczym sensie *otwieranie* siebie i równocześnie pewnego aspektu rzeczywistości, to sobie nie jesteśmy nigdy i z zasady odsłonięci jako nieskończoność — przeciwnie, jako skończeni właśnie. To w metafizyce i w niemieckim idealizmie człowiek ujęty jest jako podmiot wyposażony w duszę albo rozum określający wszystko pojęciowo, uczestniczący w nieskończoności — w świecie boskim lub podmiotowości absolutnego ducha. Wbrew tej idealistyczno-metafizycznej tradycji Heidegger ekosponuje tak silnie śmiertelność, fenomen skądinąd znany, lecz w randze kategorii filozoficznej nie doceniony.

Analiza fenomenu śmierci motywowana jest wymogami samej meto-

⁷ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka*. W: Idem: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977, s. 39.

⁸ M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M. 1973, s. 221.

⁹ K. Michalski: op. cit., s. 119—120.

dy hemeneutyczno-fenomenologicznego badania. Bycia bytu przytomnego: jeśli troska została ukazana jako całościowa struktura, która konstytuuje bycie bytu ludzkiego jako los, to metoda wymaga z kolei, aby dotrzeć do podstawy możliwej jedności tego bytu — i tutaj tym, co dane, jest życie codzienne, o którym wiemy, że jest życiem między narodzinami i śmiercią. Stąd widać, że byt ludzki zawsze jest czymś — czym jeszcze nie jest, ale do tego właśnie należy również „koniec” — a końcem bycia w świecie jest śmierć. Jeśli więc w trosce byt ludzki jest dany jako fundamentalnie *nie-zakończony*, to przez postawę wobec śmierci, ustosunkowanie się do niej jako do końca bycia możliwego, a więc jako do możliwości najbardziej własnej, wyjawia się właśnie całościowość naszego bytu: śmierć jest w perspektywie egzystencjalnej tylko o tyle, o ile do niej jako do możliwości się ustosunkowujemy, a więc o ile istniejemy jako *bycie — ku — śmierci*.

Pominiemy tutaj niegdyś głośne i wstrząsające analizy H e i d e g g e - r a ograniczając się do dwu uwag.

Po pierwsze — należy mieć na uwadze, że owe *bycie ku śmierci* należy rozumieć jako charakterystykę ontologiczną, nie ontyczną: znaczy to, że nie rozpatruje się tu śmierci jako zjawiska biologicznego, fizycznego, ani nawet jako czegoś, co jest *pewne*, co nas z pewnością czeka. Śmierć egzystencjalnie *rozumiana* otwiera w pewien sposób Bycie świata i nasze własne bycie właśnie jako samą możliwość.

Po wtóre — ustosunkowując się do śmierci w sensie egzystencjalnym rozumiemy ją w formie projektu, który jest wybieganiem — ku — śmierci. To doświadczenie wydobywa na jaw kruchość codzienności i odsyła do doświadczenia egzystencji autentycznej — możliwość niebycia kieruje naszą uwagę na samo nasze bycie, a więc *wyjawia je*. Rozumienie śmierci jest więc otwieraniem (jak każde rozumienie) pewnego sposobu bycia: w powiązaniu z sumieniem i trwogą konstytuuje ono *otwartość*, którą jest *zdecydowanie* (*Entschlossenheit*). Zdecydowanie oznacza w podstawowym sensie wybór samego siebie, przejęcie własnej egzystencji już zrealizowanej i możliwej jako obiekt odpowiedzialności i przejęcie odpowiedzialności za świat. Ale zdecydowanie jako postawa autentyczna da się określić tylko formalnie. Na pytanie, na co decyduje się zdecydowane *Dasein*, nie da się odpowiedzieć na płaszczyźnie filozoficznej analityki egzystencjalnej — może ona dokonać tylko formalnej charakterystyki egzystencjalnej możliwości ludzkiego bycia w ogóle. Odpowiedź może dać tylko egzystowanie konkretne, a więc odpowiedź znajdzie się na poziomie egzystencjalnym czy też *życiowym* w życiu konkretnej jednostki, w dokonywanym przez nią wyborze. *Stricte* ontologiczne znaczenie bycia — ku — śmierci polega na tym, że konstytuując autentyczne zrozumienie bycia własnego, przełamuje ono rozumienie nieautentyczne, upadanie w codzienność, sto-

pienie z bytami, a tym samym odsłania Bycie w ogóle; o ile bycie sobą odsłania się jako możliwość, jako zdanie na byt, o tyle i zrozumienie Bycia dokumentuje tu swą skończoność. Zawarte tu zrozumienie możliwości zawiera w sobie zrozumienie, że zawsze już dokonaliśmy wyboru niektórych tylko możliwości bycia, innych poniechaliśmy; ujawnia sytuacyjny charakter naszego bycia sobą, a tym samym uwidacznia egzystencjalną *winę*.

Opisana dotychczas struktura egzystowania pozwala teraz *explicite* podjąć problem centrum jednoczącego owe elementy strukturalne, czyli problem *Ja*, bycia sobą. Egzystencjalne określenie *Ja* wymaga jednak odrzucenia tradycyjnych pojęć — zarówno pojęcia duszy, jak i podmiotu: jeszcze u K a n t a *Ja* jako podmiot ma status stałej obecności, interpretowane jest więc w horyzoncie bytu stale obecnego, w którym egzystowanie przecież się nie mieści. Nie trafia też w ów sposób bycia niewłaściwego interpretacja *Ja* w perspektywie poręczności wedle zasady: *jest się tym, o co się troszczy, co się robi*. *Ja* w sensie ontologicznym oznacza byt, który jest w świecie i zawsze już przed sobą, bo jest dla siebie zadaniem, swoją możliwością bycia. Pewna trwałość *Ja*, niewłaściwe — tak jak powyżej — wypowiedana, oznacza w istocie samodzielność, autonomię jako pewną możliwość w opozycji do nie-samodzielności (nieautentyczności). *Samodzielność oznacza w sensie egzystencjalnym nic innego jak wybiegające przed siebie zdecydowanie (...)*. *Byt przytomny jest autentycznie sobą w pierwotnym odosobnieniu zmilczanego wobec lęku zdecydowania*¹⁰.

Pełniejsze rozjaśnienie tego bycia sobą jest możliwe na drodze rozjaśnienia sensu troski. Zaś pytanie o sens troski prowadzi Heideggera do bodaj najoryginalniejszych z jego myśli. Dotyczą one czasu i przybierają np. taką formę: *czasowość nie jest w ogóle jakimś bytem, czasowość nie jest, lecz się czasuje*. Ta zagadkowa formuła wywodzi się z powiązania Heideggerowskiej analizy czasu z elementami bytowania człowieka i rzeczy, obecnego w takich zwrotach jak *teraz*, *wtedy*, *powracanie*, *wyprzedzanie*. Podstawowe wymiary czasu — przeszłość, przyszłość i terażniejszość, są formami ustosunkowania się człowieka do swego bycia w świecie. Fundamentalna rola przypada oczekiwaniu, które jest możliwe dzięki przyszłości. *Gdy oczekujemy jakiegoś wydarzenia, ustosunkowujemy się w swej przytomności zawsze w pewien sposób do najbardziej własnej możliwości bycia (...)*. *Byt przytomny rozumie siebie zawsze poprzez najbardziej własną możliwość bycia, której oczekuje. O ile się w ten sposób ustosunkowuje do najbardziej własnej możliwości bycia, wybiega przed siebie i jest przed sobą (...)*. *Byt przytomny, oczekując swej możliwości by-*

¹⁰ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, op. cit., s. 322.

cia, dochodzi do siebie ¹¹. Bycie sobą to ruch dochodzenia do siebie, ale także wracanie do siebie, zachowanie czegoś w pamięci albo zapominanie, ustosunkowanie się do siebie takiego, jakim byłem. Dopóki jestem, jestem zawsze swoją *byłością*: *kiedy mówię „jestem”, zawsze już byłem*. Przeszłość egzystencjalna jest więc również apriorycznym warunkiem możliwości bycia sobą. Teraźniejszość z kolei — to zawsze uobecnienie bytu, a więc bycie przez uobecnienie, czyli *byciu-przy*. Jedność tych trzech wymiarów, to źródłowy fenomen czasowości, będącej — jak widać — również egzystencjałem, przenikającym wszystkie inne.

W odróżnieniu od innych filozofii czasu, które odróżniają czas obiektywny i czas przeżywany, Heidegger ujmuje czas przeżywany właśnie jako wymiar ontologiczny, natomiast czas, „obiektywny”, jak pokazuje, ma charakter tylko ontyczny, a więc pochodny w stosunku do rozumienia Bycia zakorzenionego w czasie egzystencjalnym. Odróżnia go ponadto od innych koncepcji ujęcie każdego z wymiarów czasu jak *ekstazy*: czas stanowi o tym, że jestem odepchnięty od siebie, od własnej identyczności — ale tak, że mogę do niej wracać. Jako przyszłość byt przytomny jest odepchnięty ku swej byłej możliwości bycia, jako były — ku swej byłości, jako uobecniający — ku innym bytom. Jedność tych trzech odepchnięć, czyli tych trzech wektorów rozciągłości czasu, to właśnie egzystencja, czasowość więc okazuje się warunkiem możliwości egzystencji. Każdy rodzaj odepchnięcia zawiera w sobie z jednej strony otwartość człowieka, z drugiej zaś to, na co jest on otwarty — horyzont otwartości, a wewnątrz tej struktury spotykamy byt. Otwartość — to samo bycie człowieka, przeto należy powiedzieć, że czasowość jako egzystencjał umożliwia nasze bycie, czyli: ja jako byt istnieję tylko tak, że się *czasuję*. Znaczy to między innymi, że *jestem w świecie*, a świat to — jak pamiętamy — także egzystencjał, jest więc też konstytuowany przez czasowość, i ta strukturalna przynależność bycia sobą i świata konstytuuje *transcendencję*.

¹¹ M. Heidegger: *Grundprobleme...*, op. cit., s. 374—375.