

Henryk Benisz

Ontologia fundamentalna Heideggera jako próba ugruntowania szczególnej odmiany filozofii życia w ogólnej teorii życia = Heidegger's Fundamental Ontology as an Attempt to Ground a Specific Type of Philosophy of Life within the General Theory of Being

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 18, 63-93

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Henryk Benisz

Uniwersytet Opolski

Opole University

ONTOLOGIA FUNDAMENTALNA HEIDEGGERA JAKO PRÓBA UGRUNTOWANIA SZCZEGÓLNEJ ODMIANY FILOZOFII ŻYCIA W OGÓLNEJ TEORII BYCIA

Heidegger's Fundamental Ontology as an Attempt to Ground a Specific Type of Philosophy of Life within the General Theory of Being

Słowa kluczowe: Heidegger, filozofia życia, sens życia, ontologia fundamentalna, jestestwo, troska, egzystencja, bycie ku śmierci, sens bycia.

Key words: Heidegger, philosophy of life, sense of life, fundamental ontology, *Dasein*, care, existence, being toward death, meaning of being.

Streszczenie

W ramach ontologii fundamentalnej człowiek jest rozumiany jako jestestwo troszczące się o własne bycie. Wydaje się, że określanie ontologicznego sensu bycia ściśle wiąże się z tradycyjnym pytaniem o sens życia. Heidegger unika jednak posługiwania się terminem „życie” ze względu na jego przyrodnicze i religijne konotacje. Woli mówić o byciu i eksplikować różne aspekty bycia-w-świecie, bycia ku śmierci oraz czasowości jestestwa. Egzystując właściwie, jestestwo ustawicznie projektuje siebie i realizuje różne możliwości bycia. Zdecydowane na bycie sobą nie poddaje się też presji powszedniości i wszechobecnego Się, a zwłaszcza nie unika pytań o kres istnienia. Analityka egzystencjalna Heideggera bardzo dobrze oddaje dylematy człowieka poszukującego sensu życia. Dzięki prowadzeniu dogłębnych, „fundamentalnych” badań ontologicz-

Abstract

The fundamental ontology considers human being as an entity caring for its own existence. It seems that defining an ontological sense of being is closely linked to the traditional asking for a sense of life. Heidegger however avoids using the term “life” due to its biological and religious connotations. He prefers to talk about “being” and explicates different aspects of being-in-the-world, being toward death and temporariness of life. Living authentically, existence still projects itself and realizes various potentialities of being. Determined to be itself, it does not yield to the pressure of everydayness and of omnipresent the “they”, and in particular it does not avoid questions about the end of being. Heidegger's existential analytic reflects very well a dilemma of a human being looking for a sense of life. Due to his profound and fundamental ontological stu-

nych dotyczących bycia myśliciel ten potrafi skutecznie uchronić się przed sformułowaniem trywialnie brzmiących sądów na temat życia, jakie – niestety – dość często pojawiają się w popularnych opracowaniach z zakresu filozofii.

dies related to “being”, the thinker is able to effectively protect himself from formulating trivially sounding statements regarding life, like these which unfortunately quite frequently appear in the popular publications related to the philosophy.

Można by się spierać o to, czy Martin Heidegger faktycznie zauważył, czy tylko założył istnienie różnicy między bytem a byciem bytu, niewątpliwie jednak myśliciel ten w swej ontologii fundamentalnej (*Fundamentalontologie*) podjął się zgłębienia problemu bycia (*Seinsfrage*). Owo bycie stało się dlań zasadniczym pojęciem filozoficznym, warunkującym dostęp do całego spektrum dziania się bytu. Mimo wspomnianej różnicy, wszelkie rozważania o byciu są zarazem rozważaniami o bycie, wszak bycie ściśle wiąże się z bytem. Innymi słowy, bycie nigdy nie jest ogólnym byciem, lecz zawsze pozostaje byciem jakiegoś bytu. Heidegger stwierdza: „Bycie jako podstawowy temat filozofii nie jest żadnego rodzaju bytem, a jednak dotyczy każdego bytu”¹.

W obrębie rzeczywistości potrafimy wydzielić poszczególne sfery (dziedziny przedmiotowe), takie jak życie, przyroda, jestestwo, dzieje czy język². Heidegger woli posługiwać się pojęciem „jestestwo” (*Dasein*) niż „człowiek” (*Mensch*), ponieważ w przypadku bytu ludzkiego, a jest to zgoła wyjątkowy fenomen w dziejach świata, dotąd nie pytano o jego bycie i dlatego nie pojęto jego specyfiki. Człowieka uważano bowiem albo za rozumną istotę żywą, zajmującą uprzywilejowane miejsce w szeregu rosnących doskonałości między roślinami i zwierzętami a diabłem (*Dämon*) i Bogiem, albo za osobę stworzoną przez Boga i obdarzoną przez niego określoną osobowością. W obu przypadkach mamy do czynienia z teologiczną interpretacją bytu ludzkiego, z onto-teo-logią, która zakrywa istotne własności człowieczeństwa³. Podobnie Heideggerowi nie trafia do przekonania zakorzeniony w przyrodoznawstwie termin „życie” (*Leben*), jeżeli miałyby on oznaczać byt, którym jesteśmy⁴. Konsekwentnie mówi więc o jestestwie, mając na względzie byt będący „tu oto”, byt przytomny swego bycia, byt świadomy (sensu) własnego istnienia, a więc – patrząc z Heglowskiej perspektywy – byt obdarzony właściwą samowiedzą. Istotą albo „substancją” tak rozumianego człowieka nie jest wszakże duch jako swoista synteza duszy i ciała, lecz egzystencja⁵.

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 53.

² Ibidem, s. 13.

³ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1988 [Gesamtausgabe, t. 63], s. 21.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 64.

⁵ Ibidem, s. 167, 300, 59.

Heidegger ma trudności z dokładniejszym dookreśleniem pojęcia egzystencji. Najpierw podaje dość klarowną definicję: „Samo to bycie, do którego jestestwo może się tak lub owak odnosić i do którego zawsze jakoś się odnosi, nazywamy *egzystencją*”⁶. Potem zaś wprowadza kolejną różnicę między byciem jestestwa a jego egzystencją, gdyż stwierdza, że „egzystencja określa bycie jestestwa, a jej istotę współkonstruuje możliwość bycia”⁷. Tak więc jestestwo sprawia wrażenie bytu wielce enigmatycznego, co zapewne bierze się z faktu, że nieustannie wyrasta ono ponad siebie, przekraczając egzystencjalnie swe dotychczasowe ramy ontologiczne. W swym byciu jestestwo nie zatrzymuje się na określonej formie bytu, lecz pragnie być czymś (kimś) więcej, niż aktualnie jest. Chyba trzeba zgodzić się z Heideggerem, gdy otwarcie przyznaje: „Byt, którego esencję stanowi egzystencja, z istoty sprzeciwia się możliwości ujęcia go jako całego bytu”⁸ oraz: „Tylko przez samo egzystowanie można się uporać z kwestią egzystencji”⁹. Twórca ontologii fundamentalnej nie kapituluje jednak w obliczu pojawiających się fundamentalnych problemów ontologicznych i terminologicznych. Sprawnie posługuje się bowiem wypracowaną przez siebie analityką egzystencjalną, z pomocą której rozjaśnia ciemne strony bytu, pozwalając uprzednio temuż bytowi właściwie ustawić się w prześwicie bycia. Pierwszą nader ważną sprawą do rozstrzygnięcia jest kwestia sensu bycia, a może sensu „życia” bytu lub – prościej i bardziej tradycyjnie – sensu życia.

Związek sensu bycia z sensem życia

Wprowadzenie do dzieła *Bycie i czas* nosi tytuł *Ekspozycja pytania o sens bycia*, co od razu budzi skojarzenia z dobrze znanym filozofom pytaniem o sens życia. Atoli już wiemy, że Heidegger z rezerwą podchodzi do pojęcia „życie”. Jego zdaniem jest to pojęcie przyrodnicze, a przyroda, będąc zaledwie materiążywioną, nie przystaje do świata myśli odzwierciedlającego ludzką rozumność. Naukowiec posługujący się metodologią przyrodniczą pozostaje poznawczo bezradny wobec świata bądź – jak pisze Heidegger – wobec światowości (*Weltlichkeit*): „»Przyroda« jako kategorialne ogólne pojęcie struktur bycia określonego wewnątrz świata spotykanego bytu nie potrafi uczynić *światowości* zrozumiałą”¹⁰.

W obrębie psychologii, antropologii i biologii, tj. w naukach szczegółowych wchodzących w skład szeroko pojętego przyrodznawstwa, nie pojawiają się właściwie ugruntowane odpowiedzi na pytanie o sposób bycia jestestwa. Nauki

⁶ Ibidem, s. 18.

⁷ Ibidem, s. 328.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 18.

¹⁰ Ibidem, s. 92.

te są ufundowane na empirii, dlatego nie ma w nich odniesień do prawdziwego podłoża istnienia jednostkowych bytów. Naukowiec nie tylko nie ma dostępu do owych ontologicznych fundamentów, ale nawet nie zdaje sobie sprawy z ich istnienia, niemniej jednak nieświadomie je zakłada i z nich korzysta jak z czegoś oczywistego. Heidegger uważa, że „są one »tu« już wtedy, gdy materiał empiryczny jest dopiero *gromadzony*”¹¹. Można wszakże odnieść wrażenie, iż Heidegger dostrzega we współczesnej biologii zaczątki pewnego procesu redefinicji założeń tej nauki lub próbę powiązania metodologii przyrodniczej z metodologią ontologiczną, albowiem stwierdza: „W *biologii* rodzi się tendencja do sięgania pytaniami wstecz poza podane przez mechanicyzm i witalizm określenia organizmu i życia oraz do określenia na nowo sposobu bycia istoty żywej jako takiej”¹². Gdyby rzeczywiście empiryczne nauki właśnie przechodziły dogłębną metamorfozę, to już niebawem biolodzy musieliby uznać człowieka za byt posiadający strukturę jestestwa i wtedy być może potrafiliby nawet przeniknąć tajemnicę życia, gdyż „dzięki zorientowaniu na tak pojętą strukturę ontologiczną można drogą prywacji apriorycznie wyodrębnić ukonstituowanie bycia »życia«”¹³. Czy aby jednak ów niespodziewany optymizm epistemologiczno-ontologiczny nie oderwał nas od realiów faktycznego życia?

Mimo iż Heidegger pozostaje sceptyczny wobec dociekań prowadzonych w jego czasach pod szyldem filozofii życia, a nawet sceptycznie wypowiada się na temat możliwości konstruktywnego polemizowania z przedstawianymi teoriami¹⁴, musimy nawiązać do ważniejszych koncepcji uważanych dzisiaj za wzorcowe dla tej odmiany filozofowania. Przypomnijmy, że w jakiejś mierze pozostający pod wpływem pozytywistycznego przyrodoznawstwa Arthur Schopenhauer stworzył woluntarystyczną metafizykę, w której dał wyraz swej wrogości wobec życia. Jego zdaniem życiem może zachwycać się tylko ten, kto jeszcze nie doświadczył jego surowości i bezwzględności: „Życie *nigdy* nie jest piękne, piękne są tylko obrazy życia, mianowicie w promiennym zwierciadle sztuki lub poezji – zwłaszcza w młodości, gdy jeszcze go nie znamy”¹⁵. Szkoda, że Heidegger w swym głównym dziele tylko jeden raz wspomina o Schopenhauerze, i to zupełnie akcydentalnie, a w innych pracach zwykle go pomija. Przez pryzmat poglądów tego myśliciela łatwiej bowiem pojąć zwrot, jaki dokonał się w filozofii życia za sprawą Friedricha Nietzschego. Myśliciel ten jakby na przekór Schopenhauerowi zawierzył życiu i stał się jego bezwarunkowym piewcą. Już w swym pierwszym dziele opowiedział się po stronie życia, a nie

¹¹ Ibidem, s. 70.

¹² Ibidem, s. 15.

¹³ Ibidem, s. 82.

¹⁴ Zob. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, s. 108.

¹⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, s. 539.

przeciw niemu: „Życie w gruncie rzeczy, pomimo wszelkiej przemiany zjawisk, jest niezniszczalnie mocne i pełne radości”¹⁶. Zaratustra, bohater najbardziej znanego dzieła dojrzałego Nietzschego, *explicito* staje się orędownikiem życia, obecnego w nim cierpienia oraz stanowiącego jego zasadę – wiecznego powrotu tego samego¹⁷. Dionizyjski prorok po przeprowadzeniu rozmowy z uosobionym życiem dochodzi do wniosku, że jest mu ono stokroć droższe od jego własnej mądrości¹⁸. Wedle Nietzschego trzeba zapomnieć o dawnym życiu (lub raczej o ascetycznym podejściu do życia) i zacząć żyć na nowo pełnią dionizyjskiego życia. W liście do przyjaciela filozof wyraźnie stwierdza: „Jestem orędownikiem życia!”¹⁹. Również w Nietzscheańskiej spuściźnie odnajdujemy bardzo ważne wyznanie, wiele mówiące o jego własnym rozumieniu życia i metodzie uprawiania filozofii: „Z mojej woli zdrowia, [woli] *życia* uczyniłem moją filozofię”²⁰.

W „fundamentalnym” dziele Heideggera pojawia się, niestety, tylko kilka wzmianek o Nietzschem, które zresztą nie dotyczą silnie zaznaczonej w jego twórczości problematyki życia, dlatego trzeba sięgnąć do osobnego dzieła poświęconego temu myślicielowi. Dopiero w obszernej dwutomowej monografii Heidegger na kanwie poglądów Nietzschego stwierdza: „Życie żyje w ten sposób, że się cieleśni”²¹. Umiejscowienie przez Nietzschego poznania w obrębie życia skłania Heideggera do dokładniejszego zbadania kwestii „biologizmu” w twórczości tego filozofa. Najpierw zwraca uwagę na występujące w tekstach Nietzschego nawiązania do chowu i hodowli, a także na przyrównanie człowieka do drapieżnej bestii. Myślenie Nietzschego, mimo iż jest wyraźnie zorientowane na metafizykę, wydaje się mu zarazem zakorzenione w biologicznym pojmowaniu istnienia (bycie jako *bios*). W opinii Heideggera jedno nie wyklucza drugiego, aczkolwiek w tym wypadku „biologizm” stanowi główną przeszkodę w dotarciu do podstawowej myśli tego myślenia. Nietzsche chciałby zaś za pomocą nowego sposobu wartościowania zdegradować prawdę, tj. odebrać jej insygnia wartości nadrzędnej i uczynić z niej wartość podrzędną. Wartościowanie to przywraca właściwy status życiu, jako że polega głównie na tym, by „przyznać życiu jego żywotność, to, że staje się ono, jako stawanie się, czymś się sta-

¹⁶ KSA 1, 56 (*Die Geburt der Tragödie*, 7). Skrót KSA oznacza krytyczne wydanie dzieł Nietzschego: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1988.

¹⁷ KSA 4, 271 (*Also sprach Zarathustra III: Der Genesende*, 1).

¹⁸ KSA 4, 285 (*Also sprach Zarathustra III: Das andere Tanzlied*, 2).

¹⁹ KSB 6, 337 (384. An Franz Overbeck, 22.08.1883). Skrót KSB oznacza krytyczne wydanie listów Nietzschego: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Verlag Walter de Gruyter, Berlin–New York 1986.

²⁰ KSA 13, 631 (*Nachlaß*, 24 [1]).

²¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner i C. Wodziński, PWN, Warszawa 1998, s. 560.

jącym, a nie tylko dane jest jako byt, coś trwale obecnego”²². Heidegger usiłuje zdefiniować pojęcie życia w filozofii Nietzschego; aby jednak odsunąć na bok przyrodnicze konotacje, ujmuje on to pojęcie w cudzysłów: „»Życie« jest u Nietzschego zwykle słowem na oznaczenie wszelakiego bytu i bytu w całości, o ile jest. Niekiedy oznacza także, w szczególnym sensie, *nasze* życie, tzn. bycie człowieka”²³. Powyższe pojmowanie życia istotnie różni się od biologicznego, a zwłaszcza od Darwinowskiego rozumienia tego pojęcia, gdyż nie odnosi się do samozachowania, lecz do wychodzenia ponad siebie, do parcia wwyż, a więc do przewyższania siebie. Oczywiście filozofia Nietzschego nie ma nic wspólnego z filozofią życia, jeżeli życie miałoby oznaczać tylko „pusty szum i bełkot przeżyć”²⁴. W słusznym przekonaniu Heideggera uznawanie jego myślenia za tego rodzaju filozofię byłoby zwyczajną bezmyślnością.

Nierzadko można się spotkać z twierdzeniem, że Nietzsche wykorzystał obecne w twórczości Schopenhauera pojęcie woli (życia) i przekształcił je w pojęcie woli mocy. Heidegger z rezerwą traktuje takie opinie. Jego zdaniem „projektu bytu jako »woli« Nietzsche nie przejął po prostu »z książek« Schopenhauera”²⁵. Nie uczynił tego, ponieważ Schopenhauerowskie rozumienie świata nie odpowiadało jego własnym zamierzeniom metafizycznym. Heidegger uważa, że Schopenhauer przeprowadził jedynie ogólną wykładnię bytu, opierając się na interesujących go i częściowo znanych mu koncepcjach metafizyki Platona i Immanuela Kanta. Metafizyczny projekt Nietzschego miał być bardziej radykalny, stąd Schopenhauerowska wykładnia stała się dla tego myśliciela zaledwie inspiracją i impulsem do samodzielnych poszukiwań badawczych. W oczach Heideggera wspomniany projekt jawi się następująco: „Motto jego metafizyki, tj. określenie bytu w całości brzmi: *życie jest wolą mocy*. Zawierają się w tym dwie rzeczy, które są przeciwieństwem jednością: 1. Byt w całości jest »życiem«; 2. Istotą życia jest »wola mocy«”²⁶. Heidegger twierdzi również, że Nietzsche nie wymusił na metafizyce stosowania pojęcia woli mocy, lecz że samo bycie wymusiło na Nietzschem zastosowanie tego pojęcia w metafizyce, ponieważ ukazało się mu jako wola mocy. Przywołajmy jego własne słowa: „To, że bycie bytu *staje się* władnym *woli mocy*, nie jest następstwem pojawienia się metafizyki Nietzschego. To raczej myślenie Nietzschego dokonać musiało skoku w metafizykę dlatego, że bycie objawiło swoją istotę jako wolę mocy; jako to, co w dziejach prawdy bytu pojęte zostać musiało przez projekt [bytości] jako woli mocy”²⁷.

²² Ibidem, s. 545.

²³ Ibidem, s. 489.

²⁴ Ibidem, s. 576.

²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner i C. Wodziński, PWN, Warszawa 1999, s. 228.

²⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 492.

²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 228.

Nieprzypadkowo bycie przejmując tu rolę życia, wszak w filozofii Heideggera bycie wydaje się ściśle spokrewnione, jeśli nie tożsame z życiem²⁸.

Wedle twórcy ontologii fundamentalnej metafizyka Nietzschego zakłada, że stawanie się i samo stające się jest podstawowym charakterem bytu w całości. Owo stawanie się jest jednak przez Nietzschego rozpatrywane z perspektywy już powstałego, czyli z perspektywy takiej formy bytu, jaka intrygowała greckich filozofów. Wola mocy przejawia się zatem w ustalaniu, w petryfikowaniu tego, co się staje: „W idei woli mocy to, co w najwyższym i najwłaściwszym sensie stające się i ruchome – samo życie – myślane ma być w *swojej* stałości”²⁹. Przy takim oglądzie antyplatońskiej filozofii Nietzschego wydaje się ona filozofią z ducha platońskiego. I rzeczywiście Heidegger nie wątpi, że w filozofiach Platona i Nietzschego mamy do czynienia z podobnym sposobem strukturalizowania świata przez rozum. Filozofie te różni tylko inne ujęcie pochodzenia skłonności rozumu do strukturalizowania świata. U Platona owa skłonność bierze się z życia utożsamionego z panowaniem bytu w całości, natomiast u Nietzschego – z życia konkretnego, w którym ludzki rozum uczestniczy na zasadzie praktycznego współwłaszczenia rzeczywistości. Ostatecznie, i paradoksalnie, przeciwieństwo między filozofiami Platona i Nietzschego sprowadza się u Heideggera do tożsamości. Przeciwieństwo bowiem jest odwrótnością, a odwracanie nie wywołuje żadnej zmiany ontologicznej. W gruncie rzeczy odwrócenie zachowuje to, co odwracane. Posługując się taką koncepcją odwrócenia, Heidegger „bierze w nawias” różnice i dochodzi do oczywistej dla niego identyczności: „Jeżeli wszakże uwzględnimy to, że dla Nietzschego ludzkie życie jest jedynie metafizycznym punktem życia w sensie »świata«, wówczas jego nauka o schematach przybliżyła się tak bardzo do platońskiej nauki o ideach, że staje się już tylko określonego rodzaju odwróceniem tej nauki – a to znaczy, że jest z nią w *istocie* identyczna”³⁰. Dla Heideggera Nietzscheański projekt metafizyczny nie okazał się wystarczająco radykalny, gdyż mieści się w granicach tradycyjnego rozumienia bytu. Należało zastąpić pytanie o byt jeszcze bardziej źródłowym pytaniem o bycie, ale Nietzsche nie potrafił tego zrobić, dlatego „mimo że jest tym, który dokonuje odwrócenia platonizmu, i anty-metafizykiem – myśli na wskroś platońsko i metafizycznie”³¹. Nie znaczy to, że stał się przez to tuzinkowym myślicielem, niewiele wnoszącym do filozoficznego poznania świata. W opinii Heideggera Nietzsche odnowił i dopełnił zachodnie myślenie metafizyczne. Jest on reprezentantem końca metafizyki, który poglądom starożytnych Greków na temat bytu nadał kształt ostatecznych rozstrzygnięć³².

²⁸ Ibidem, s. 255.

²⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 646.

³⁰ Ibidem, s. 581.

³¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 216.

³² M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 464.

Także w swoim „fundamentalnym” dziele Heidegger wyraża pochwałę Nietzscheńskiej wnikliwości myślenia. Pochwała ta pojawia się w kontekście rozważań na temat dziejowości: „Nietzsche rozpoznał najistotniejsze z »pożytków i szkód płynących dla życia z historii« w swym drugim »niewczesnym rozważaniu« (1874) i wypowiedział rzecz w sposób jednoznaczny i dobitny”³³. Jak wiadomo, *Niewczesne rozważania* zawierają przedstawioną przez Nietzschego typologię historii. Zgodnie z nią, nauka ta jest uprawiana w sposób monumentalny, antykwaryczny lub krytyczny. Wprawdzie Nietzsche nie dowiódł zasadności takiego podziału, ale nie należy sądzić, że podział ten jest arbitralny i nie ma zakorzenienia w faktach. Nietzsche miał bardzo dobrą intuicję w kwestiach dziejowości i metodach jej porządkowania przez człowieka. Dzięki posiadaniu wrażliwej duszy artysty, doskonale wyczuwał on wszystkie subtelności w pojmowaniu historii. Można więc zgodzić się z Heideggerem, że w tej materii Nietzsche więcej zrozumiał, niż nam wyjawiał³⁴.

Pewnie z respektu wobec isticie otchłannego i ukrytego w otocze tajemnicy sposobu myślenia Nietzschego Heidegger nie nawiązuje do jego rozstrzygnięć. Prowadzone przez niego analizy dziejowości nie mają też żadnego związku z żywo dyskutowaną w tamtych czasach Heglowską koncepcją rozwoju ducha w dziejach. Heideggerowi chodziło bowiem nie o atmosferę żywej dyskusji, ale o samo życie, które domaga się głębszego zrozumienia. Dlatego zainteresował się poglądami Wilhelma Diltheya i jego przyjaciela, hrabiego Paula Yorcka von Wartenburga, który w listach do Diltheya chętnie wypowiadał się na tematy filozoficzne. Ogólnie rzecz biorąc, Heidegger uznaje ujęcie życia w – jak pisze – „psychologii humanistycznej” Diltheya. Wydaje się, że przynajmniej w jakiejś mierze podziela panującą wówczas opinię o twórcy metody „rozumiejących” nauk humanistycznych (*Methode der „verstehenden” Geisteswissenschaften*) jako finezyjnym myślicielu, potrafiącym efektywnie interpretować dzieje ducha, a zwłaszcza dzieje literatury, tudzież zręcznie wykazywać różnice między przyrodoznawstwem a humanistyką. Tyle że o ile inni zatrzymali się przy dość powierzchownej ocenie dorobku tego myśliciela, Heidegger stara się wniknąć w jego filozoficzną głębię. Dla niego rozważania Diltheya nie są błyskotliwym przejawem psychologizowania na kanwie relatywistycznej wizji życia, ale są wyrazem rzetelnego namysłu spowodowanego troską o życie. Wprawdzie dotychczasowa recepcja myśli Diltheya sprawia wrażenie słusznej i zasadnej, lecz brakuje w niej czegoś najważniejszego, mianowicie „substancji” tegoż myślenia. Tak więc – trochę podobnie jak przypadku Nietzschego – wyobrażenie, jakie mamy o filozofii Diltheya, więcej przed nami zakrywa, niż odsłania³⁵.

³³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 553.

³⁴ *Ibidem*, s. 554.

³⁵ *Ibidem*, s. 555.

Skoro współczesność jeszcze nie odkryła głębi myśli Diltheya, to Heidegger chce jej w tym pomóc, prezentując własną interpretacją Diltheyowskiej filozofii życia³⁶. Wedle Heideggera Dilthey świadomie usiłuje ująć fenomen życia z wielu punktów widzenia: „To, co wygląda na pełne rozterki, niepewne i przypadkowe »próby«, jest w istocie elementarnym niepokojem o jeden jedyny cel: uzyskanie filozoficznego zrozumienia »życia« i zapewnienie temu rozumieniu hermeneutycznego fundamentu na podstawie »samego życia«³⁷. Psychologia staje się tu hermeneutyką rozjaśniającą specyfikę samego życia (bycia) człowieka, a dopiero wtórnie – jego życia (bycia) w świecie. Zatem to, co jest dla nas życiem, pozostaje na stałe splecione z ludzkim byciem: „Wszystko skupia się w »psychologii«, która »życie« w jego kontekście dziejowego rozwoju i oddziaływania ma rozumieć jako *sposób*, w jaki człowiek *jest*, jako możliwy *przedmiot* nauk o duchu, a *zarazem* jako *korzeń* tych nauk. Hermeneutyka jest samoeksplicacją tego rozumienia, a metodologią historii dopiero w pochodnej formie³⁸. Trudno powiedzieć, do jakiego stopnia Dilthey ulegał wpływowi swego charyzmatycznego przyjaciela i czy bez jego udziału w ogóle powstałaby hermeneutyczna filozofia życia osadzona w kontekście dziejowego rozwoju ludzkiego ducha. Wiemy na pewno, że były to wpływy olbrzymie, ponieważ Yorck w listach do Diltheya pisał, iż filozofia jest manifestacją życia, a więc filozofować znaczy tyle, co żyć. Dla tego piewcy życia prawdziwa historia musi się stać krytyką dziejów przeprowadzaną z pozycji życia, tak aby mogła ona nie tylko przedstawiać życie, ale sama być historią autentycznie żywą. Heidegger słusznie uważa, że Yorck zamierzał „wznieść »życie« do poziomu odpowiedniego naukowego zrozumienia³⁹. Po gruntownym namyśle nad jego poglądami Heidegger dochodzi do wniosku, że chcąc właściwie pojąć istotę dziejowości, trzeba uprzednio rozpoznać i przebadać różnicę między ontycznością a historycznością. Dopiero na tak wytyczonej drodze naukowego poznania można określić „fundamentalny cel »filozofii życia«⁴⁰.

Oczywiście Heidegger chciałby odnieść kwestię powyższej różnicy do zagadnienia jeszcze bardziej źródłowego, tj. do kwestii różnicy ontologicznej między bytem a byciem bytu czy też wprost do pytania o bycie jestestwa. Pomimo zastrzeżeń, jakie ma on do pojęcia „filozofia życia”, zastrzeżeń powstałych, jak wiemy, w wyniku nadmiernej „biologizacji” myślenia filozoficznego, Heidegger widzi potrzebę włączenia tejże filozofii do obszaru badań ontologicznych i poddania jej rygorom metodologii ontologicznej. Jego zdaniem bowiem „dobrze pojęta tendencja wszelkiej naukowej, poważnej »filozofii życia« – określenie to

³⁶ Ibidem, s. 529.

³⁷ Ibidem, s. 556.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 562.

⁴⁰ Ibidem, s. 563.

mówi tyle, co »botanika roślin« – kryje w sobie tendencję do zrozumienia bycia jestestwa. Widać wyraźnie, i to jest jej zasadniczy brak, że samo »życie« jako pewien sposób bycia nie staje się problemem ontologicznym⁴¹. Gdy już filozofia życia będzie uprawiana pod dyktando ontologii, wtedy dojdą do głosu czynniki pierwotnie dziejowe, dotyczące bycia jestestwa, a zamilkną, tj. utracą swe dotąd pierwszorzędne znaczenie, czynniki wtórnie dziejowe, reprezentowane przez różnego rodzaju poręczne narzędzia, a także, a może w tym wypadku przede wszystkim, przez otoczeniową przyrodę⁴². Ostatecznie trzeba stwierdzić, że w oczach Heideggera filozofia Diltheya, mimo niewątpliwych zalet, charakteryzuje się nieokreślonością swych ontologicznych podstaw. Stanowisko Heideggera pozostaje zatem do końca ambiwalentne i nie różni się istotnie od opinii wyrażonej już w początkowych partiach „fundamentalnego” dzieła: „Badania W. Diltheya inspiruje ciągle obecne pytanie o »życie«. Usiłuje on zrozumieć strukturalny i rozwojowy kontekst »przeżyć« tego »życia« na podstawie całości samego tego życia. Filozoficznej wagi jego »psychologii humanistycznej« trzeba szukać nie w tym, że nie kieruje się ona na psychiczne elementy i atomy i nie chce już zestawiać życia duchowego z fragmentów, mając na celu raczej »całość życia« i »postacie« – lecz w tym, że we wszystkich swych badaniach zmierzał on przede wszystkim ku pytaniu o »życie«. Zapewne zaznacza się tu także najsilniej ograniczenie Diltheyowskiej problematyki oraz aparatu pojęciowego, w którym znajdowała ona wyraz”⁴³.

Zdaniem Heideggera współcześni myśliciele, do których w tym kontekście zalicza Henriego Bergsona, Edmunda Husserla i Schelera, pozostają pod znaczącym wpływem poglądów Diltheya, dlatego ich filozofie podlegają podobnym ograniczeniom. Wspomniani myśliciele są sobie bliscy ze względu na „negatywny” sposób filozofowania, albowiem w ich pracach nie pojawia się istotne pytanie o sam byt osobowy, a właściwie – o sposób bycia tego bytu. Ta krytyczna uwaga dotyczy przede wszystkim personalistycznej fenomenologii Schelera, utożsamionej przez Heideggera z prostą i bez-podstawną, tj. pozbawioną ontologicznych podstaw, antropologią filozoficzną. Można odnieść wrażenie, że z nutką żalu stwierdza on, iż nawet „z zasady bardziej radykalna i bardziej przejrzysta fenomenologiczna interpretacja osobowości nie wkracza w wymiar pytania o bycie jestestwa”⁴⁴. Jeżeli rzeczywiście pojawia się tu pewnego rodzaju żal, to zapewne bierze się on stąd, że Heidegger wywodzi się ze szkoły fenomenologicznej i oczekuje od innych jej reprezentantów bardziej dogłębnego namysłu nad ukonstytuowaniem bytu. Tymczasem badania Schelera mieszczą się w ramach starego sposobu zapytywania o byt, który stał się już nieautentyczny,

⁴¹ Ibidem s. 64–65.

⁴² Ibidem, s. 534.

⁴³ Ibidem, s. 65.

⁴⁴ Ibidem.

a ponadto myśliciel ten stosuje nieadekwatną metodę fenomenologicznego oglądu i eksplikacji bytu⁴⁵.

O ile fenomenologiczna antropologia, jako filozofia, usiłuje powiedzieć coś ważnego o człowieku, o tyle pozytywistyczna antropologia, kojarzona przez Heideggera z etnologią, a więc antropologia kultury, w ramach empirycznego poznania przedstawia tylko prymitywną sferę człowieczeństwa, całkowicie pomijając istotę jestestwa. Deprecjonujące człowieka szafowanie pojęciem prymitywności nie jest, jak trafnie zauważa Heidegger, właściwym sposobem interpretowania sposobu bycia tzw. ludów pierwotnych. Antropologia ta niewłaściwie zakłada, że dawne kultury powstawały za sprawą ludzi, którzy znajdowali się jeszcze na zbyt niskim poziomie rozwoju, aby mogli dysponować odpowiednią samowiedzą. Wedle Heideggera również w tych kulturach, a może zwłaszcza w tych kulturach zawiera się jakaś pierwotna prawda bycia jestestwa, prawda nie zafałszowana jeszcze przez zaawansowane metodologie (auto)poznawcze czy (auto)interpretacyjne. Prostszy sposób bycia zwykle charakteryzuje się większą dozą autentyzmu: „Jestestwo prymitywne często przemawia bardziej bezpośrednio ze źródłowego zanurzenia w »fenomenach« (wziętych w sensie przedfenomenologicznym)”⁴⁶. Ze względu na dwuznaczność pojęcia prymitywności Heidegger chętniej posługuje się pojęciem powszedniości (*Alltäglichkeit*), które pozwala mu na abstrahowanie od kwestii dziejowego rozwoju człowieka. Wprawdzie we własnym filozofowaniu używa on tego określenia w odniesieniu do rozwiniętych kultur współczesnych, ale jest tak tylko dlatego, że zupełnie nie zajmuje się zagadnieniami związanymi z kulturami dawnymi. Spośród wszystkich badaczy dawnych kultur Heidegger pozytywnie wyróżnia Ernsta Alfreda Cassirera, twórcę filozoficznego symbolizmu, w którego pracach dostrzega i docenia śmiałe analizy poświęcone mitycznemu człowieczeństwu. Niestety również Cassirer, tak jak pozostali przedstawiciele empirycznych nauk o człowieku, nie zdołał opracować „idei »naturalnego pojęcia świata«”⁴⁷. W zadaniu tym nie jest bowiem pomocna obecna wiedza antropologiczna o dawnych kulturach. Ona nawet utrudnia filozoficzne dociekania i zwodzi badaczy na manowce poznania, ukrywając przed nimi istotę świata i jestestwa. Tutaj niezbędna jest nieempiryczna wiedza o jestestwie, wiedza uzyskiwana dzięki ontologii fundamentalnej: „Jeśli zaś sam »świat« stanowi moment konstytutywny bycia-tu-oto (*Dasein*), to pojęciowe opracowanie fenomenu świata wymaga wglądu w podstawowe struktury jestestwa”⁴⁸.

Nawet filozofia (antropologia) egzystencjalna Karla Jaspersa, odwołująca się do ważnych życiowo czynników w człowieku, nie zadowala Heideggera, który

⁴⁵ Zob. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, s. 24.

⁴⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 71.

⁴⁷ Ibidem, s. 73.

⁴⁸ Ibidem.

kwesnię egzystencji traktuje jeszcze bardziej źródłowo, tj. ontologicznie. W jednym z listów do Jaspersa pisze, że obecnie filozofia musi sobie postawić zadanie „wydobycia źródłowych struktur kategorialnych przedmiotu życia”⁴⁹. Prowadząc badania ontologiczne, Heidegger jest zainspirowany tekstami starożytnych Greków, jednak i w nich nie odnajduje ważnej dla siebie problematyki bycia. Dlatego dochodzi do wniosku, że warto wychodzić od doświadczeń Greków, ale tylko po to, żeby je zaraz przekraczać. Z powodu niewystarczalności greckiej filozofii w obliczu współczesności trzeba dążyć do solidnego ugruntowania dawnej metafizyki w nowej ontologii. Chodzi tu zarówno o sprostanie ostrzejszym wymogom naukowym, jak i o zagwarantowanie bezpieczeństwa ludzkiej egzystencji. Pewnie po namyśle nad poglądami Nietzschego Heidegger nakłania też Jaspersa, aby w swym filozofowaniu w większym stopniu podejmował kwestię cielesności: „Życzyłbym sobie tylko, żeby Pan bez uszczerbku dla obiektywności jeszcze silniej skierował rzeczową uwagę na ciało”⁵⁰. Z pomocą cielesności – wielkiego rozumu cielesnego, o którym mówił Nietzsche – Heidegger, jak można mniemać, zamierza budować filozoficzny pomost między byciem a życiem. Kurtuazyjnie zaś stwierdza, że wraz z Jaspersem pracują nad „ożywieniem filozofii”⁵¹, co zapewne ma znaczyć nie tylko tyle, że obaj chcą dodać życia filozofii, ale też to, że chcą filozofię zbliżyć do życia, tj. zająć się filozofią życia. Trzeba przyznać, że Jaspers rzeczywiście dołożył starań, aby w swej twórczości mocno zaakcentować problematykę życia, o czym świadczy choćby skromne objętościowo, ale merytorycznie ważne, bo „syntetyzujące” kluczowe rozstrzygnięcia jego filozofii egzystencjalnej wprowadzenie do filozofii, będące pokłosiem wykładów radiowych. Poruszając zagadnienie filozoficznego stylu życia (*philosophische Lebensführung*), Jaspers wskazuje na znaczące aspekty ludzkiej egzystencji, a także stwierdza, że uczenie się życia jest równie ważne co uczenie się umierania, gdyż umiejętność umierania jest warunkiem prawego życia⁵².

W swoim „fundamentalnym” dziele Heidegger snuje długie wywody „życiowe”, pokrewne rozważaniom prowadzonym przez Jaspersa, na temat sumienia, winy i zła – *notabene* wspomina też o podjętej przez Jaspersa kwestii światopoglądów – jednak własne analizy egzystencjalne traktuje jako bardziej podstawowe w stosunku do analiz prowadzonych przez Jaspersa. Nie ma on żadnych wątpliwości, że antropologia egzystencjalna Jaspersa jest dyscypliną nadbudowaną na jego własnej ontologii fundamentalnej, a więc dyscypliną wtórną wobec tej-

⁴⁹ M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz i J. M. Spychała, Wyd. Rolewski, Toruń 2000, s. 22 (list 9).

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 9 (list 1).

⁵² K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, Piper, München 1989, s. 96.

że ontologii. Skromnie zaś stwierdza: „Przedstawić faktyczne możliwości egzystencyjne w ich głównych rysach i związkach oraz zinterpretować je wedle ich struktury egzystencjalnej to zadania z kręgu tematów antropologii egzystencjalnej. W niniejszych badaniach, których celem jest ontologia fundamentalna, wystarczy egzystencjalne wyodrębnienie poświadczonej w sumieniu na podstawie samego jestestwa i jemu samemu właściwej możliwości bycia”⁵³. W innych częściach dzieła, mając na uwadze ontologiczne ujęcie egzystencji, Heidegger wypowiada się znacznie bardziej stanowczo: „Egzystencjalna analityka jestestwa poprzedza wszelką psychologię, antropologię, a tym bardziej biologię”⁵⁴. Określiła też wyraźnie zadanie owej analityki: „Wszelkie wysiłki analityki egzystencjalnej służą jednemu celowi, znalezieniu możliwości odpowiedzi na pytanie o *sens bycia* w ogóle”⁵⁵. Co ciekawe, w istocie Heideggerowi nie zależy na odkryciu ogólnego sensu bycia, tylko sensu bycia jestestwa. W myśl tej ontologiczno-egzystencjalnej interpretacji pojęcia „sens” wszelki byt różny od jestestwa jest pozbawiony sensu, jest bez-sensowny: „Sens »ma« tylko jestestwo, jako że otwartość bycia-w-świecie daje się »wypełnić« przez odkrywalny w niej byt. Dlatego tylko jestestwo może być *sensowne* lub *bez-sensowne*. Oznacza to: jego własne bycie i wraz z nim otwarty byt mogą być przyswojone przez rozumienie lub pozostać odrzucone przez niezrozumienie”⁵⁶. Mówienie o bez-sensowności jestestwa nie jest jednoznaczne z wartościowaniem bytu ludzkiego, aczkolwiek, rzecz jasna, człowiek powinien poddawać własne istnienie rozumnemu namysłowi i poszukiwać sensu bycia.

Egzystencjalne aspekty bycia-w-świecie

W opinii Heideggera ontologia fundamentalna wprawdzie jest fundamentem wszelkich ontologii, lecz w stworzeniu tej „filozofii pierwszej” kluczową rolę odegrały badania poświęcone sposobom bycia jestestwa. Stąd „*ontologii fundamentalnej*, z której dopiero wszystkie inne mogą się wywodzić, trzeba poszukiwać w *egzystencjalnej analityce jestestwa*”⁵⁷. W tym miejscu wypada wyjaśnić, że Heidegger wyróżnia dwa sposoby rozumienia egzystencji i problematyki ontologicznej. Pierwszy z nich to egzystencyjny (*existenziell*) i ontyczny (*ontisch*), natomiast drugi to egzystencjalny (*existenzial*) i ontologiczny (*ontologisch*). Mówiąc o tym, co egzystencyjne i ontyczne, ma on na myśli samorozumienie jestestwa, wszak każde jestestwo jakoś rozumie siebie w swym byciu bądź też

⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 422.

⁵⁴ Ibidem, s. 63.

⁵⁵ Ibidem, s. 522.

⁵⁶ Ibidem, s. 215.

⁵⁷ Ibidem, s. 19.

bycie zostaje jakoś otwarte przed każdym jestestwem. Z kolei mówiąc o tym, co egzystencjalne i ontologiczne, ma on na myśli filozoficzne rozumienie jestestwa w ramach analityki egzystencjalnej i ontologii fundamentalnej. Ponadto Heidegger wyróżnia dwie podstawowe własności albo, jak pisze, „charaktery”⁵⁸ jestestwa. Pierwszą z tych własności jest prymat *existentia* wobec *essentia*, natomiast drugą jest „mojość” (*Jemeinigkeit*). Pierwsza jest dobrze znana, gdyż odpowiada typowemu dla egzystencjalizmu określeniu bytu ludzkiego, co jednak nie znaczy, że nie jest problematyczna, o czym świadczy późniejszy spór między Heideggerem a Sartre’em o pojęcie egzystencji⁵⁹. W kontekście prowadzonych tu rozważań ważniejsza wydaje się druga własność. Heidegger zauważa, że bycie, o które mnie jako jestestwu (bytowi przytomnemu) chodzi, czyli na którym mi zależy, jest zawsze moje. Przekonanie, że człowiek ma bycie albo jakąś rzecz lub – szerzej – ma świat swego otoczenia (*Umwelt*), staje się dopiero wtedy zrozumiałe, gdy określi się znaczenie słowa „mieć”. Owo „mieć” jest ufundowane w „byciu-w” (*In-sein*), które charakteryzuje sposób bycia jestestwa. Dzięki temu, że jestestwo potrafi być-w-świecie (*In-der-Welt-sein*), potrafi też poznawać świat i na swój sposób mieć świat.

Jestestwo egzystuje w świecie na zasadzie projektowania siebie. Każdy projekt (*Entwurf*) mieści się w obrębie jakiegoś rozumienia świata i od wewnątrz współtworzy to rozumienie. Zgodnie z podaną przez Heideggera definicją, projekt jest egzystencjalną strukturą zawartą w rozumieniu. Projektowanie różni się jednak od dość trywialnego obmyślania przebiegu własnego rozwoju w perspektywie przyszłego spełnienia. Dla Heideggera projekt jest czymś ważniejszym i, nie da się ukryć, bardziej enigmatycznym, albowiem jest on „egzystencjalnym ukonstytuowaniem bycia przestrzeni faktycznej możliwości bycia”⁶⁰. Projekt pozostaje czymś enigmatycznym także dla projektującego jestestwa, wszak „tego, na co ono projektuje, możliwości, samo nie ujmuje tematycznie”⁶¹. Odnosi się wrażenie, jakoby, mówiąc językiem Heideggera, rozumienie nie rozumiało własnej struktury rozumienia. Nie da się wykluczyć, że taki stan rzeczy wynika z faktu, iż jestestwo od samego początku swojego istnienia jest już jakoś zaprojektowane. Ta z pozoru kreacjonistyczna teza, sprawiająca wrażenie sprzeciwu wobec podstawowej zasady egzystencjalizmu, bierze się stąd, że dla Heideggera jestestwo rzeczywiście jest bytem przytomnym swego bycia. Jeżeli zaś nim jest, to musi umieć wstępnie siebie zaprojektować i na podstawie tego projektu jakoś siebie rozumieć. Heidegger pisze o jestestwie, że na początku „zaprojektowało ono się już było i dopóki jest, jest projektujące”⁶². Zatem nic nie wska-

⁵⁸ Ibidem, s. 60.

⁵⁹ Zob. M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus”*, (w:) idem, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976 [Gesamtausgabe, t. 9], s. 329.

⁶⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 206.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

zuje na to, że ontologia fundamentalna cichaczem zakłada dokonanie aktu kreacji jestestwa przez transcendentnego wobec świata projektanta. Koncepcja Heideggera nie ma wiele wspólnego ze współcześnie chętnie dyskutowaną, zwłaszcza przez filozofów analitycznych, teorią inteligentnego projektu (TIP), która jest zakamuflowaną postacią religijnego kreacjonizmu. Wydaje się, że w ontologii Heideggera jedynym projektantem, ustawicznie siebie projektującym, jest samo jestestwo. Innymi słowy, sfera egzystencji jestestwa przez cały czas jej trwania jest warunkowana wyłącznie własnymi możliwościami jestestwa w zakresie projektowania siebie. Poza tym jestestwo jest poniekąd skazane na bycie i na projektowanie, gdyż tylko dzięki projektowaniu potrafi przeprowadzać samopoznawczy ogląd siebie. Oczywiście owo samopoznanie nie ma cech egotycznych i dokonuje się w obszarze współbycia z innymi jestestwami w ramach tego samego świata: „Egzystując byt ogląda »siebie« tylko wtedy, gdy w jednakowo pierwotny sposób przejrzyste stało mu się jego bycie przy świetle i współbycie z innymi jako konstytutywne momenty jego egzystencji”⁶³.

Wedle Heideggera wykształcenie (*Ausbildung*) rozumienia jest wykładnią (*Auslegung*). Powstała w trakcie projektowania wykładnia jest już zatem jakoś wykształtanym albo ukształtowanym rozumieniem. W sobie właściwy sposób Heidegger stwierdza, że w wykładni „rozumienie rozumiejąco przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane”⁶⁴. Wykładnia nie wyraża nowej jakości rozumienia, tym bardziej nie jest ona, jak mogłoby się wydawać, połączeniem samego rozumienia z materiałem poddanym rozumieniu. Wykładnia jest raczej rozumieniem, które osiągnęło granice swych możliwości rozumienia, a więc w pełni stało się sobą samym. Aby rozumienie mogło osiągnąć taki stan, musi w finalny sposób opracować możliwości będące efektem projektowania. Fenomenologiczne wykładanie (*Auslegen*), bo i o takim procesie wspomina Heidegger, w gruncie rzeczy polega na określaniu bycia, a nie na poznawaniu bytu. Jako takie jest ono „samodzielną i wyraźną realizacją rozumienia bycia, rozumienia, które zawsze już przysługuje jestestwu i jest »żywe« w każdym obchodzeniu się z bytem”⁶⁵.

W skutecznym przebiegu projektowania, kulminującym w odpowiedniej wykładni, niezbędnie uczestniczy zdecydowanie (*Entschlossenheit*). Owo zdecydowanie jest do tego stopnia zaangażowane w projektowanie, że samo siebie projektuje, określając rozmaite możliwości bycia. Wydaje się, że spersonifikowane zdecydowanie zostaje przez Heideggera utożsamione z jestestwem. Mogłoby to świadczyć o tym, że dla Heideggera zdecydowanie jest zasadniczą własnością samorozumiejącego się jestestwa, konstytuującą jego bycie w prawdzie. Koncepcja zdecydowania okazuje się jednak bardziej problematyczna, a to z racji związku zdecydowania z powtórzeniem. Otóż zdecydowanie, powracając do

⁶³ Ibidem, s. 208.

⁶⁴ Ibidem, s. 210–211.

⁶⁵ Ibidem, s. 95.

siebie po każdym projektowaniu, staje się powtórzeniem jakoś odziedziczonej możliwości egzystencji. Tak więc powtórzenie jest powrotem w możliwości poprzedniego sposobu bycia jestestwa i ponowieniem dawnej możliwej egzystencji. Nie jest ono wszakże przywołaniem czegoś minionego po to, by antycypować coś dopiero mającego się stać. Paradoksalnie, podczas powtórzenia terażniejszość nie cofa się do przeszłości i, tym bardziej, nie wybiega w przyszłość: „Powstając ze zdecydowanego projektowania się, powtórzenie nie daje się namówić czemuś »przeszłemu« do jedynie przywrócenia go jako czegoś uprzednio rzeczywistego. Powtórzenie *odzwierciedla* (*erwidert*) raczej możliwość tu-oto-byłej egzystencji. [...] Powtórzenie ani nie oddaje się czemuś przeszłemu, ani nie mierzy w postępek”⁶⁶. Można odnieść wrażenie, że powtórzenie następuje jedynie w obrębie zabawy (gry) jestestwa z różnymi możliwościami własnego bycia. Tak przynajmniej dałoby się zinterpretować tę niejasną kategorię istnienia czy działania, posługując się terminologią Nietzscheańską. W każdym razie w ontologii fundamentalnej powtórzenie odgrywa dużą rolę i, jak mógłby powiedzieć Heidegger, ma dużą wagę, gdyż jest ono warunkiem możliwości użytkiwania przez jestestwo dostępu do jego dziejowości. Tu nie ma żadnej niejasności: „Dopiero powtórzenie otwiera jestestwu jego własne dzieje”⁶⁷. Bez powtórzeń jestestwo zapewne zatraciłoby się w powszedniości bycia-w-świecie i rozproszyło w wielości tego wszystkiego, co się w świecie wydarza. W obliczu takiego zagrożenia zdecydowanie stoi na straży tożsamości i właściwego samorozumienia jestestwa: „Zdecydowanie konstytuuje *wierność* egzystencji wobec własnego Siebie”⁶⁸.

Samorozumienie jestestwa manifestuje się w mowie (*Rede*), która dla Heideggera jest artykulacją zrozumiałości, warunkującą każdą możliwą wykładnię. Tak pojęta mowa jest tożsama z sensem będącym „treścią” artykulacji wykładniczej. Inaczej rzecz ujmując, mowa to *logos* ujawniony w otwartości bytu. *Notabene* Heidegger natrafia na to bardzo ważne, a zarazem bardzo wieloznaczne greckie pojęcie podczas lektury *De anima* Arystotelesa. Ze zdumieniem odnotowuje, że Stagiryta pisał o logosie w rozprawie traktującej o istocie życia. *Logos* został w niej przedstawiony w postaci warunku możliwości ludzkiej egzystencji, wszak właśnie on charakteryzuje człowieka bądź specyficznie ludzkie życie, rozwijające się obok pozostałych, prostszych form życia roślinnego i zwierzęcego⁶⁹. Wróćmy jednak do mowy jako artykulacji zrozumiałości oraz warunku komunikatywności. Zdaniem Heideggera dopiero wypowiedziana mowa staje się językiem (*Sprache*), a więc egzystencjalnym nośnikiem sensu jestestwa

⁶⁶ Ibidem, s. 540.

⁶⁷ Ibidem, s. 541.

⁶⁸ Ibidem, s. 546.

⁶⁹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992 [Gesamtausgabe, t. 29/30], s. 454.

żyjącego czy też bytującego w świecie⁷⁰. Jak już wcześniej zostało nadmienione, Heidegger z rezerwą traktuje kwestię życia dlatego, że w społeczności starożytnych Greków jestestwo było pojmowane jako „istota żywa, której bycie jest z istoty określone przez zdolność mówienia”⁷¹. Definiując człowieka jako byt, który mówi, doprowadzono do zatracenia się istoty mowy, wszak mowa została zredukowana do środka pozwalającego prowadzić dyskursywną wymianę poglądów. Właśnie w tym klimacie myślenia zrodziła się dialektyczna metoda filozofowania, stosowana przez Platona i Arystotelesa. Zdaniem Heideggera konwencja, zgodnie z którą człowieka określa się mianem „*animal rationale*», rozumnej istoty żywej«, nie jest wprawdzie »fałszywa«, ale zakrywa fenomenalny grunt, z którego tę definicję jestestwa podjęto”⁷². W odniesieniu do jestestwa nie należy stosować żadnych arbitralnie dobranych kategorii, rzekomo biorących się z jakiejś oczywistej idei bycia lub idei rzeczywistości. Trzeba natomiast stworzyć takie warunki wykładni jestestwa, aby mogło ono ukazywać się w sobie samym i samo z siebie, tj. „tak, jak *zrazu i zwykle* jest, w swej przeciętnej *powszedniości*”⁷³. W owej powszedniości, rozumianej tu jako codzienność bycia jestestwa, należy odnaleźć istotne struktury (określniki bycia), które są stale obecne w każdym sposobie bycia faktycznego jestestwa. Trzeba zatem dokonać wglądu w podstawowe ukonstytuowanie powszedniości jestestwa i na tej podstawie określić bycie tego bytu.

Jestestwo może upadać w świat, tzn. zanurzać się we wspólnym byciu, gdy temuż byciu przewodzą gadanina (*Gerede*), ciekawość (*Neugier*) i dwuznaczność (*Zweideutigkeit*). W dużej mierze odpowiedzialne za to upadanie jest wszechobecne Się (*Man*), będące częstą przyczyną zaistnienia stanu bezpodstawności jestestwa. Trzeba też uznać samą gadaninę za bezpodstawną, gdyż nikt nie legitymizuje tego, co Się gada⁷⁴. W zasadzie owo Się nie jest czymś zewnętrznym wobec jestestwa, niewątpliwie jednak pojawia się ono wtedy, gdy jestestwa spotykają się w tej samej przestrzeni światowości. Wtedy to jestestwo chętnie dopuszcza do głosu Się, czym niefrasobliwie wystawia siebie na pokusę upadania. W opinii Heideggera już samo bycie-w-świecie jest kusicielskie. Kuszenie jestestwa manierą Się przebiega niemal niezauważenie, ponieważ – wbrew temu, co mogłoby się wydawać – nie towarzyszy mu ekscytacja, tylko uspokojenie (*Beruhigung*). Ta bezosobowa instancja potrafi przebiegle wpajać jestestwu przekonanie, że zabieganie o właściwe samorozumienie jest zbyteczne, gdyż Się zapewnia mu odpowiednie rozumienie świata: „Mniemanie tego Się, że dostarcza ono strawy i przewodzi pełnemu i prawdziwemu »życiu«, wnosi w jestestwo uspo-

⁷⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 228–229.

⁷¹ Ibidem, s. 36.

⁷² Ibidem, s. 234.

⁷³ Ibidem, s. 24.

⁷⁴ Zob. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, s. 32.

kojenie, dla którego wszystko jest »w najlepszym porządku«, a wszystkie drzwi stoją otworem. Kusząc samo siebie, upadające bycie-w-świecie samo siebie zarazem *uspokaja*»⁷⁵. Jest to groźne w skutkach kuszenie, ponieważ prowadzi nie tylko do ostatecznego upadku, ale także do całkowitego wyobcowania (*Entfremdung*) jestestwa⁷⁶. Wyobcowanie polega na tym, że jestestwo, upadając, odwraca się od samego siebie⁷⁷. Uwikłanie jestestwa w złowrogie mechanizmy Się jest faktycznym samouwikłaniem jestestwa, albowiem w gruncie rzeczy jestestwo „z siebie samego spada w siebie samo, w bez-podstawność i marność niewłaściwej powszedniości. Ten upadek (*Sturz*) pozostaje dlań jednak za sprawą publicznej wykładni skryty, tak iż interpretuje się go nawet jako »wzlot« i »konkretnie życie«»⁷⁸. W tym miejscu Heidegger stawia pytanie mające nas skłonić do otrzeźwienia i odwrotu od poddaństwa wobec wygenerowanego przez nas samych Się: „Czy można pojmować jestestwo jako byt, w którego byciu chodzi o możliwość bycia, skoro *zatracił się* on właśnie w swej powszedniości, a w upadaniu »żyje« *z dala od siebie?*»⁷⁹.

W obliczu groźby wyobcowania jestestwo jeszcze bardziej troszczy się o własne bycie. Postawa troski (*Sorge*) jest jakby naszym naturalnym stanem, gdyż „jestestwo już od chwili, gdy zaczęło się o sobie wypowiadać, wyłożyło siebie, choć tylko przedontologicznie, jako *troskę (cura)*»⁸⁰. Troska nie jest prostym fenomenem, wyrażającym jakiś pierwotny, równie prosty sposób bycia: „Ontologicznie elementarnego całokształtu struktury troski nie można sprowadzać do ontycznego »praelementu« [...], idea bycia w ogóle jest równie mało »prosta« jak bycie jestestwa»⁸¹. Chcąc pokazać, czym naprawdę jest troska, Heidegger odwołuje się do starej bajki, przypomnianej przez Karla Friedricha Burdacha w pracy *Faust und die Sorge*. W bajce tej jest mowa o Trosce, która przechodząc przez rzekę, zaczerpnęła z dna nieco mułu i uformowała z niego nowe żyjątko. Potem Saturn uznał, że skoro materią użytą w tym dziele stworzenia był humus, to nowe żyjątko powinno się zwać człowiekiem (*homo*). Mocą swego boskiego werdyktu Saturn uzależnił też życie człowieka od Troski, która go stworzyła. Powyższa bajka ma nam wyjaśniać, dlaczego jestestwem przez całe jego życie niepodzielnie włada troska. Heidegger dopowiada, że to „przedontologiczne określenie istoty człowieka już z góry więc skierowało spojrzenie na *ten* sposób bycia, który na wskroś zdominował jego *doczesny żywot w świecie*»⁸².

⁷⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 251.

⁷⁶ Ibidem, s. 252.

⁷⁷ Ibidem, s. 263.

⁷⁸ Ibidem, s. 253.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem, s. 259.

⁸¹ Ibidem, s. 277.

⁸² Ibidem, s. 281.

Nieustanna obecność troski w myśleniu jestestwa o świecie jest oczywiście zjawiskiem pozytywnym, gdyż pozwala do pewnego stopnia zniwelować egzystencjalne straty wynikłe z podległości Się i upadania w świat. Dzięki trosce jestestwo mniej ucieka od siebie i potrafi bardziej być sobą⁸³. Ontologiczno-egzystencjalnie pojęta troska nie jest żadnym stanem emocjonalnym, lecz jest podstawowym elementem struktury jestestwa, który poprzedza i warunkuje różnego rodzaju działania i emocje im towarzyszące. Będąc jednak ich warunkiem możliwości, poniekąd łączy się z nimi i jest w każdym z nich⁸⁴.

Mimo obecności troski, jestestwo i tak skazane jest na przeżywanie lęku (*Furcht*) i trwogi (*Angst*) w obliczu świata. O ile lęk powstaje wskutek niepewności jestestwa odnośnie do bytu wewnątrzświatowego, o tyle trwoga rodzi się z nieokreślonej niepewności drzemającej w samym jestestwie, w jego własnym wnętrzu⁸⁵. Wprawdzie każde jestestwo może się lękać o różne rzeczy, także o inne jestestwa, lecz Heidegger dochodzi do wniosku, że w istocie jestestwo zawsze lęka się o siebie, tzn. „lękanie się o... jest lękaniem się o *siebie*”⁸⁶. Inaczej mówiąc, jestestwu może zależeć na wielu rzeczach i na wielu innych jestestwach, jednak najbardziej zależy mu na nim samym. Wynika to z faktu, że jestestwo jest takim bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie. Okazuje się więc, że lęk – z punktu widzenia sposobu przeżywania go przez jestestwo – nie różni się od trwogi, a nawet, że „oba te fenomeny pokrywają się”⁸⁷.

Jak już zostało powiedziane, trwoga dotyczy samego jestestwa; tego, co się rozgrywa w jego wnętrzu. Zagubione w sobie samym jestestwo zupełnie nie wie, z jakiego powodu się trwoży. Tym nieuświadomionym przez jestestwo powodem trwogi jest wszakże świat jako taki. To on wywołuje trwogę samym swoim istnieniem. Nie czyni tego przypadkowo, gdyż wywołując w jestestwie trwogę, chce zmanifestować mu swe istnienie. Zatem trwoga źródłowo otwiera przed jestestwem świat, ale ono nie pojmuje światowości świata⁸⁸. Dla jestestwa całość świata pozostaje niczym; jest to zatrwajające „nic” świata. Mogłoby się wydawać, że owo „nic” oznacza nieobecność (*Abwesenheit*) bytu wewnątrzświatowego, lecz byt ten jest stale obecny, ba, jestestwo nieustannie go napotyka, tyle że bez świadomości tego faktu⁸⁹. Nie mając poczucia obecności innych rodzajów bytu, jestestwo trwoży się o samo bycie bytu. Heidegger stwierdza: „Trwoga trwoży się o bycie-w-świecie jako takie”⁹⁰. W wyniku działania trwogi je-

⁸³ Ibidem, s. 261.

⁸⁴ Ibidem, s. 272–274.

⁸⁵ Ibidem, s. 483.

⁸⁶ Ibidem, s. 201.

⁸⁷ Ibidem, s. 480.

⁸⁸ Ibidem, s. 264–265.

⁸⁹ Ibidem, s. 481.

⁹⁰ Ibidem, s. 265.

stestwo odnajduje sobie właściwe możliwości bycia-w-świecie i zaczyna po swojemu żyć w świecie. Zindywidualizowane bycie-w-świecie pozwala jestestwu na rozumiejące projektowanie siebie na własne możliwości bycia. W zatrwożeniu jestestwo doświadcza „bycia-wolnym ku... (*propensio in...*) właściwości jego bycia jako możliwości, którą ono zawsze już jest. To bycie zaś jest zarazem czymś, na co jestestwo jako bycie-w-świecie jest zdane”⁹¹. Wprawdzie jestestwo zostaje skrajnie zindywidualizowane wobec wielości bytu wewnątrzświatowego, ale nie oddzielone od świata jako takiego. Zdaniem Heideggera trwoga „otwiera jestestwo jako *solus ipse*. Ten egzystencjalny »solipsyzm« wcale jednak nie umieszcza izolowanego podmiotu-rzeczy w niewinnej pustce zdarzeń (*Vorkommen*) pozbawionych świata, lecz właśnie w pewnym skrajnym sensie stawia jestestwo przed jego światem jako światem, a przez to je samo przed sobą samym jako byciem-w-świecie”⁹². W trwodze jestestwo jest zatem najbardziej w (swoim) świecie i najbardziej u siebie, czyli jest najbardziej sobą. Zarazem jednak odczuwa ono nieswojość (*Unheimlichkeit*), tak jakby było nie-w-swoim-domu (*Nicht-zuhause-sein*). Ta ambiwalencja uczuć bierze się stąd, że jestestwo zauważa, iż jego własny świat nie jest tożsamy ze światem, w który upadło lub zostało rzucone. Właśnie trwoga pozwala jestestwu wyzwolić się z upadkowego zanurzenia w świecie, który nie jest jego własnym światem. Trwoga charakteryzuje więc jestestwo, które popadło w nieswojość bycia-nie-w-tym-świecie-co-trzeba⁹³. Wydaje się, że dla Heideggera trwoga przeszywająca egzystencjalną głębię jestestwa jest doznaniem raczej cielesnym niż mentalnym. Zauważa on, że trwoga często bywa uwarunkowana fizjologicznie, a „fizjologiczne wywołanie trwogi jest możliwe tylko dlatego, że jestestwo trwoży się u podstawy swego bycia”⁹⁴. Wspomniana podstawa bycia, jak możemy się domyślać, jest zarazem cielesną podstawą życia.

Jestestwo nie potrafiłoby doświadczać trwogi, gdyby nie przepelniała je troska, z czego wynika, że troska jest bardziej pierwotnym fenomenem egzystencjalnym od trwogi. Można powiedzieć, że w trosce objawia się samo bycie czy też bycie to objawia się jako troska. Dopiero z troski bierze się trwoga oraz takie fenomeny, jak chcenie (*Wollen*), życzenie (*Wünschen*), pociąg (*Hang*) i pęd (*Drang*): „Troski nie można z nich wywieść, jako że to właśnie one są w niej ufundowane”⁹⁵. W opinii Heideggera owe fenomeny nie istnieją samodzielnie i stale pozostają ściśle zależne od troski. Trzeba tu wyjaśnić, że Heideggerowskie chcenie nie jest tożsame z wolą (*Wille*), a zwłaszcza z Schopenhauerowską

⁹¹ Ibidem, s. 266.

⁹² Ibidem, s. 266–267.

⁹³ Ibidem, s. 482.

⁹⁴ Ibidem, s. 269.

⁹⁵ Ibidem, s. 259.

wolą życia (*Wille zum Leben*), która jest dynamiczną „istotą” świata i warunkiem możliwości wszelkich zjawisk. Gdy więc czytamy następujący fragment polskiego przekładu dzieła *Sein und Zeit*: „Wola i życzenie są w sposób konieczny ontologicznie zakorzenione w jestestwie jako trosce, nie są natomiast przeżyciami ontologicznie obojętnymi, występującymi w »strumieniu« o całkowicie nieokreślonym sensie swego bycia”⁹⁶, powinniśmy wiedzieć, że chcenie i życzenie od samego początku są określone przez troskę⁹⁷, a więc nie należy ich sprowadzać do „bezdusznych” fenomenów, charakteryzujących się wyłącznie immoralną, biofizyczną aktywnością życiową. Wydaje się, że bliższe czystej wolitywności życia są pociąg i pęd, wszak Heidegger z pewnymi zastrzeżeniami dopuszcza, by owe fenomeny, mimo podobnego zakorzenienia w trosce co chcenie i życzenie, obrazowały działanie życia w jego pierwotnej postaci: „Nie wyklucza to, by konstytuowały one ontologicznie byt, który tylko »żyje«. Ontologiczne podstawowe ukonstytuowanie procesu »życia« to jednak osobny problem, który z ontologii jestestwa można wywieść tylko na drodze reduktywnego ograniczania”⁹⁸. Ponadto Heidegger uważa, że każdy pociąg jest wyrazem pewnego zaślepienia, tj. jestestwo daje się pociągać temu, ku czemu pociąg pociąga. W takim pociąganiu wszystkie potencjalności jestestwa podporządkowane są pociągowi. Inaczej przedstawia się sprawa pędu, którego motywem i celem jest życie. Tutaj bezwarunkowym priorytetem staje się wzmożenie działania samego życia: „Pęd »ku życiu« natomiast jest takim »ku«, które samo z siebie wnosi impuls. Jest to »ku temu a temu za wszelką cenę«. Pęd dąży do stłumienia innych możliwości”⁹⁹. W pędzie ku życiu przestają się liczyć inne chcenia albo raczej chcenia te zostają przeobrażone i włączone do mechanizmów samostawania się życia. Wydaje się zatem, że za każdym pędem i chceniem stoi życie, które usilnie chce się rozwijać i dlatego wprzęga w swe plany wszystko, co napotyka na swej drodze. W odróżnieniu od Schopenhauera i Nietzschego Heidegger sądzi jednak, że życie nie jest zafiksowane na sobie, tylko jest otwarte na wiecznie tworzący się świat. Tę konstytutywną otwartość życia zawdzięczamy trosce, konsekwentnie strzegącej prawdy bycia i dbającej o należyty stan rzeczywistości będącej środowiskiem życiowym jestestwa: „Pędu »ku życiu« nie można unicestwić, pociągu ku temu, by być »przeżywanym« przez świat, nie można wykorzenić. I jeden, i drugi, ponieważ ma swe podłoże w trosce (i tylko dlatego), może być przez nią, jako właściwą, ontycznie [i] egzystencyjnie modyfikowany”¹⁰⁰. Ostatecznie można by więc powiedzieć, że w ontologii fundamentalnej Heideggera

⁹⁶ Ibidem, s. 274.

⁹⁷ Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977 [Gesamtausgabe, t. 2], s. 257.

⁹⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 274.

⁹⁹ Ibidem, s. 277.

¹⁰⁰ Ibidem.

źródłem wszechrzeczy jest troska. Ona była na początku i wszystko przez nią się dzieje. W niej jest życie, a życie jest światłością jestestw¹⁰¹. Tak pojęta troska aspiruje już chyba do miana miłości sakralizującej bycie bytu.

Powszedniość jestestwa a bycie ku śmierci

Wprawdzie głównym zadaniem filozofii życia powinno być zgłębianie istoty życia, ale należy pamiętać o tym, że kwestia życia ściśle łączy się z kwestią śmierci. W opinii Heideggera śmierć nawet należy do życia: „Śmierć w najszerszym sensie jest fenomenem życia”¹⁰². Czym w takim razie jest samo życie? Heidegger odpowiada następująco: „Życie musimy pojmować jako pewien sposób bycia, zawierający bycie-w-świecie. Można go ontologicznie utrwalić tylko przy prywatywnej orientacji na jestestwo. Także i jestestwo daje się rozpatrywać jako czyste życie”¹⁰³. Jego zdaniem, gdy uwzględniamy biologiczno-fizjologiczną kategorię życia, wówczas musimy przyznać, że jestestwa znajdują się w obszarze bycia wspólnym dla zwierząt i roślin; jest to wspólny świat wszystkich bytów ożywionych. Badając te byty, można ustalać ich statystyczną długość życia, uwarunkowania rozmnażania i rozwoju, a także związki między różnymi parametrami życiowymi. Dla Heideggera jednak, jak wiemy, zasadnicze znaczenie ma ontologiczny problem bycia jako takiego lub bycia jestestwa, który w jakiejś mierze jest też problemem życia. Trudno wszakże oprzeć się wrażeniu, iż właśnie biologiczne ujęcie życia, jego bezpośrednio doświadczana przez jestestwo ciągłość czasowa i przeczuwany kres tej ciągłości jako odejście ze świata czasoprzestrzennego, miało duży wpływ na istotne rozstrzygnięcia ontologii fundamentalnej. Prawdopodobnie patrząc na życie z tej perspektywy, Heidegger doszedł do wniosku, że i do problemu śmierci trzeba podejść z należyłą powagą oraz odpowiednią, tj. egzystencjalno-ontologiczną, metodologią badawczą: „*Zbyt krótkowzroczne jest spojrzenie, gdy problemem czyni się »życie«, by potem okazjonalnie uwzględnić także śmierć*”¹⁰⁴. Biolodzy zajmują się zagadnieniem śmierci podobnie jak zagadnieniem życia, tzn. badają przyczyny, sposoby i „organizację” umierania. W przypadku jestestwa badania biologiczne są jednak wtórne wobec analiz egzystencjalnych, ponieważ właściwie przeprowadzona interpretacja śmierci, uwzględniająca podłoże egzystencjalne, stanowi dopiero podstawę dociekań biologicznych¹⁰⁵.

¹⁰¹ Por. J 1, 1–4.

¹⁰² M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 346.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 443.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 347–348.

Po przeprowadzeniu ontologicznych analiz porównawczych zagadnienia śmierci u ludzi i zwierząt Heidegger stwierdza, że „schodzenie *jestestwa* ze świata w sensie umierania należy odróżnić od schodzenia-ze świata czegoś-tylko-żywego. Kończenie się (*Enden*) istoty żywej ujmujemy terminem »ginięcie« (*Verenden*)”¹⁰⁶. Jeżeli uwzględnimy fakt, że słowo *Verenden* oznacza „zdychanie”, a nie „ginięcie”, jak czytamy w polskim przekładzie dzieła *Sein und Zeit*, wówczas myśl Heideggera stanie się zrozumiała. Dopiero wtedy można będzie powiedzieć, że medyczny termin *exitus* nie pokrywa się z terminem „zdechnąć”. Umieranie *jestestwa* nie jest bowiem zdychaniem, lecz traceniem indywidualnego życia i osiągnięciem egzystencjalnego kresu (*Ende*) bycia-w-świecie. Takie stanowisko Heidegger zajmuje także w swej pracy na temat podstawowych pojęć metafizycznych. Wyraża w niej przekonanie, że zwierzę, będące tak jak roślina *tylko* istotą żywą, charakteryzuje się swoistym zamroczeniem (*Benommenheit*), a więc brakiem przytomności w sprawie własnego bycia, co powoduje, że może ono jedynie zdychać (*Verenden*), a nie po ludzku umierać (*Sterben*)¹⁰⁷. Oczywiście tego rodzaju pojęć nie da się zastosować do żadnego z bytów nieożywionych, które wprawdzie istnieją, ale, zgodnie z ich nazwą, nie żyją: „Kamień nie może być martwy (*kann nicht tot sein*), ponieważ nie żyje (*nicht lebt*)”¹⁰⁸. We wspomnianej pracy Heidegger pryncypialnie wytycza trudną do przeoczenia, a zwłaszcza do przebycia, granicę między światem ludzkim a światem roślinno-zwierzęcym. Wiele miejsc w tekście wyraźnie wskazuje na to, że mimo częstego zachodzenia na siebie, oba światy są z istoty odrębne. Tak więc np. zwierzęta domowe żyją z ludźmi pod tym samym dachem, lecz nie egzystują, gdyż taka forma istnienia charakteryzuje wyłącznie człowieka¹⁰⁹. Zwierzęce życie, czyli – dla Heideggera – życie *sensu stricto* polega wyłącznie na zmaganiu się z otoczeniem¹¹⁰, podczas gdy ludzka egzystencja jest przede wszystkim świadomym namysłem nad sensem własnego bycia i kształtowaniem tegoż bycia. Przy takim rozumieniu życia metafizyka życia musi zajmować się jedynie różnymi aspektami bycia roślin i zwierząt¹¹¹. Nie ma w niej miejsca na roztrząsanie kwestii sposobów bycia ludzi, co jednak nie znaczy, że nie są to żywotne zagadnienia metafizyczne. Ponadto kwestii bycia *jestestwa* nie da się oddzielić od kwestii życia człowieka jako żywego organizmu, z czego Heidegger dobrze zdaje sobie sprawę, dlatego utożsamia *Dasein* z ludzkim życiem¹¹². Ostatecznym potwierdzeniem konieczności utwierdzenia bycia w życiu wydaje się niezbywalność śmierci jako kresu bycia (*życia*) *jestestwa*.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 339.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, s. 388.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 265.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 308.

¹¹⁰ Ibidem, s. 371, 374, 377.

¹¹¹ Ibidem, s. 284.

¹¹² Ibidem, s. 33.

Niezmiernie interesujące są „fundamentalne” rozważania na temat kresu jestestwa. Heidegger stwierdza, że jestestwo zawiera w sobie potencjalności czy też „zaległości” (*Ausstand*) mające wpływ na to, czym może się ono stać i czym *de facto* się stanie. Swoistą potencjalnością jest też śmierć jestestwa jako kres jego bycia-w-świecie¹¹³. Wspomniane potencjalności są w pełni zindywidualizowanym uposażeniem każdego jestestwa; należą one wyłącznie do niego. Również śmierć jest czymś najbardziej własnym jestestwa: „Śmierć jest, jeśli »jest«, z istoty zawsze moja. Oznacza ona mianowicie pewną specyficzną możliwość bycia, w której chodzi wprost o bycie jestestwa zawsze własnego. W umieraniu okazuje się, że śmierć ontologicznie konstytuuje ustawiczną moją egzystencją. Umieranie to nie zdarzenie, lecz fenomen, który należy rozumieć egzystencjalnie”¹¹⁴. Heidegger dodaje, że umieranie to „*sposób bycia*, w jaki jestestwo jest ku swej śmierci”¹¹⁵. Wynika stąd, że w trakcie swego życia jestestwo zawsze jeszcze nie jest sobą w pełni, ale jednocześnie zawsze już jest ukierunkowane na swe ostateczne spełnienie w śmierci. Inaczej mówiąc, nieustannie egzystuje ono ku swemu kresowi, którym to kresem jest samo to jestestwo. Zdaniem Heideggera z faktu, że jestestwo ciągle bytuje ku kresowi, nie wynika, iż kończenie się jestestwa jest jego byciem-u-kresu. Niemniej jednak egzystujące jestestwo, z racji stałego bycia ku kresowi, jest stale gotowe na to, by dojść do swego kresu. W tym kontekście Heidegger przywołuje znaną sentencję z dzieła Johanna von Tepla *Der Ackermann aus Böhmen*, zgodnie z którą człowiek, gdy tylko zaczyna żyć, jest już wystarczająco stary, by umrzeć. W języku ontologii fundamentalnej sentencja ta wyrażona zostaje następująco: „Śmierć jest pewnym sposobem bycia, przejmowanym przez jestestwo, od kiedy ono jest”¹¹⁶. Umieranie jestestwa jest schodzeniem ze świata, czyli traceniem waloru bycia-w-świecie. Jest ono zatem przechodzeniem jestestwa „od bycia w sposób bycia-tu-oto (bądź życia) do niebycia-już-tu-oto. *Kres* bytu jako jestestwa jest *początkiem* tego bytu jako czegoś tylko obecnego”¹¹⁷. Z ontologicznego punktu widzenia jestestwo po śmierci nie charakteryzuje się już byciem-w-świecie, tylko niebyciem-już-w-świecie. Jest ono jeszcze obecne w świecie, ale wyłącznie jako rzecz cielesna, którą można w świecie napotkać, lecz nie można z nią być-w-tym-samym-świecie. Ktoś zmarły przestaje być „tu-oto”, ponieważ opuścił świat i, ściśle biorąc, przestał być-w-świecie. Wspólne bycie-w-świecie zakłada przecież, że wszystkie jestestwa należące do tej wspólnoty bytują w tym samym świecie. W przekonaniu Heideggera pozostałe przy życiu jestestwa mogą jeszcze jakoś „*być ze zmarłym [tylko] na łonie świata*”¹¹⁸.

¹¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 329.

¹¹⁴ Ibidem, s. 338.

¹¹⁵ Ibidem, s. 347.

¹¹⁶ Ibidem, s. 345.

¹¹⁷ Ibidem, s. 335.

¹¹⁸ Ibidem, s. 336.

Gdy ktoś umarł, czyli odszedł ze świata, to jakby oddzielił się od doczesności (*Zeitliche*) czy wręcz – od czasowości (*Zeitlichkeit*). W krótkiej rozprawce *Zeit und Sein* Heidegger zauważa, że w języku niemieckim mówi się w takich przypadkach, iż człowiek ten „pożegnał (pobłogosławił) doczesność” (*hat das Zeitliche gesegnet*)¹¹⁹. Rozstanie się ze światem jest pożegnaniem się ze wszystkim co czasowe, gdyż bycie-w-świecie, ba, bycie w ogóle, ściśle wiąże się z czasem. Czas nie jest rzeczą, lecz określa wszystkie rzeczy w świecie. Tak oto każda rzecz ma swój czas. Co więcej, bycie potrafi stać się rzeczywiste, tj. uobecnić się w świecie, wyłącznie dzięki czasowi. Niewątpliwie „bycie i czas wzajemnie się określają”¹²⁰, nie tracąc w tym ścisłym związku specyficznej odrębności. Mówiąc o czasie, docieramy do granicy niewypowiadalnego bądź niewyraźnego w języku polskim. Heidegger stwierdza bowiem: „Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit”¹²¹. Swobodna, aczkolwiek nieudolna interpretacja tej myśli mogłaby brzmieć: Czas *daje* bytowi możliwość ujawnienia swego istnienia, choć on sam *nie jest*, nie istnieje na sposób bycia bytu.

Powszednie bycie jestestwa upływa w czasie, co świadczy o tym, że powszedniość jest spokrewniona z czasowością. Heidegger twierdzi nawet, że „termin »powszedniość« nie znaczy u podstawy niczego innego jak »czasowość«”¹²². W powszedniości bycia-w-świecie można zatem widzieć czasowe bycie (przebywanie) jestestwa w obszarze życia między narodzinami a śmiercią tego jestestwa¹²³, czyli temporalną rozpiętość egzystencji między początkiem a końcem (kresem) trwania tej egzystencji. Przypisana indywiduum powszedniość trwa po wsze dni (*alle Tage*) określonego jestestwa, a owo trwanie jest ciągłością sukcesywnie dopełniającej się egzystencji. Jednostką trwania nie jest wszakże dzień, gdyż Heideggerowskie „wsze dni” nie są prostą sumą dni życia konkretnego jestestwa. W ogóle nie tyle chodzi tu o ilość czasu przypadającego jestestwu, ile raczej o jakość egzystencji rozwijającej się w czasie. Dla Heideggera powszedniość wyraża przede wszystkim „jak” egzystencji, sprawujące pieczę nad jestestwem przez cały czas jego trwania. Stwierdza on, że powszedniość jest owym „»jak«, zgodnie z którym jestestwo »żyje z dnia na dzień«”¹²⁴. Mowa tu o życiu z dnia na dzień we wspólnym świecie wszystkich jestestw, tj. o trwaniu określonego jestestwa „we wspólnocie życia publicznego”¹²⁵. Z perspektywy owego trwania wydaje się, że jestestwo nie podlega żadnym ograniczeniom czasowym. Właśnie

¹¹⁹ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007 [Gesamtausgabe, t. 14], s. 7.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem, s. 20.

¹²² M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 521.

¹²³ Ibidem, s. 328.

¹²⁴ Ibidem, s. 519.

¹²⁵ Ibidem.

powszedniość sprawia, że problem śmierci zostaje usunięty w cień życia publicznego. Za jej sprawą ontologiczny fakt finalnego spełnienia się czyjejs egzystencji przechodzi w przestrzeni publicznej niemal niepostrzeżenie, ponieważ śmierć pojedynczego jestestwa „nie powinna zakłócać ani niepokoić zatroskanej beztrojski opinii publicznej”¹²⁶.

Skoro codziennie „umiera się”, to wydaje się, że mnie, jako cząstki wspólnoty, problem śmierci w zasadzie nie dotyczy. Uświadomienie sobie mechanizmu działania powszedniości jest ujawnieniem jego siły napędowej, którą jest skrywające się przed jestestwami Się. Okazuje się, że owo Się jest odpowiedzialne za przesłanianie przed jestestwami ich najbardziej własnego bycia ku śmierci (*Sein zum Tode*)¹²⁷. Przesłonięcie nie unicestwia jednak tego, co przesłaniane; gdy czegoś nie widzimy lub nie chcemy widzieć, nie znaczy to, że tego czegoś nie ma. Musimy przyjąć do wiadomości, że przed śmiercią, a zwłaszcza przed własną śmiercią nie potrafimy uciec, gdyż umieranie jest poniekąd sposobem bycia życia: „Jako rzucone bycie-w-świecie, jestestwo zawsze już jest wydane swej śmierci. Będąc ku swej śmierci, umiera ono faktycznie, i to ciągle – dopóki nie utraci swego życia”¹²⁸. Daremnie podejmowane próby uciekania przed śmiercią biorą się z doświadczonej przez jestestwo trwogi, tyle że również przed trwogą nie znajdziemy żadnego schronienia. Powinniśmy wyzbyć się złudzeń, wszak bycie ku śmierci jest z istoty trwogą¹²⁹. Heidegger wyjaśnia, skąd ona się bierze: „Trwoga wyłania się z bycia-w-świecie jako rzuconego bycia ku śmierci, [...] wypływa z *przyszłości* zdecydowania”¹³⁰. Można by mniemać, iż Się odgrywa w życiu pożyteczną rolę, chroniąc jestestwo od trwogi przed śmiercią¹³¹, lecz jest to złudne dobrodziejstwo. Jestestwo powinno bowiem odważnie stawiać czoła życiu, a nie bojaźliwie chować się przed śmiercią¹³².

Bycie ku śmierci jest byciem ku najbardziej własnej możliwości bycia. Sama śmierć jest swoistą możliwością, której urzeczywistnianie staje się dla jestestwa priorytetem egzystencjalnym. Jestestwo powinno cechować stałe bycie ku tej możliwości, co oznacza, że ma ono niejako wybiegać w swą możliwość. Takie wybieganie (*Vorlaufen*) w żadnym razie nie jest wyzbywaniem się bycia „tu i teraz” i pogonią za mrzonkami, tylko jest otwieraniem się na własną prawdę bycia. W byciu ku śmierci, jak nigdzie indziej, chodzi wprost o bycie jestestwa¹³³. Wybiegając ku śmierci, jestestwo godzi się z tym, co je czeka, a więc

¹²⁶ Ibidem, s. 357.

¹²⁷ Ibidem, s. 356.

¹²⁸ Ibidem, s. 364.

¹²⁹ Ibidem, s. 373.

¹³⁰ Ibidem, s. 483.

¹³¹ Ibidem, s. 357.

¹³² Ibidem, s. 364.

¹³³ Ibidem, s. 368–369.

z ufnością przyjmuje swój los (*Schicksal*). Dzięki temu nie wikła się w żadne pobieżne i przypadkowe możliwości, które zakrywają właściwy cel życia. W wolności bycia ku śmierci cel ten staje się coraz bardziej wyrazisty i łączy się z uchwytnym horyzontem skończoności. Tak oto bezkres iluzorycznych możliwości bycia, ogniskujących w beztrosce, wygodnictwie i samozadowoleniu, przekształca się w kres właściwej możliwości bycia, przydający byciu walor prostoty w obliczu nieuniknionego¹³⁴. Bycie ku śmierci jako najbardziej własnej, bezwzględnej możliwości bycia otwiera jestestwo na perspektywę ostatecznego porzucenia siebie. Jestestwo powinno dobrowolnie poddać się tej możliwości, wiedząc, że bunt na nic się zda. W tym wypadku poddanie się nie oznacza klęski, lecz potwierdza wyzwalanie się bycia (życia) ukierunkowanego na śmierć. Towarzyszy mu głębsze zrozumienie sensu istnienia pośród wielu różnych możliwości spełniania się oraz chęć wybierania tych możliwości, które najlepiej odpowiadają danemu jestestwu. Wybiegając ku własnej śmierci, jestestwo bardziej staje się sobą, gdyż wybieganie „otwiera egzystencji jako ostateczną możliwość rezygnację z siebie i burzy w ten sposób każde zastygnięcie przy osiągniętej kiedyś egzystencji. Wybiegając, jestestwo chroni się przed pozostaniem w tyle za sobą samym i zrozumianą możliwością bycia i przed tym, aby nie stać się »zbyt starym do swych zwycięstw« (Nietzsche)»¹³⁵.

Wybieganie ku własnej śmierci skutkuje prowadzeniem egzystencji właściwej, polegającej na ciągłym otwieraniu się jestestwa na własne spełnienie w śmierci¹³⁶. Swoiste poczucie pełni zostaje już antycypowane w samym wybieganiu, jako że udostępnia ono wszystkie możliwości jestestwa poprzedzające śmierć jako ostateczną, nieprześcignioną możliwość. Wybiegające jestestwo może zatem egzystować całościowo, tzn. w swym egzystowaniu może doświadczać całej możności bycia¹³⁷. Wynika stąd, że konieczność zaistnienia śmierci ogranicza, ale też określa możliwy całokształt jestestwa. Z egzystencyjnego punktu widzenia śmierć ukazuje się w postaci kresu bycia-w-świecie jestestwa, natomiast z egzystencjalnego punktu widzenia śmierć jawi się jako możność całościowego bycia jestestwa. Heidegger następująco różnicuje obie perspektywy: „Śmierć jednak jest w sposób jestestwa tylko w egzystencyjnym *byciu ku śmierci*. Egzystencjalna struktura bycia okazuje się ontologicznym ukonstytuowaniem możności jestestwa bycia całością”¹³⁸. Chcąc zobaczyć oddziaływanie śmierci „w sobie”, należy jeszcze porównać obie perspektywy i sprawdzić, w jaki sposób kres konstytuuje bycie całością egzystującego jestestwa¹³⁹.

¹³⁴ Ibidem, s. 537.

¹³⁵ Ibidem, s. 370–371. Ściśle biorąc, Nietzsche napisał: „Niejeden staje się zbyt stary także dla swych prawd i zwycięstw” – KSA 4, 94 (*Also sprach Zarathustra I, Vom freien Tode*).

¹³⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 369.

¹³⁷ Ibidem, s. 371.

¹³⁸ Ibidem, s. 329.

¹³⁹ Ibidem, s. 340.

Dochodząc do „wsobnego” rozumienia śmierci, natrafiamy na trudny do przewyciężenia paradoks, albowiem okazuje się, że śmierć skrywa w sobie możliwość niemożliwości egzystencji. Przez fakt śmierci fenomen egzystencji staje się u swych źródeł do tego stopnia problematyczny, że jestestwo sprawia wrażenie pozbawionej znaczenia cząstki bytu światowego. Heidegger wskazuje na „zasadniczą nie-ważność jestestwa”, wszak w obrębie ontologii fundamentalnej „jestestwo jest rzuconą (tzn. nie-ważną) podstawą swej śmierci”¹⁴⁰. Dla jestestwa rzucenie w świat kończy się rzuceniem w śmierć, za którą rozpościera się pustka ontologiczna, nicość pozbawiająca byt dotychczasowego znaczenia. Nawiązując do znanej kategorii filozofii egzystencjalnej Jaspersa, Heidegger mówi o sytuacji granicznej¹⁴¹, w jakiej znajduje się jestestwo bytujące ku swej śmierci. Jestestwo skonfrontowane z własną śmiercią musi odczuwać trwogę w obliczu radykalnego końca wszystkiego, co jest przez nie jakoś znane i uznane. Na szczęście ta najbardziej zatrważająca sytuacja graniczna nie jest sytuacją bez wyjścia. W niej bowiem dochodzi do głosu zdecydowanie jestestwa, starające się przewyciężyć nieokreśloność własnego bytu jako bytu ograniczonego przez śmierć. Dzięki zdecydowaniu jestestwo odzyskuje (wiarę w) siebie i możliwość bycia całością. Wszystko wskazuje na to, że postawa zdecydowania jest *quasi*-religijną postawą jestestwa dążącego do pełnego samopoznania w pełni wszelkiego możliwego bytu. Zdecydowane jestestwo, prowadzące właściwą egzystencję i właściwie myślące o śmierci, odwołuje się bowiem do własnego sumienia albo przynajmniej przywołuje swe sumienie. Takie odniesienie do śmierci jest przejawem woli-posiadania-sumienia, która to wola bynajmniej nie zamierza doprowadzić do unieważnienia śmierci ze względu na życie lub do unieważnienia życia ze względu na śmierć. Heidegger wyraźnie stwierdza: „Wybiegające zdecydowanie nie jest wyjściem wynalezionym w celu »przewyciężenia« śmierci, lecz postępującym za zewem sumienia rozumieniem, które daje śmierci możliwość *zawładnięcia egzystencją* jestestwa i gruntownego rozproszenia wszelkiego powierzchownego samozakrycia. Określona jako bycie ku śmierci wola-posiadania-sumienia nie oznacza także jakiejś izolacji o charakterze ucieczki od świata, lecz w sposób pozbawiony iluzji prowadzi do zdecydowania »działania«”¹⁴².

Co ciekawe, zdecydowane jestestwo jedynie trwa w swym byciu ku śmierci, nie przekraczając w swym myśleniu o niej jej samej jako granicy tego bycia. Bycie ku śmierci nie chce zatem rozciągnąć się na hipotetyczne bycie po śmierci, czyli na ewentualnie możliwe bycie-w-innym-świecie, otwierającym swe podwoje przed jestestwem przekraczającym granice śmierci. Ontologia fundamentalna

¹⁴⁰ Ibidem, s. 430.

¹⁴¹ Zob. K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, s. 18.

¹⁴² M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 435.

nie ma ambicji, by stać się jakąś futurologią czy eschatologią fundamentalną: „Gdy określamy śmierć jako »kres« jestestwa, tzn. kres bycia-w-świecie, to nie pada tu żadne ontyczne rozstrzygnięcie co do tego, czy »po śmierci« możliwa jest jeszcze jakaś inna, wyższa lub niższa forma życia, czy jestestwo »żyje nadal«, czy też, zdolne »przetwać«, jest nieśmiertelne”¹⁴³. Heidegger powstrzymuje się od spekulacji na temat zaświatów skonfrontowanych z doczesnością. Zauważa jedynie, że w filozofii i teologii chrześcijańskiej życie zawsze łączy się ze śmiercią. Można by dodać, że w chrześcijaństwie śmierć nieodłącznie należy do życia, konsekwentnie pozostając jego istotną częścią.

Pod koniec rozprawy o byciu i czasie Heidegger uświadomił sobie, że rozważając się na temat życia i śmierci, dotąd nie miał przed oczyma faktycznej całości bycia. Całość ta ujawnia się bowiem dopiero po uwzględnieniu obu kresów bycia, jakimi są narodziny (początek) i śmierć (koniec). Tylko egzystencja rozwijająca się pomiędzy narodzinami a śmiercią jest całościowo pojętym bytem jestestwa. Dotychczasowe badania egzystencji pozostawały zatem jednostronne: „Uwadze umykało nie tylko bycie ku początkowi, ale przede wszystkim *rozpostarcie* jestestwa *między* narodzinami a śmiercią. Właśnie tę życiową »więź«, w której przecież jestestwo ciągle się jakoś utrzymuje, analiza bycia całością pominęła”¹⁴⁴. Powyższa konkluzja nie ułatwia jednak dalszych badań, ponieważ właściwe scharakteryzowanie życiowej więzi między narodzinami a śmiercią wciąż jest bardzo trudnym zadaniem, mimo iż problematyka czasowości została już przez Heideggera dokładnie przeanalizowana. Na pozór wystarczyłoby tylko opisać ciąg przeżyć w czasie, lecz przy bliższym oglądzie dostrzegamy coś osobliwego, mianowicie dla jestestwa rzeczywiste są tylko przeżycia aktualne, dokonujące się w danej chwili, zaś przeżycia wcześniejsze i późniejsze, w szczególności oba kresy egzystencji, wydają się nierzeczywiste. Z natury rzeczy jestestwo obejmuje całą swoją dziejowość w ten sposób, że aktualne „teraz” przebiega cały ciąg „teraz” między oboma kresami. Dzięki temu nieustannemu przebieganiu jaźń (*Selbst*) utrzymuje się w tożsamości, stąd mówi się, że jestestwo jest czasowe. Tyle że egzystencja jestestwa nie sprowadza się do sumy przeżyć kolejno pojawiających się i znikających; jestestwo nie wypełnia też jakichś własnych ram czasowych: „Jestestwo nie wypełnia dopiero przez fazy swych momentalnych rzeczywistości pewnego jakoś tam obecnego toru i szlaku »życia«, lecz rozpościera *siebie samo* w ten sposób, że jego własne bycie jest już z góry ukonstytuowane jako rozpostarcie. »Pomiędzy« odniesione do narodzin i śmierci tkwi już w *byciu* jestestwa. W żadnym natomiast razie jestestwo nie »jest« rzeczywiste w jakimś punkcie czasowym, a poza tym »otoczne« jeszcze przez nierzeczywistość swych narodzin i śmierci”¹⁴⁵.

¹⁴³ Ibidem, s. 348.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 523.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 525.

Specyficzną własnością jestestwa jest więc jego rozpostarcie, czyniące zeń byt raz po raz przeżywający wszystkie swe chwilowe i przejściowe stany. Praktycznie rzecz biorąc, narodziny i śmierć są podobnie aktualne i rzeczywiste jak pozostałe przeżycia, powstające pomiędzy tymi kresami. Na podstawie tak pojętego rozpostarcia Heidegger pozwala sobie na postawienie dość kontrowersyjnie brzmiącej tezy: „Faktyczne jestestwo egzystuje ku narodzinom (*gebürtig*) i tak też umiera już w sensie bycia ku śmierci”¹⁴⁶. Pomimo relatywizacji różnic czasowych zachodzących między kolejnymi przeżyciami, rzeczywista egzystencja zawsze przebiega pomiędzy dwoma kresami, którymi są narodziny i śmierć. W tym to obszarze jestestwo niezmiennie bytuje ku swej śmierci, kierując się troską o swe bycie. Właściwie tylko analityka egzystencjalna, stosowana w obrębie ontologii fundamentalnej, zwraca uwagę na niuanse czasowości towarzyszące faktycznemu egzystowaniu jestestwa. Z jej powodu Heidegger stwierdza: „Ontologiczne objaśnienie »życiowej więzi«, to znaczy specyficznego rozpostarcia, ruchliwości i trwałości jestestwa, trzeba zatem osadzać w horyzoncie czasowego ukonstytuowania tego bytu”¹⁴⁷. Czynnikiem czasowości pozwala ontologicznie uchwycić „ruchliwość *rozpostartego rozpościerania się*”¹⁴⁸, tj. działanie się jestestwa, które w stematyzowanej postaci staje się problemem dziejowości. Po przeprowadzeniu analizy tego problemu Heidegger dochodzi do wniosku, że jestestwo nie dlatego jest czasowe, że spełnia się w dziejach, lecz jest takie dlatego, że już u podstawy swego bycia jest czasowe i w związku z tym potrafi egzystować na sposób dziejowy.

Sam tytuł „fundamentalnego” dzieła ma potwierdzać fakt, że w przypadku ontologicznej analizy jestestwa niezmiernie ważny jest czynnik czasu. Już Kant w swej estetyce transcendentalnej wykazał, że czas jest czystą formą zmysłowej naoczności (*reine Form der sinnlichen Anschauung*)¹⁴⁹. Skoro więc czas, będący – jak pisze Heidegger – uniwersalną czystą naocznością (*universale reine Anschauung*)¹⁵⁰, jakoś należy do jestestwa, to też od niego współzależy. Twórca ontologii fundamentalnej przyznaje: „Pierwszym i jedynym, który przebył pewien odcinek tej drogi badawczej w stronę wymiaru temporalności lub też skierował się tam pod presją samych fenomenów, był Kant”¹⁵¹. Oczywiście w opinii Heideggera Kant zaledwie zainicjował te badania temporalnego sposobu bycia bytu, które potem w szerokim zakresie zostały przeprowadzone w jego własnej filozofii. Tylko właściwie postawione pytania o istotę bycia i o istotę

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 525–526.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 526.

¹⁴⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 1956, s. 75 (B 47).

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1991 [Gesamtausgabe, t. 3], s. 44 i n.

¹⁵¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 33.

czasu prowadzą do właściwej odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka jako jestestwa nieustannie przekraczającego własne granice (ograniczenia) w drodze ku pełnej wolności¹⁵². Kant, podobnie jak inni filozofowie, nie zdołał się wyzwolić spod silnej presji Arystotelesowskiego rozumienia kwestii czasowości. Dopiero Heidegger, w swym przekonaniu, wykazał, że „w na co dzień zatroskanym życiu »z dnia na dzień« jestestwo nigdy nie rozumie się jako biegnące wzdłuż nieprzerwanie trwającego ciągu czystych »teraz«”¹⁵³. Jestestwo, zapominając o swym zdecydowaniu, podczas codziennej krzątania traci się w przedmiotach swojej troski i tak oto traci swój czas, czego przejawem są nieporadne usprawiedliwienia: *Nie mam czasu*. Jedynie uprzytomnienie sobie własnego zdecydowania pozwala odzyskać ów czas i znowu go mieć. Jak widać, jestestwo żyje pod silną presją czasu, którego ma coraz mniej. Skończoność czasowości określa właściwe bycie ku śmierci, ponieważ jest skrytą podstawą dziejowości jestestwa¹⁵⁴. Po przeprowadzeniu dogłębnych analiz Heidegger utwierdza się w swym od dawna żywionym przekonaniu: „Egzystencjalno-ontologiczne ukonstytuowanie całokształtu jestestwa opiera się na czasowości”¹⁵⁵. Dzieło *Bycie i czas* kończy się dalszymi, postawionymi i – niestety – pozostawionymi już bez odpowiedzi, pytaniami o czas i jego związek z byciem. Możemy przyjąć, że wybitnemu zwolennikowi ontologicznego „fundamentalizmu” stale chodziło o jedno: o rozjaśnianie sfery temporalnych uwarunkowań rozwoju egzystencji jako dziejowego bycia tego bytu, którym jest jestestwo, a więc *stricte* ludzkiego życia.

¹⁵² Zob. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1982 [Gesamtausgabe, t. 31], s. 126.

¹⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 572.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 540.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 610.