

Wawrzyniec Rymkiewicz

Martin Heidegger: *Bycie i czas*

Na czym polega wielkość Heideggera? Jest on wciąż (przynajmniej w Polsce) filozofem kontrowersyjnym. I kontrowersje te nie są wcale przypadkowe, mają bowiem swój głęboki sens filozoficzny. Można zresztą uważać za rzecz dobrą, że Heidegger wzbudza takie emocje.

Według Heideggera podstawowym i jedynym pytaniem filozofii jest pytanie, co znaczy „być”. Pytanie to nigdy nie zostało postawione wprost, ale właśnie na nie (twierdzi Heidegger) odpowiadali wszyscy wielcy filozofowie przeszłości. Lecz kiedy postawimy już to pytanie, to wtedy okaże się, że wymaga ono rewizji całego naszego myślenia. Rozmach i siła Heideggerowskiej filozofii polega na tym, że stawia ona pod znakiem zapytania pojęcia i schematy myślowe, do których przywykliśmy. Stąd właśnie te — dla niektórych czytelników przerażające — zniekształcenia semantyczne i deformacje językowe, od których aż się roi w książkach Heideggera. Jego prace wyglądają jak pobojuwisko. I skojarzenie to jest uprawnione, bowiem są one miejscem, na którym rozegrała się walka o całkiem nowy język filozofii.

O bycie można zapytać w różny sposób. Kolejne etapy rozwoju poglądów Heideggera wyznaczone są przez wciąż nowe próby właściwego sformułowania tego pytania. W *Byciu i czasie* Heidegger formułuje to pytanie tak: w jaki sposób człowiek ujawnia bycie? Ale stawiając to pytanie Heidegger bierze słowo „człowiek” w cudzysłów. Nie chce się nim posługiwać, woli neutralny termin *das Dasein*¹. Okazuje się, że pytanie o bycie każe nam unieważnić, albo przynajmniej przeformułować, całą dotychczasową problematykę antropologiczną. Nie chcę tu

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, s. 46.

streszczać *Sein und Zeit* — jest to zresztą niemożliwe — skoncentruję się więc tylko na tym jednym, wybranym motywie.

1. *Das Dasein*

Popatrzmy więc na *Sein und Zeit* jako na próbę sformułowania całkiem nowego pojęcia „ja”. Takiego mianowicie „ja”, które może zapytać i które pyta, co to znaczy być? Tradycja filozoficzna, twierdzi Heidegger, traktowała człowieka jako byt obecny i namacalny, byt taki jak inne byty, czyli jako kogoś albo coś. Tymczasem człowiek nieustannie przekracza zarówno siebie, jak i napotykaną wewnątrz świata byty. Kimś (albo jakimś) zawsze już jest albo jeszcze nie jest. Żyjemy w stałym napięciu pomiędzy kimś a nikim, jesteśmy tym napięciem, ono nas konstytuuje. Człowiek ma — w porównaniu z rzeczami — chwiejną tożsamość, jest zawsze trochę nierzeczywisty, dzieje się, jest w ruchu. I właśnie dlatego może pytać o sens czasownika „być”.

Ten ruch przekraczania opisuje słowo „egzystencja”, które w wykładni Heideggera znaczy tyle, co stać poza sobą. Zwróćmy uwagę: Heidegger nadaje temu pojęciu zupełnie nowy sens, bowiem tradycyjnie „egzystencja” znaczyła „istnienie”, a więc to, co jest rzeczywiste. Tymczasem w *Sein und Zeit* egzystencja to ludzki sposób bycia — to, jak jesteśmy, a nie kim albo czym jesteśmy. W rozpoczynającej Heideggerowską analizę formule: „«Istota» *Dasein* leży w jego egzystencji”² również termin „istota” został użyty przez Heideggera wbrew swojemu tradycyjnemu znaczeniu — i dlatego Heidegger opatrzył go cudzysłowem. Istota nie oznacza tu niezmiennego sensu mojej egzystencji, który istnieje gdzieś poza nią. Człowiek, który każde swoje doświadczenie przekracza, nie mógłby mieć takiej — nieruchomej — istoty. To kim-jestem, mówi Heidegger, rozstrzyga się tu i teraz, w mojej egzystencji, zależy więc od tego, jak-jestem.

Nauki o człowieku (psychologia i medycyna) traktują człowieka jako kogoś albo jako coś, jako duszę albo ciało, byt zamknięty, tu i teraz obecny i dostępny. Natomiast ontologia Heideggera stara się uchwycić pierwotne napięcie, samo dzianie się, które poprzedza — i umożliwia — konstytucję treści słowa „człowiek” we wszystkich jego możliwych sensach przedmiotowych. Właśnie dlatego, żeby uniknąć nieporozumień, Heidegger opatruje w *Sein und Zeit* słowo „człowiek” cudzysłowem i posługuje się słowem *Dasein*. Człowiek, mówi Heidegger, jest bytem otwartym. Jest przestrzenią, która może sobą coś objąć, albo — to jest inne znaczenie słowa otwarty — możliwością zmiany. A więc jest taką otwartością, którą mamy na myśli mówiąc: sprawa jest jeszcze otwarta. I tę właśnie otwartość człowieka opisuje słowo *Dasein*.

Dasein — tak tłumaczy to słowo *Wielki słownik niemiecko-polski* — oznacza „istnienie”. *Dasein* jest rzeczownikiem złożonym: *sein* znaczy „być” a *da* „tutaj”.

² Tamże, s. 42.

Tego „tutaj” nie należy jednak rozumieć przestrzennie. Ruch przekraczania, którym jesteśmy, nie jest przecież tylko ruchem przemieszczania się w przestrzeni fizycznej. Nasze istnienie jest nieporównanie bardziej skomplikowane. Słowo *da* może być jednak powodem znacznie poważniejszego nieporozumienia. *Da* nie oznacza bowiem niepodzielnego (matematycznego) punktu, przeciwstawionego innym punktom, które są „tam”, lecz pewne miejsce i to miejsce, które znajduje się w ruchu. Słowo *Da* jest w języku niemieckim dwuznaczne: to „tutaj” znaczy zarazem „tu” i „tam”. I Heidegger wykorzystuje tę jego dwuznaczność: *Da* w *Dasein* jest takim tu, które jest zarazem tam. Przysłowki: „tu” (*hier*), „tutaj” (*da*) i „tam” (*dort*) nie są — mówi Heidegger — pierwotnie określeniami przestrzeni fizycznej i odnoszą się do bytu napotykanego w tej przestrzeni dopiero wtórnice. *Hier*, *da* i *dort* opisują topologię (bezwymiarowe relacje geometryczne) ludzkiej egzystencji, a ściślej — egzystencję samą. *Da* ogarnia *hier* i *dort*: nasze ruchome miejsce istnienia ogarnia — skupia i przeciwstawia — tu i tam, które są pierwotnie (zanim człowiek dokona konstytucji sensu przestrzeni fizycznej) momentami egzystencji, elementami ciągłego ruchu przekraczania.

Można to też powiedzieć w ten sposób: podmiot transcendentálny, świadomość całkiem dla siebie przejrzysta i doskonale ze sobą tożsama ($Ja = Ja$), nie mogłaby prowadzić dialogu wewnętrznego. Wilhelm von Humboldt zwrócił kiedyś uwagę na związki pomiędzy zaimkami osobowymi: ja, ty, on i określeniami miejsca: tu (*hier*), w tym miejscu (*da*) i tam (*dort*). Uderzająca jest paralelność tych zaimków. Zwróćmy jednak uwagę: *da* odpowiada w tym zestawieniu formie drugiej, a nie pierwszej osoby liczby pojedynczej. Otóż, *Dasein* opisuje takie ja, które samo siebie przekracza i które jest wobec tego ze sobą na ty.

2. Część i całość

W *Sein und Zeit* Heidegger usiłuje powrócić do naszego najbardziej elementarnego doświadczenia świata. Przestrzenią, w której *Dasein* zazwyczaj się porusza jest „codziennosc”. Ta codzienność i sposób, w który byt przed nami na co dzień staje, były, twierdzi Heidegger, jak dotąd przez filozofię całkowicie pomijane. Filozofia wpadała z uporem w pułapkę świadomości filozoficznej. Przed filozofem (jak przed każdym teoretykiem) byt staje jako obecny i namacalny. Niemiecki termin na oznaczenie tego sposobu obecności bytu: *Vorhandenheit* jest nieprzetłumaczalny, *vor-handen* to dosłownie tyle, co przed-ręczny.

Tymczasem na co dzień byt nie jest namacalnym przed-miotem naszych teoretycznych obserwacji, lecz narzędziem albo materiałem, które leży nam pod ręką. Ten sposób wychodzenia rzeczy na jaw opisuje termin *Zu-handenheit*: po-ręczność. Rzecz, kiedy jej używam — ubranie, które noszę, narzędzie, za pomocą którego coś sporządzam — nie rzuca mi się zazwyczaj w oczy. Posługując się narzędziem koncentruję swoją uwagę nie na nim, lecz na celu mojej pracy. Im lepiej jakaś rzecz mi służy, tym mniej zaprzęta mi głowę. Staje się ona przedmio-

tem mojej uwagi dopiero wtedy, gdy się zniszczy albo popsuje. Rzecz w ten więc zazwyczaj sposób staje na porządku dziennym, że się cofa i przed nami kryje.

Narzędzie, materiał i ubranie — ten byt, który spotykam na co dzień i którym się posługuję — nie istnieje nigdy w izolacji. Każda rzecz jest zawsze z czymś (z jakąś inną rzeczą) związana, uczestniczy w jakiejś strukturze powiązań, w której ma sens. Buty są butami tylko dlatego na przykład, że ktoś je nosi i że istnieje jakaś droga. Sens jest tu relacją, która poprzedza i konstytuuje swoje elementy. Buty bez drogi i bez chodzenia nie mają sensu. Wszystko, co da się o nich powiedzieć — a więc: z czego są zrobione, jaki mają rozmiar, czy są eleganckie, czy tylko wygodne — angażuje wiedzę o innych bytach i zakłada egzystencję *Dasein*.

Rozumienie rzeczy polega na ustanawianiu jakiejś całości, na odnoszeniu jednej rzeczy do drugiej. Tym się różni rozumienie od konstatacji faktów: zbierając fakty i nie próbując ich w żaden sposób powiązać, mogę z nich uzyskać co najwyżej ich sumę. Rzecz albo zdarzenie są sensowne, kiedy wiem, dlaczego albo po co one istnieją.

Dasein, mówi Heidegger, otwiera świat. Światem jest właśnie ta (zaprojektowana przez człowieka) siatka odniesień, która łączy rzeczy i nadaje im sens. Świat jest zbiorem powiązanych ze sobą narzędzi i materiałów. Słowo to nie oznacza więc przestrzeni fizycznej, lecz pewną sensowną całość, którą człowiek rzutuje na rzeczy i w obrębie której rzecz-narzędzie może się stać tym, czym jest.

Rzeczy bez człowieka stoją obojętnie obok siebie. To ludzka przedsiębiorczość nadaje im dopiero sens. Lecz nasze codzienne rozumienie rzeczy nie ma nic wspólnego z teoretyczną refleksją albo z jakimś wysiłkiem świadomości. Najpierw, mówi Heidegger, człowiek jest-w-świecie i jest tym światem zatroskany, a dopiero potem to sobie uświadamia: świadomość budzi się w już uporządkowanym świecie. Każde teoretyczne przed-stawienie opiera się na pierwotnej przed-się-biorczości będącego w świecie człowieka.

Oczywiście, nie każda rzecz, którą napotykamy w świecie, jest sporządzonym przez człowieka narzędziem albo materiałem. Lecz także zjawiska natury zjawiają się w naszym powszednim egzystowaniu jako rzeczy z-czegoś i po-coś: wiatr porusza skrzydłami wiatraków, chmury przynoszą deszcz, przed którym osłania nas dach. Przyroda jest „wbudowana”, mówi Heidegger, w świat narzędzi: jest przez nie w ten albo inny sposób odsłaniana.

Posługując się narzędziem projektuję i w ten sposób rozumiem jego bycie. Wiem, czym jest narzędzie, jeśli potrafię się nim posłużyć. Wiedzieć nie oznacza tutaj „coś jasno sobie przedstawiać” albo „coś sobie uświadamiać”. Przeciwnie: narzędzie zazwyczaj w ten sposób staje na porządku dziennym, że się cofa i przed nami kryje. Konstytucja sensu świata poprzedza aktywność świadomości. Filozofia Heideggera w okresie *Sein und Zeit* jest filozofią transcendentalną bez świadomości poznającej. Heidegger usiłuje odkryć taki wymiar racjonalności, który świadomą refleksję poprzedza i czyni ją w ogóle możliwą. Takie postawienie sprawy znosi różnicę pomiędzy życiem codziennym i ontologią. Praktyka narzę-

dziowa jest już bowiem jakimś — chociaż przed-filozoficznym — rozumieniem bycia. A filozofia jest kontynuacją życia codziennego. Być i myśleć są tym samym.

Nie ma świata bez człowieka, mówi Heidegger. Czy znaczy to jednak, że nie ma bytu bez człowieka? Czy poza tymi bytami, z którymi teraz obcuje, nie ma żadnych innych bytów? Czy Heidegger jest solipsystą? Nie. Z tego, że nie ma świata beze mnie, nie wynika wcale, że nie może istnieć byt, który — w tej właśnie chwili — nie jest mi dostępny. Znaczy to tylko, że jest mi już z góry, *a priori* dane — przede mną i dla mnie otwarte — jego bycie. Kiedy się ten byt pojawi, będzie to byt poręczny albo namacalny przedmiot mojego spostrzeżenia. Będę mógł ten byt zawsze odnieść do jakichś innych bytów, pojawi się on w jakimś celu albo z jakiegoś powodu.

Rzeczy bez człowieka tracą sens. Lecz, z drugiej strony, człowiek nie istnieje poza tym projektowanym przez siebie światem. Człowiek dowiadyuje się, kim jest od otaczających go rzeczy. Projektując ich bycie, projektuje jednocześnie własną egzystencję. Można to powiedzieć tak: świat jest czymś więcej niż tylko rzeczywistością (sumą bytów). Świat wykracza poza siebie, ponieważ da się w nim coś zrobić — istnieją w nim przeróżne możliwości. Te możliwości są możliwościami samego *Dasein*, które od nich wychodząc i do nich się przymierzając (rzutując się na nie) i wreszcie te możliwości realizując (rzucając się w nie) dowiadyuje się, kim jest. Świat i ja stanowimy elementy tej samej struktury: *Dasein*, tego ruchu rozumienia i urzeczywistniania, w którym wszystko, co jest, wychodzi na jaw. Jeśli *Dasein* jest pierwotnie byciem-w-świecie, to pytania o to, kim byłby człowiek bez świata albo świat bez człowieka, są po prostu źle postawione.

Człowiek egzystując wydobywa na jaw rzeczy: to, że one są. I nadaje im przez różne swoje zachowania różny sens, określa to, jak one są. To, czym dana rzecz jest, jej materialna postać, w której się ona przede mną pojawia, opiera się na tym „jak” i „że”. Czym innym jest więc, na przykład, rzeka dla młynarza, czym innym dla kartografa, a jeszcze czymś innym dla malarza, który chce tę rzekę namalować.

Człowiek rozumie, kim jest, opierając się na możliwościach, które stoją przed nim w tym świecie otworem i które on sam (swoją tutaj obecnością) ustanawia. Te możliwości człowieka poprzedzają i jednocześnie go konstytuują. Jestem moimi własnymi możliwościami. *Dasein*, mówi Heidegger, jest-przed-sobą, jest pro-jektem, czyli — zgodnie z etymologią tego słowa, które pochodzi od łacińskiego czasownika *pro-icio*, *pro-ieci*, *pro-iectum* — wy-rzutem. To, że jestem, nie jest przedmiotem mojego wyboru. Nie istnieje punkt zero mojej tutaj egzystencji, do którego mógłbym (na drodze jakichś redukcji) powrócić. Nikt z nas nie decyduje także, jakie są jego możliwości: człowiek samego siebie na tym świecie zastaje. Tę właśnie sytuację opisuje Heideggerowski termin „rzucenie”. Będąc-przed-sobą jesteśmy rzuceni: rzuceni w określony świat i we własne w tym świecie zdolności, rzuceni w samych siebie, w te rysujące się przed nami możliwości i projekty naszej egzystencji. To rzucenie nie jest przy tym jakimś zamkniętym

zdarzeniem, które należy już do przeszłości i które już się dokonało. Rzucenie trwa, dzieje się. To, jak egzystuje i egzystować będzie człowiek jest sprawą otwartą. *Dasein* jest więc rzuconym-projektem albo — bo tak też można przełożyć Heideggerowskie pojęcie *der geworfene Entwurf* — rzuconym rzutowaniem.

3. Nonsens

Moje rozumienie świata i własnego miejsca na świecie ma kształt koła: *Dasein* zastaje własne możliwości, które sam przed sobą tutaj zakreśla, a następnie te możliwości realizuje, otwierając przed sobą kolejne, nowe możliwości. W ten sposób człowiek odpowiada sobie na pytanie, kim jest. Poruszając się po tym kole nigdy nie jest jednak sobie dany bezpośrednio. Pracując i działając w świecie jest sam sobie dany za pośrednictwem rzeczy, których bycie projektuje. Czy istnieje wobec tego możliwość bezpośredniego oglądu całej ludzkiej sytuacji jako takiej? Czy też człowiek zawsze skazany jest na częściowe rozumienie siebie i świata, ograniczone do bytów, z którymi ma aktualnie do czynienia? Niezwykłość opisu ludzkiej egzystencji w *Sein und Zeit* polega między innymi na tym, że, według Heideggera, poznaniem najbardziej ogólnym i abstrakcyjnym jest poznanie emocjonalne.

Podstawowe dla zrozumienia Heideggerowskiego opisu ludzkiej uczuciowości jest (funkcjonujące także w mowie potocznej) rozróżnienie uczucia i nastroju. Uczucia — na przykład strach — odnoszą się zawsze do czegoś. Mają swój konkretny przedmiot. Boję się zawsze czegoś, jakiegoś bytu. Natomiast nastroje są bezprzedmiotowe. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w nastroju jest mi dana od razu „całość” świata, a nie ten czy tamten jego element. Kiedy jest mi wesoło, ze wszystkiego się cieszę. Kiedy jest mi smutno, cały świat wydaje mi się smutny. Nastroje są — chciałoby się powiedzieć — zawsze ogólnikowe. Porównując nastrój do projektu można powiedzieć tak: każdy projekt (będący zawsze projektem czegoś) odwołuje się do całości, w nastroju natomiast jest mi ta całość od razu w jakiś sposób dana. Nastroje są jak pogoda — aura, w której poszczególne rzeczy wychodzą na jaw. Dlatego mówimy na przykład, że ktoś jest w pogodnym nastroju.

Nastrojem fundamentalnym, który Heidegger analizuje w *Sein und Zeit*, jest trwoga. W innych swoich pracach mówi także o nudzie, radości, zwątpieniu i zdziwieniu. Człowiek ogarnięty trwogą, boi się wszystkiego, a jednocześnie niczego konkretnego. Przedmiotem lęku może stać się każdy przedmiot, trwoga skacze po przedmiotach. Zagrożenie nadchodzi zewsząd, a jednocześnie znikąd. Ma swoje źródło w człowieku, który ogarnięty jest trwogą, ale ogarnia też — i pokazuje od zupełnie innej strony — świat, który go otacza: świat staje się groźny, nie jest już swoją codziennością pełną rzeczy-narzędzi. Człowiek jest w tym świecie nie-u-siebie, na niczym nie może się oprzeć i nigdzie schować przed wypełzającym zewsząd zagrożeniem. Ludzie, którzy cierpią na nerwicę lękową, znają ten stan

doskonale. Medycyna chce go leczyć za pomocą środków farmakologicznych, natomiast Heidegger uważa, że za trwogą, której czasem niektórzy z nas doświadczają, stoi coś znacznie więcej, co pozwala uczynić z niej pojęcie filozoficzne. Trwoga, jego zdaniem, nie jest faktem, który czasem gdzieś zachodzi albo nie, lecz pewną fundamentalną sytuacją człowieka i zarazem sposobem, w który człowiek otwiera się sam przed sobą. Psychologia badając lęk traktuje go jako pewne zdarzenie zachodzące we wnętrzu świata — jako część świata. Tymczasem, twierdzi Heidegger, trwoga nie jest stanem psychologicznym, lecz nastrojem fundamentalnym i badać ją powinna fenomenologia. Trwoga jest jednym ze sposobów, w którym doświadczamy świata jako całości.

W trwodze, mówi Heidegger, *Da*, nasze miejsce istnienia, odsłania się w zupełnie inny niż zazwyczaj sposób: jako nigdzie, puste miejsce, na którym dopiero mogą pojawić się jakieś rzeczy, jako *Nic* (*das Nichts*), które poprzedza każde coś. A więc dana jest nam wprost nasza otwartość. „Przed-czym trwogi jest bycie-w-świecie jako takie”³.

Człowiek ogarnięty trwogą nie traci z oczu otaczających go rzeczy. Nie zostaje w trwodze wyjęty ze świata, świat nie znika. To *Nic*, które się tutaj otwiera, jest bezsenssem, nicością sensu, a nie nicością świata. Świat (wszystkie rzeczy) traci w trwodze sens. W trwodze jest nam dany pierwotny bezsens rzeczywistości, którą dopiero czynimy sensowną poprzez ustanawianie i realizację naszych projektów. Rzeczywistość, która odsłania się w trwodze, nie jest spójną całością, lecz bezsensownym zbiorem (sumą) rzeczy i faktów. „Całość powiązań pomiędzy rzeczami poręcznymi i rzeczami obecnymi w sposób przedmiotowy — mówi Heidegger — którą odkryliśmy we wnętrzu świata, staje się teraz jako taka w ogóle bez znaczenia. Ta całość zapada się w siebie, a świat staje się całkiem nieważki — zostaje pozbawiony swojego ciężaru znaczeniowego”⁴. Trwoga pokazuje nam rzeczy same w sobie, byt i bycie odarte ze znaczeń. Trwoga nie jest więc jakimś irracjonalnym porywem duszy, lecz wyjątkowo trzeźwym oglądem naszej ludzkiej sytuacji.

Ja sam w tym bezsensownym świecie jestem sobie obcy: w trwodze, pisze Heidegger, „[...] nie mnie czy «tobie» jest nieswojo, ale «komuś» jest tak”⁵. Jeśli to, kim jestem, wiem na podstawie moich projektów i mojego codziennego bycie-w-świecie, to w trwodze odsłania się druga część mojej chwiejnej tożsamości: ten nikt, którym jestem i którego dopiero (będąc-w-świecie) czynię kimś. Odsłania się zatem moja otwartość — to, że jestem sprawą otwartą.

³ Tamże, s. 186.

⁴ Tamże, s. 186.

⁵ *Czym jest metafizyka?*, tłum. Krzysztof Pomian, w: Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył Krzysztof Michalski, Warszawa 1977, s. 36.

4. Śmierć

Egzystencji człowieka zawsze towarzyszy śmierć. Śmierć jest — wpisaną w nasze *Dasein* — odwrotnością tego *Dasein*, jest możliwością nie-bycia (*schon-nicht-mehr-da-sein*). Możliwość śmierci to możliwość nieposiadania żadnych możliwości. Dlatego śmierć, jak pisze Heidegger, jest *unbezüglich* — bez-związku. Śmierć rozwiązuje wszelkie związki *Dasein* z rzeczami i z ludźmi, a także tę — najbardziej intymną — więź *Dasein* z samym sobą. Przysmiotnik *unbezüglich* można przełożyć w różne sposoby. Polski tłumacz *Sein und Zeit*, Bogdan Baran, przełożył go przy pomocy słowa „bez-względny”. Śmierć jest bezwzględna: człowiek umiera bez-względu na nic. Nic, co jest na tym świecie, nie może uchronić go od śmierci. Innym możliwym tłumaczeniem tego pojęcia jest „nie-do-rzeczny”. Śmierć jest taką możliwością *Dasein*, która nie da się odnieść (powiązać) z żadną inną możliwością. Śmierć nie jest rzeczą-do-czegoś. I dlatego jest całkowicie niezrozumiała.

Moja śmierć jest mi do niczego nie potrzebna. Nie mogąc jej do niczego odnieść i z niczym powiązać, odkrywam przerażający sens własnej jednostkowości. Jakaś część mnie samego jest mojemu istnieniu do niczego nie potrzebna. Jestem tu, a jednocześnie jestem już jedną nogą za światem. I w tej niewygodnej pozycji każdy z nas przeżywa swoje życie. Nikogo i niczego moja śmierć nie dotyczy w ten sposób, w jaki mnie ona dotyczy. Innym może się moja śmierć przydać albo w czymś im przeszkodzić — ułatwić albo pomieszać ich życiowe plany (projekty) — moja śmierć w ten albo w inny sposób stanie się elementem ich świata. Ale dla mnie będzie to koniec świata. Śmierć, mówi Heidegger, jest najbardziej własną możliwością *Dasein*.

Heidegger rozpatruje śmierć nie jako fakt — fakt pośród innych faktów — lecz jako możliwość egzystencjalną. Widać w tym miejscu bardzo wyraźnie, czym się różni „egzystencja” od „biografii”, tego zbioru faktów ułożonych w porządku chronologicznym. Człowiek jest czymś więcej niż tylko swoją biografią. Wydarzenia należące do biografii są częścią świata, natomiast egzystencja organizuje świat (a więc także biografię) jako pewną spójną całość. Śmierć jako wydarzenie jest końcem naszego życia, natomiast śmierć jako możliwość egzystencjalna w zupełnie nowy sposób otwiera przed nami świat i nas samych w tym świecie.

Śmierć ujawnia porządek ontologiczny. W obliczu śmierci widać dokładnie, że świat nie tylko składa się z bytów, lecz że te byty są, choć mogłoby ich w ogóle nie być. Śmierć odsłania, że jestem kimś więcej niż tylko sobą: pokazuje mi, że jestem. To coś więcej, moje jestem, które stracę w chwili śmierci, nie jest przy tym żadną dodatkową cechą mojej osoby albo fragmentem mojego ciała: jest nieuchwytnie, jest właściwie niczym. Jest niczym i jest wszystkim — wszystkim w sensie całości, a nie sumy elementów.

Moje rzucenie w śmierć (to, że umrę) dane jest mi w trwodze. W nastrojach fundamentalnych nie jest mi dany ten albo inny przedmiot, znajdujący się we wnętrzu

świata, lecz świat jako pewna całość. Trwoga jest takim szczególnym nastrojem, w którym dana jest mi nie tyle całość świata, ile rozpad tej całości. W trwodze człowiek doświadcza bezsensu świata. Trwoga odsłania przed człowiekiem byt sam w sobie, rzeczywistość taką, jaka ona jest pod jego tu nieobecność. A więc w trwodze dana jest mi moja śmierć jako moja w tym świecie nieobecność. Tylko w ten sposób człowiek może doświadczyć swojej własnej śmierci, nie będzie ona nigdy dla niego faktem, który wydarza się we wnętrzu świata.

Śmierć zawsze znajduje się w polu możliwości *Dasein* jako najdalszy kres tych możliwości, ostatni horyzont ludzkiej egzystencji. Nie możemy wobec tego sensownie wyróżnić momentu, w którym człowiek zaczyna zmierzać do swojego końca. „Śmierć — mówi Heidegger — jest sposobem bycia, którego *Dasein* się podejmuje, gdy tylko już jest”. I przytacza w tym miejscu zdanie Ackermanna aus Böhmen — jest to chyba jeden z najsylniejszych cytatów w historii filozofii XX wieku — „Gdy tylko człowiek wejdzie w życie, jest już dostatecznie stary na to, żeby umierać”⁶. Ludzkie bycie-w-świecie jest byciem-ku-śmierci.

5. *Das Man*

Egzystencja nie jest nieczułym na nic, obojętnym ruchem, podobnym do fizycznego procesu albo chemicznej reakcji. Człowiek może wobec śmierci zachować się różnie, może ją przyjąć — stanąć z nią oko w oko — albo może przed nią uciekać, co też przeważnie czyni, chcąc ukryć przed sobą to, że umiera. Jedną z głównych tez *Sein und Zeit* (a teza ta wymierzona jest w całą tradycję kartezjańską) mówi, że *Dasein* ma taką wewnętrzną konstytucję, że przeważnie nie jest samym sobą. Ludzka tożsamość jest nie tylko chwiejna, lecz także nieciąгла.

Śmierć jest najbardziej intymną możliwością *Dasein*. Dlatego człowiek, chcąc ukryć przed sobą przerażająco własną śmierć, robi wszystko, żeby utracić swoją szczególność i wyjątkowość. „Zabawiamy się — pisze Heidegger — i korzystamy z życia, tak jak się [*man*] z niego korzysta; czytamy, patrzymy i wygłaszamy opinie o literaturze i sztuce — tak, jak się na nie patrzy i jakie się wygłasza opinie; a jednocześnie trzymamy się z daleka od «gawiedzi», tak jak się to czyni; uważamy za «oburzające» to, co się za oburzające uważa”⁷.

Być można w różnych osobach, „być” to czasownik i ten czasownik można odmieniać. Kiedy człowiek staje się banalny i przeciętny, kiedy rezygnuje z posiadania własnego zdania, kiedy poddaje się przykazaniom zdrowego rozsądku i ulega modzie albo konwenansom, to zachowuje się wtedy tak, jakby to nie on tu był, lecz zamiast niego był ktoś inny. Ten ktoś inny jest w trzeciej osobie. To nie ja wtedy jestem, to on tutaj jest. Ten ktoś, kto mnie na co dzień zastępuje jest kimś całkiem bezosobowym. Zdrowy rozsądek nie jest niczym prywatnym roz-

⁶ *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 245.

⁷ Tamże, s. 126-127.

sądkiem, moda to nie są osobiste gusty. Polszczyzna nie posiada formy gramatycznej dla opisu tej sytuacji, posiada ją natomiast niemiecki, jest to forma *man*, bezosobowa forma trzeciej osoby, którą tłumaczymy za pomocą formy medialnej „się”: — się robi, się czyta, się siedzi na krześle i wreszcie się umiera. Śmierć w trzeciej bezosobowej osobie nie jest już moją własną śmiercią: dotyczy kogoś innego, a właściwie nie dotyczy nikogo.

Das Man zwykle tłumaczy się na polski za pomocą zaimka zwrotnego „się”. Lecz takie tłumaczenie może prowadzić do bardzo poważnego nieporozumienia. Heideggerowi, kiedy mówi o *das Man*, nie chodzi bowiem o coś pośredniego pomiędzy stroną czynną i bierną — o istniejącą na przykład w starożytnej grece stronę medialną — lecz o gramatyczną trzecią bezosobową osobę. Natomiast medialne (czyli ani bierne, ani czynne) jest według Heideggera samo ludzkie bycie. Cały sens jego filozofii da się sprowadzić do próby zmiany strony gramatycznej słowa „jest” właśnie na „jest się”. Rzucony-projekt zastaje się w świecie przed sobą. Egzystencja człowieka nie jest, mówi Heidegger, dziełem Boga, człowiek nie jest bytem stworzonym, którego istnienie można by opisać w stronie biernej. Egzystencja nie jest jednak również aktem transcendentnej subiektywności, której aktywność można by opisać w stronie czynnej. Jest ona samym działaniem się. Zdanie podmiotowo-orzecznikowe doprowadziło do straszliwych nieporozumień. Kiedy mówię „ja jestem”, to wygląda to tak, jak gdyby bycie było moim aktem, a moje ja stało poza byciem. A przecież to ja jest tylko formą gramatyczną: jedną z form, jednym ze sposobów bycia człowiekiem.

Groza śmierci polega na tym, że śmierć (ten rozpad całości mojego tu bycia) jest możliwością nieokreśloną. Z tego, że śmierć jest nieokreślona, wynika właśnie, że jest możliwa w każdej chwili, że już tu jest, należy do naszego *Dasein*. Ta możliwość nie odstępuje od nas na krok, każdy nasz dzień może być dniem ostatnim. Lecz zdrowy rozsądek, mówi Heidegger, stara się śmierć odłożyć na później. *Dasein* zakrywa nieokreśloną grozę swojej śmierci sprawami, które ma do załatwienia w dniu następnym i które są przewidywalne. Śmierć, jeśli się w naszym życiu codziennym pojawia, jest przedmiotem lęku, czyli zjawia się tylko jako jakaś konkretna (życiowa) możliwość, pozbawiona swojego metafizycznego sensu. Zdrowy rozsądek traktuje śmierć tak, jakby śmierć była faktem pośród innych faktów. Śmierć traci swój charakter metafizycznej możliwości — staje się tylko rzeczywistością i niczym więcej, bytem obok innych bytów. Śmierć, pisze Heidegger, „zostaje zrozumiana jako niejasne Coś, które najpierw musi nadejść z jakiegoś kierunku, lecz na razie jeszcze nie jest obecne w sposób przedmiotowy [...] i dlatego nie jest groźne. To «umiera się», rozpowszechnia przekonanie, że śmierć dotyczy chyba tylko tego Się. Oficjalna wykładnia *Dasein* mówi: «umiera się», ponieważ w ten sposób każdy inny i ja sam możemy sobie wmówić: to ciągle

jeszcze nie ja, bowiem ten Się jest Nikim. «Umieranie» zostaje zniwelowane do wypadku, który wprawdzie dotyczy *Dasein*, ale nie jest niczyją własnością»⁸.

W ten sposób *Dasein* zostaje sobie odebrane i — kiedy ukrywa przed sobą to, że umiera — staje się sobie obce. Tę sytuację opisuje termin «upadek», którego Heidegger używa (tak twierdzi) bez żadnych intencji wartościujących. Upadek ma sens ontologiczny, a nie etyczny, religijny czy psychologiczny. Jest to, podkreśla Heidegger, termin formalny: opisuje pewien sposób bycia-człowiekiem, fundamentalne doświadczenie części i całości, które wszelką etykę, religię i psychologię poprzedza i umożliwia. Upadek jest sposobem bycia człowieka w obliczu śmierci. Śmierć dotyczy całości, jest rozpadem całego mojego tu bycia. *Dasein* ukrywa przed sobą swoje bycie-ku-śmierci traktując siebie jako część świata, byt pośród innych bytów, zamykając przed sobą swoje bycie jako zawsze otwartą możliwość. Upadek polega nie tylko na tym, że *Dasein* jest w trzeciej bezosobowej osobie — że staje się kimś przeciętnym i banalnym — lecz także na tym, że dobrowolnie sam siebie uprzedmiotawia i reifikuje.

Człowiek, mówi Heidegger, nie tylko ustanawia (otwiera) świat jako pewną całość. Człowiek przeważnie traktuje sam siebie jako część tej całości. *Dasein* jest nie tylko rzucony w świat, ale — nie potrafiąc sprostać własnej sytuacji — jest upadły do wnętrza świata.

6. Tożsamość

W opozycji do *das Man*, Heidegger kreśli w *Sein und Zeit* projekt zupełnie innej postawy egzystencjalnej: zdecydowania (*die Entschlossenheit*), projekt bycia człowiekiem w pierwszej osobie. Termin ten tylko częściowo da się przełożyć na język polski. *Die Ent-schlossenheit* wiąże się bowiem z pojęciem *Er-schlossenheit*: otwartość. Przedrostek *ent-* w słowie *Entschlossenheit* jest przedrostkiem prywatnym, rdzeń tego słowa (*-schlossenheit*) pochodzi od czasownika *schließen*, co znaczy „zamykać”. *Entschlossenheit* opisuje więc ludzką otwartość wobec śmierci. Tłumacząc to słowo przez „zdecydowanie”, gubimy po drodze część jego znaczenia. Zdecydowanie, o które tu chodzi, nie ma nic wspólnego z za-decydowaniem, sytuacją, kiedy sprawa jest już zamknięta.

Dasein uprzytamnia sobie własną sytuację konfrontując się w trwodze ze śmiercią jako ostateczną możliwością swojego istnienia. Mogę umrzeć, ale ta moja przyrodzona zdolność nie jest mi do niczego potrzebna. Śmierć jest niedorzeczna, nie może stać się rzeczą-do-czegoś, wyłamuje się z kręgu odniesień z-czego, dla-czego i po-co i odsłania przed człowiekiem jego prawdziwe miejsce w świecie. Trwoga przed śmiercią wyrwa człowieka ze świata trosk codziennych i pokazuje mu, że jest bytem na raz wyjątkowym i bezsensownym, istniejącym i umierającym bez powodu.

⁸ Tamże, s. 253.

Nie ma odpowiedzi na pytanie: dlaczego umieramy? Żaden opis świata dokonywany w pierwszej osobie liczby pojedynczej nie może uczynić śmierci sensowną i racjonalną. Człowiek — stworzenie przedsiębiorcze — odkrywa w śmierci całą niepraktyczność swojego własnego istnienia. Trwoga odsłania przed nim bezsens świata i pokazuje mu, że to właśnie on jest twórcą wszelkiego sensu.

Poza naszym działaniem, mówi Heidegger, nie istnieje żadna zewnętrzna racja dla naszego istnienia. *Dasein* jest bez powodu. Powody istnieją tylko w świecie rzeczy: tylko rzecz (narzędzie albo materiał) da się z czymś powiązać, do czegoś użyć i w ten sposób wytłumaczyć. Relacje po-co, dla-czego i z-czego dotyczą tylko bytów, które znajdują się we wnętrzu świata. Natomiast *Dasein* — które zawsze umiera, a więc zawsze jest już jedną nogą na tamtym świecie — jest bez powodu: to ono samo i tylko ono jest powodem samego siebie i wszystkich rzeczy, ostatecznym odniesieniem wszystkiego, co jest.

Die Entschlossenheit to nazwa egzystencjalnej tożsamości otwartej. Termin ten opisuje życiową postawę człowieka, który wie, że ma umrzeć i który potrafi sprostać swojej ludzkiej kondycji. Taki człowiek jest sam ze sobą tożsamy, przyjmuje swój los, jest sobą. Człowiek zdecydowany podejmuje decyzje na własną rękę, wiedząc, że zdrowy rozsądek niczego nie tłumaczy i nie może mu pomóc. Nie poddaje się modzie, nie krępuje konwenansami i wie, ile jest warta „powszechna opinia”. Człowiek zdecydowany żyje własnym życiem, jest w pierwszej osobie liczby pojedynczej, wie, że to on (i tylko on) nadaje swojemu życiu sens.

Śmierć — ta stale nam towarzysząca perspektywa nieistnienia — pokazuje człowiekowi, kim jest: to ja, właśnie ten a nie inny, będę tutaj umierał. Jestem w moją śmierć rzucony, zastaję ją tutaj jako nieuchronną konieczność mojej egzystencji. Lecz jednocześnie ta ostateczna możliwość ujawnia, że wszystkie moje wybory pozbawione są jakiegokolwiek konieczności, że są właśnie wyborami. Mogę nie być, a więc mogę być-inaczej w najgłębszym sensie tego słowa. Moje istnienie i umieranie jest mi nie tylko dane, lecz także zadane. To, że umieramy jest koniecznością, ale do nas należy wybór sposobu, jak będziemy tu umierać.

Dasein jest więc zarazem wolny i spętany koniecznością, przez swoją śmierć zarazem otwarty i ograniczony. Będąc ze sobą tożsamy nie jest zamkniętą całością, która nie może już się zmienić i której nie może się nic nieoczekiwanego przytrafić. Wręcz przeciwnie! Taki jest właśnie sens *Entschlossenheit*, tej egzystencjalnej tożsamości otwartej. Jak widać, Heidegger posługuje się słowem „tożsamość” i „wolność” w zupełnie inny sposób, niż się tym słowem posługiwali scholastycy i hegliści.

Entschlossenheit jest tylko jednym z momentów egzystencji. To jest bardzo ważna chwila tej analizy: konfrontacja ze śmiercią nie prowadzi do przewyciężenia nieciągłej tożsamości człowieka. Możliwość upadku jest na stałe wpisana w bycie-człowiekiem. Człowiek traktuje siebie samego zarazem jako część świata i jako tego świata centrum. Może mówić i myśleć o sobie w pierwszej albo w trzeciej osobie. Czymże innym są naiwny realizm i europejska nauka, jeśli nie artykula-

cjami tego fundamentalnego doświadczenia egzystencji: upadku do wnętrza świata i bycia w trzeciej osobie? Nie są to, mówi Heidegger, błędy poznania, lecz możliwe sposoby bycia-człowiekiem.

Zwróćmy uwagę, jak bardzo Heidegger przeformułował pojęcie podmiotu. Czy *Dasein* jeszcze w ogóle można nazwać podmiotem? Po pierwsze — nie jest to podmiot tożsamy sam ze sobą, po drugie — nie jest to podmiot, który jest świadomością, po trzecie wreszcie (i to jest chyba najważniejsze) — jest to podmiot, który przeważnie rezygnuje z własnej podmiotowości na rzecz anonimowej podmiotowości *das Man* i który — na koniec — traktuje sam siebie jako część świata. *Dasein* otwiera świat. Lecz zazwyczaj otwiera go będąc w trzeciej osobie. *Das Man*, to bycie człowiekiem w formie bezosobowej, określa, co należy robić i jak wypada się zachowywać, przemawiając głosem zdrowego rozsądku i powszechnej opinii. Upadek i reifikacja nie są błędem, którego można by uniknąć, lecz codziennym i naturalnym zachowaniem człowieka, które dochodzi do głosu w naiwnym realizmie i w nauce europejskiej.

Pytanie o bycie pozwala nam spojrzeć na człowieka w zupełnie nowy sposób. Książka Heideggera jest radykalną próbą przeformułowania pojęcia ludzkiej tożsamości. Tożsamość człowieka, mówi Heidegger, jest chwiejna (*das Dasein*), nieciągła (*das Man*) i wreszcie może być otwarta (*die Entschlossenheit*). Dlatego właśnie Heidegger bierze słowo „człowiek” w cudzysłów. Nie wiemy bowiem — i wiedzieć nigdy nie będziemy — co to słowo ostatecznie znaczy, jest to słowo z natury wieloznaczne, jego sens dzieje się: egzystuje, wykracza poza siebie w ekstazyicznym ruchu swojego istnienia.