

# Roman Rożdżeński

---

## Heideggerowskie ujęcie skończoności oraz jego implikacje

---

Studia Philosophiae Christianae 26/1, 79-96

---

1990

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ROMAN ROZDŻEŃSKI

## HEIDEGGEROWSKIE UJĘCIE SKOŃCZONOŚCI ORAZ JEGO IMPLIKACJE

1. Wstęp 2. Człowiek i jego rozumienie bycia 3. Egzystencja jako rozumienie bycia-w-świecie 4. Podstawa egzystencji: skończoność 5. Jak człowiek odkrywa skończoność własnego bytowania 6. Dlaczego odkrycie własnego bycia-wydanym-byciu jest dla człowieka w ogóle możliwe? 7. Perspektywy, jakie otwiera mroczność faktu własnego bytowania 8. Zakończenie. Mroczny horyzont bytowania a metafizyka.

### 1. WSTĘP

Punktem wyjścia rozważań niniejszego artykułu jest ten podstawowy fakt ontologiczny, który Heidegger określał jako „skończoność (*Endlichkeit*) ludzkiej egzystencji. Wyrażenie to pojawiło się (przede wszystkim) w jego książce pt. *Kant und das Problem der Metaphysik*<sup>1</sup>, w ścisłym związku z podjętym tam usiłowaniem ontologicznego ugruntowania metafizyki. Ugruntowanie to miało być swoistym powtórzeniem (*Wiederholung*) podstawowego zamiaru Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*. Nawiązując więc do Kanta wskazywał tam Heidegger, że ontologiczne ugruntowanie metafizyki posiada swoją podstawę w pytaniu o istotę skończoności w człowieku<sup>2</sup>. W toku zaś następujących potem analiz zmierzał on stopniowo do wykazania, iż najbardziej wewnętrzna istota skończoności w człowieku polega na, właściwym tylko dla niego, byciu-na-sposób-rozumienia bycia.

Dlaczego jednak owo bycie-na-sposób-rozumienia bycia uznał Heidegger za napiętnowanie najgłębszą skończonością? W jakim sposobie ten fakt skończoności własnej egzystencji ujawnia się człowiekowi? Jakie on otwiera perspektywy dla myślenia człowieka? Pytania te wyznaczają zasadniczy kierunek zawartych tutaj analiz.

Podjmując poszukiwanie odpowiedzi na powyższe pytania

<sup>1</sup> Pierwsze wydanie: Bonn 1929.

<sup>2</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, IV erweiterte Aufl., Frankfurt am Main 1973, 211 i nn.

należy najpierw bliżej rozważyć, na czym — zdaniem Heideggera — polega właściwe człowiekowi rozumienie bycia, oraz, w czym zasadza się piętnująca je skończoność.

## 2. CZŁOWIEK I JEGO ROZUMIENIE BYCIA

Okoliczność, iż bycie bytów jest dostępne człowiekowi, wyróżnia go — podkreślał Heidegger — ze wszystkich bytów. Dostępność ta nie jest uwarunkowana jakimś szczególnym ontycznym uposażeniem ludzkiej natury, lecz wiąże się — z właściwym tylko człowiekowi — ukonstytuowaniem co do bycia. Oznacza to, iż bytuje on na sposób bycia-otwartym-na bycie: tak na swoje własne bycie, jak i na bycie innych, napotykanych oto przez siebie, bytów. Ten właściwy tylko dla niego sposób bycia, który stał się jego udziałem przed wszelką refleksją i swobodną decyzją, określa Heidegger słowem „egzystencja” (*Existenz*)<sup>3</sup>.

Egzystencja wyróżnia byt ludzki ze wszystkich bytów w sposób najbardziej radykalny. Ujmując przeto byt ludzki wyłącznie od strony faktu ukształtowania jego bycia na sposób egzystencji, określa go Heidegger terminologicznie jako *Dasein*<sup>4</sup>. *Dasein* to zatem byt ludzki, którym jest każdy z nas<sup>5</sup>, lecz ujęty wyłącznie w perspektywie ontologicznej, tj. w perspektywie właściwej mu egzystencji. Mając to na uwadze, będziemy w toku dalszych rozważań używać zamiennie wyrażen „człowiek” („byt ludzki”) oraz *Dasein*, pamiętając że idzie w nich o każdego z nas, lecz ujętego wyłącznie od strony ukonstytuowania co do bycia.

Będąc w taki lub inny sposób, zawsze przeto już jakoś spontanicznie odnosimy się do bycia, rozumiemy go. Jednakże zazwyczaj brak nam wówczas zupełnie odpowiedniego pojęcia. Dlatego też to nasze spontaniczne (przedpojęciowe) rozumienie bycia jest zwykle całkowicie nieokreślone<sup>6</sup>. Nic w tym jednak dziwnego. Wszak nie dokonuje się ono jako uważne (refleksyjne) ujmowanie sposobu w jaki jesteśmy — lub w jaki „są” napotykanego oto przez nas byty — lecz posiada charakter spontanicznego projektu określonych możliwości bycia. Tak więc wszelkie nasze spontaniczne rozumienie bycia realizuje w so-

<sup>3</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, XV Aufl., Tübingen 1979, 12; zob. też cały § 4.

<sup>4</sup> Por. *tamże*, §§ 4 i 9, zwłaszcza ss. 11, 12, 41 i 42.

<sup>5</sup> Por. *tamże*, 41.

<sup>6</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., 220.

bie strukturę ontologiczną, którą Heidegger określał jako „projekt” (*Entwurf*) *możliwości bycia*<sup>7</sup>.

Rozumienie to jest zawsze nastrojowe<sup>8</sup>. To zaś oznacza, iż jest ono zawsze „nastrojone” (*gestimmtes*) jakimś nastrojem, w który oto popadł byt ludzki. Należy tutaj od razu podkreślić, że wszelkie takie nastroje (*Stimmungen*) pojmował Heidegger ontologicznie, nie zaś psychologicznie. Pojmował je mianowicie jako pewne sposoby bycia człowieka, nie zaś jako jak gdyby swoiste zabarwienia uczuciowe przeżywającej coś świadomości. Są one bowiem — jego zdaniem — tego rodzaju sposobami bycia człowieka, które najpierwotniej udostępniają mu bycie: tak jego własne bycie, jak i bycie napotykaných przezeń bytów.

Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej. Człowiekowi w jego bytowaniu — powiada Heidegger — chodzi (przede wszystkim) o to jego własne bytowanie<sup>9</sup>. Dlatego, gdy np. w codzienności swego bytowania zostanie on ogarnięty nastrojem strachu, odkrywa wówczas spontanicznie bycie napotykanego oto właśnie bytu jako jego bycie-zagrażającym jego własnym możliwościom bycia, o które mu chodzi. Spontanicznie też wtedy zachowuje się on — tzn. „jest” — w taki sposób względem owego bytu będącego-groźnym, aby chronić własne możliwości bycia. Otóż zachowując się spontanicznie w ów określony sposób, czyli podejmując określone możliwości swego bycia, człowiek ujawnia tym samym wyraziście, że te możliwości bycia rozumie jako swoje<sup>10</sup>.

Innymi słowy: właściwe dla człowieka rozumienie bycia dokonuje się w spontanicznym spełnianiu przezeń określonych możliwości jego własnego bycia. Co więcej, podejmując je spontanicznie, bytuje on właśnie na sposób tych, kolejno przez siebie spełnianych, możliwości swego bycia<sup>11</sup>. Są one jego możliwościami, ponieważ ilekroć podejmuje jedno, chyba zarazem nieuchronnie inne, tj. pomija je. To zaś oznacza, że człowiek nie musi podejmować akurat tych właśnie możliwości swego bycia, które oto faktycznie podejmuje. Nie musi, lecz przecież może.

Wszystko to razem wyraźnie ukazuje, iż — zdaniem Heideggera — codzienna egzystencja bytu ludzkiego, dziejąca się

<sup>7</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., 145.

<sup>8</sup> Por. *tamże*, 142.

<sup>9</sup> Por. *tamże*, 12.

<sup>10</sup> Por. *tamże*, §§ 31—33.

<sup>11</sup> Por. *tamże*, 145.

w kolejnym podejmowaniu przezeń coraz to nowych możliwości bycia, pozostaje w najściślejszym związku z rozumieniem bycia. Heidegger podkreślał to stwierdzając, że egzystencja — jako właściwy tylko dla człowieka sposób bycia — możliwa jest wyłącznie na gruncie rozumienia bycia<sup>12</sup>. Egzystencja to bowiem bycie dziejące się na sposób rozumienia bycia.

Rozważania dotychczasowe ukazały nam bliżej, na czym polega — zdaniem Heideggera — rozumienie przez człowieka jego własnego bytowania, o które mu chodzi. Należy przeto jeszcze wskazać, w jaki to sposób — zgodnie z jego przemyśleniami — rozumie człowiek nastrojowo bycie bytów, które ustawicznie napotyka w swoim codziennym otoczeniu. Otóż człowiek, będąc w jakimkolwiek z nastrojów codziennego z troskania o swoje możliwości bycia, spontanicznie rozumie (tj. odkrywa) bycie napotykanego wówczas bytu jako jego bycie-oparciem dla podejmowania przezeń określonych możliwości bycia. Można by też to samo powiedzieć nieco inaczej. Mianowicie w ten sposób, że człowiek wówczas spontanicznie rozumie (tj. odkrywa) bycie napotykanego oto przez siebie bytu jako jego bycie-poręcznym-mu-do-bycia na sposób określonych możliwości. Właśnie też słowem „poręczność” (*Zuhandenheit*) określał Heidegger sposób bycia bytów, napotykanych najpierwotniej przez człowieka w jego codziennym otoczeniu<sup>13</sup>. Wszelki zaś byt o takim sposobie bycia ujmował on terminologicznie jako „narzędzie” (*Zeug*)<sup>14</sup>. Oczywiście, termin „narzędzie” posiada tutaj sens ontologiczny, nie zaś ontyczny. Nie oznacza on bowiem czegoś, co służy człowiekowi do sprawiania określonych skutków ontycznych, lecz wskazuje na byt, ze względu na który człowiek „jest” na sposób określonych — takich a nie innych — możliwości swego bycia<sup>15</sup>. Innymi słowy: w oparciu o ten byt, obchodząc się z nim, człowiek spontanicznie „jest” tak a tak.

### 3. EGZYSTENCJA JAKO ROZUMIENIE BYCIA-W-ŚWIECIE

Wiemy już, że człowiekowi (*Dasein*) w jego bytowaniu chodzi o to jego własne bytowanie<sup>16</sup>, tj. o wszelkie jego własne

<sup>12</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., 221.

<sup>13</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., 69.

<sup>14</sup> Por. tamże, 68.

<sup>15</sup> Por. tamże, 68—71.

<sup>16</sup> Por. tamże, 12.

możliwości bycia, aby je podejmować. Jednakże każdy poszczególny byt, który on napotyka w swoim codziennym otoczeniu, zostaje przezeń za każdym razem nastrojowo odkryty jako to, ze względu na co podejmuje on spontanicznie określone — tylko takie a nie inne — możliwości swego bycia. Tym samym byt ten jak gdyby „odmawia” mu oparcia dla spontanicznego podejmowania innych (odmiennych) możliwości jego bycia. Nigdy więc człowiek (*Dasein*) nie może być na sposób całkowicie dowolnych — a tym bardziej wszelkich — możliwości swego bycia względem napotykanego oto przez siebie nastrojowo, bytu.

W ten sposób każdy napotykaną przezeń byt, dając mu oparcie dla spontanicznego spełnienia niektórych tylko możliwości jego bycia, odsyła go zarazem jakby do innych bytów, w oparciu o które mógłby on stopniowo podejmować coraz to inne możliwości swego bycia. Wszak człowiekowi (*Dasein*) w jego bytowaniu chodzi zawsze o całość jego własnych możliwości bytowania, nie zaś tylko o niektóre z nich.

Nasuwa się obecnie pytanie: cóż wynika z owego faktu, że człowiek, będąc zawsze zatroskany o całość swoich możliwości bycia, spełnia za każdym razem, tj. w oparciu o aktualnie napotkany przez siebie byt, niektóre tylko ze swoich własnych możliwości bycia? Czyż z tego nie wynika, że każdy taki napotykaną przezeń byt odsyła go jakby do wszelkich innych bytów? Wszak tylko w oparciu o całość bytów mógłby on stopniowo podejmować (spełniać) wszystkie swoje możliwości bycia, o które mu przecież chodzi.

Byty ujawniają się przeto zatroskanemu o swoje możliwości bycia człowiekowi (*Dasein*) jako zawsze już jakby zawarte w pewnej „sieci odesłań”. Tę sieć czy też strukturę ontologicznych odesłań (tj. odesłań ze względu na całość możliwości bycia człowieka), określał Heidegger słowem *Bewandtnis*. Natomiast całość tej sieci (struktury) odesłań wyrażał słowem *Bewandtnisganzheit*<sup>17</sup>. Zarazem zaś ta całość sieci (struktury) ontologicznych odesłań, która jest współodkrywana przez człowieka w każdym zatroskanym odkrywaniu bycia napotykanego oto bytu, jest również przezeń określana jako „świat” (*Welt*). Wszelkie bowiem możliwości bycia, które człowiek spełnia w oparciu o napotykaną i odkrywany nastrojowo byt, są zawsze przezeń spełniane na gruncie owej całości odesłań, którą jest „świat”. Z tego to właśnie powodu owe możliwości

<sup>17</sup> Por. *tamże*, §§ 17 i 18.

bycia określa Heidegger jako właściwe człowiekowi (*Dasein*) możliwości bycia-w-świecie. Odpowiednio też każdy poszczególne byt, który człowiek napotyka i nastrojowo odkrywa jako już zawarty w owej ontologicznej całości odesłań, to dla Heideggera „byt wewnątrzświatowy” (*das innerweltlich Seiende*).

Możemy to obecnie krótko podsumować. Otóż sposób bycia napotykanego bytów zostaje ujawniony człowiekowi dzięki nastrojom codziennego zatroskania, w które on popada. Uprzymiarnia on sobie wówczas zarazem własny sposób bycia (tj. egzystencję) jako dokonującą się poprzez spontaniczne podejmowanie określonych możliwości bycia-w-świecie w oparciu o ten napotykanego byt wewnątrzświatowy. Potwierdza się w ten sposób, że właściwe człowiekowi (*Dasein*) rozumienie bycia — tak własnego, jak i napotykanego przezeń bytów — jest zawsze uwarunkowane określonym nastrojem. Innymi słowy: dokonuje się ono zawsze na gruncie bycia-już-przezeń w określonym nastroju. Będąc bowiem w owym nastroju, człowiek spontanicznie podejmuje określone możliwości swego bycia ze względu na napotykanego właśnie byt wewnątrzświatowy. Ujawnia przez to, że owe możliwości bycia rozumie jako swoje własne. Wraz z tym ujawnia on również, że rozumie bycie napotykanego oto przez siebie bytu jako jego bycie-oparciem (bycie-mu-porecznym) do owego spontanicznego podejmowania określonych możliwości bycia-w-świecie, o które mu chodzi.

#### 4. PODSTAWA EGZYSTENCJI: SKOŃCZONOŚĆ

Dzięki czemu rozumienie bycia jest dla człowieka (*Dasein*) w ogóle możliwe? Otóż, na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, iż wyczerpującą odpowiedź na powyższe pytanie dostarczają nam analizy właśnie (dopiero co) przeprowadzone. Wszak zostało tam powiedziane, iż byt ludzki rozumie bycie, tj. spontanicznie podejmuje (projektuje) jego określone możliwości, ze względu na odkrywane przez siebie nastrojowo byty. To zaś oznacza, że rozumie on bycie — tak swoje własne, jak i napotykanego oto przez siebie bytów — dzięki nastrojom, w które popada. Wydaje się przeto, iż odpowiedź na nasze pytanie powinna brzmieć: rozumienie bycia jest dla człowieka (*Dasein*) możliwe tylko dzięki nastrojom, w które popada.

Chociaż kierunek tej odpowiedzi wydaje się być trafny, to przecież wymaga ona jeszcze dalszego pogłębienia. Takie zaś

wymagane pogłębienie uzyskamy wskazując, że każdorazowe znajdowanie się (tj. bycie) bytu ludzkiego w którymś z nastrojów nie jest nigdy jego własnym dziełem. Odkąd bowiem on jest, egzystuje zawsze jako będący-skazanym na bycie-popadającym w rozmaite (zmienne) nastroje. Ten fakt, kształtujący od podstaw jego własne bytowanie, znajduje się całkowicie poza jego swobodną decyzją.

Będąc już zawsze skazanym na bycie-podlegającym nastrojom, człowiek (*Dasein*) jest tym samym skazany na bycie-nastrojowo-odkrywającym sposób bycia napotykanym przez siebie bytów. Również i to nie jest przedmiotem jego wolnej decyzji. To wszystko zaś ostatecznie oznacza, że bytuje on zawsze jako będący-już-skazanym na bycie-spontanicznie-podejmującym określone możliwości swego bycia w oparciu o napotkane i odkryte przez siebie nastrojowo byty. Innymi słowy: bytuje on zawsze jako będący-już-skazanym na rozumienie bycia.

Tak oto dochodzimy do stwierdzenia, iż rozumienie bycia przez byt ludzki (*Dasein*) nie jest sprawą jego wolnej decyzji. Jest on bowiem — jak powiada Heidegger — bytem rzuconym w bycie-projektującym (tj. spontanicznie podejmującym) określone możliwości<sup>18</sup>. Sprawą (swoiście zresztą pojętej) wolności bytu ludzkiego jest tylko to, że on, podejmując za każdym razem określone możliwości swego bycia, pomija zarazem inne, choć one mu się wówczas również nasuwają. W ten sposób dokonuje on ciągle jakby swoistego spontanicznego „wyboru” własnych możliwości bycia. I tylko te, faktycznie przez siebie spełnione możliwości bycia, ujawnia on wówczas jako „swoje własne”. Nie wynika z tego, oczywiście, że byt ludzki może — według swojej woli — nie podejmować niekiedy jakichkolwiek w ogóle możliwości swego bycia. Wszak jego egzystencja dzieje się w ciągłym (bezustannym) podejmowaniu jakichś określonych możliwości bycia. Zupełne więc nie-podejmowanie (jakichkolwiek choćby) możliwości bycia oznaczałoby dla niego dosłowny koniec: koniec jego egzystencji oraz koniec jego samego jako bytu egzystującego. Jak długo przeto człowiek (*Dasein*) „jest”, czyli jak długo egzystuje, tak długo rozumie on bycie, spontanicznie podejmując (projektując) jego określone możliwości. Albowiem jego egzystencja —

---

<sup>18</sup> Por. tamże, 144.



jak powiada Heidegger — jest możliwa tylko na gruncie rozumienia bycia<sup>19</sup>.

Otóż, skoro egzystencja człowieka możliwa jest tylko na gruncie rozumienia bycia, dlatego potrzebuje on rozumienia bycia (tj. spontanicznego podejmowania jego określonych możliwości), aby — dzięki temu — w ogóle być<sup>20</sup>. Heidegger tak pisał np. o tej potrzebie rozumienia bycia: „W transcendencji (tj. w spontanicznym projektowaniu możliwości bycia i wykraczaniu w ten sposób poza byty — wyjaśnienie moje) *Dasein* daje znać o swej potrzebie rozumienia bycia. (...) Owa potrzeba nie jest niczym innym jak tylko najbardziej wewnętrzną, warunkującą *Dasein* skończonością”<sup>21</sup>

Potrzeba rozumienia bycia jest — jak wyżej widać — podstawową potrzebą człowieka (*Dasein*), której on został wydany i wobec której jest on całkowicie bezsilny. Lecz właśnie w fakcie tej absolutnej niemocy człowieka (*Dasein*) wobec bycia-już-wydanym potrzebie rozumienia bycia ujawnia się przejrzystość, że podstawowym ukonstytuowaniem bytu ludzkiego co do bycia jest skończoność<sup>22</sup>. Skończoność własnej egzystencji ujawnia się przeto człowiekowi pod postacią faktyczności wydania (*Faktizität der Überantwortung*) byciu na sposób rozumienia bycia. Tę faktyczność wydania określał też Heidegger wyrażeniem „rzuceność w bycie” (*Geworfenheit*)<sup>23</sup>. Wszystko to razem wskazuje, iż właściwe człowiekowi (*Dasein*) rozumienie bycia jest dlań w ogóle możliwe dzięki „skończoności”, tj. dzięki temu, że został on wydany byciu-na-sposób rozumienia bycia.

##### 5. JAK CZŁOWIEK ODKRYWA SKOŃCZONOŚĆ WŁASNEGO BYTOWANIA

W jakiz to sposób człowiek (*Dasein*) odkrywa ten podstawowy fakt (ontologicznej) skończoności, który od podstaw określa charakter jego własnego bytowania? Otóż w Heideggerowych analizach, zawartych w *Sein und Zeit*, zdaje się rysować co do tego następująca odpowiedź. Człowiekowi mianowicie faktycz-

<sup>19</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., 221.

<sup>20</sup> Por. A. Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag 1970, 87 i n.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., 229.

<sup>22</sup> Por. tamże, 222.

<sup>23</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., 135.

ność jego własnego bytowania, tj. fakt, że on już „jest”, nie ujawnia się nigdy w sposób całkowicie izolowany, czyli jako czyste „że on-już-jest”. Albowiem owa jawność własnego „bycia-już”, spleciona jest dlań zawsze z równoczesną mrocznością faktu tegoż bycia pod względem jego „skąd” (*Woher*) i „dokąd” (*Wohin*). Czyste „że-on-już-jest” pokazuje się, natomiast „skąd” i „dokąd” tegoż własnego bytowania pozostaje pogrążone w mroku<sup>24</sup>.

Ten szczególny fenomenologiczny stan rzeczy nie ulega zmianie nawet wówczas, gdy — jak zaznacza Heidegger — byt ludzki posiada co do swego „dokąd” przeświadczenie płynące z wiary, lub gdy sądzi, że zna „skąd” swojego bytowania dzięki racjonalnemu wyjaśnieniu (przyczynowemu)<sup>25</sup>.

Powstaje obecnie pytanie: czyż to nie skutek mroczności faktu własnego bycia, pod względem owego „skąd” i „dokąd”, człowiek spontanicznie uznaje to swoje własne bycie za coś, czemu został wydany? Rozważmy to więc bliżej. Cóż to właściwie oznacza — zapytajmy — że człowiek spontanicznie uprzytamnia sobie (odkrywa) swoje własne bycie jako to, czemu oto został już zawsze wydany, odkąd tylko jest? Czyż nie oznacza to, iż to jego własne bycie zostaje wówczas przezeń uprzytomnione jako nie będące w żaden sposób jego własnym dziełem? Wszak, gdyby to jego własne bycie zostało niegdyś przez niego samego wybrane i sobie udzielone, nie mogłoby ono pozostać dla niego mroczne pod względem swego „skąd” i „dokąd”. Jako bowiem świadomy i wolny sprawca własnego bytowania wiedziałby on doskonale, „skąd” (ostatecznie) się wzięło to jego własne bytowanie oraz „dokąd” (tj. po co) zostało mu on udzielone.

Tak więc ów podstawowy fakt ontologiczny, fakt bycia-bezsilnym wobec własnego bycia-wydanym-byciu, którym już jest, wydaje się być pierwotnie uprzytamniany przez człowieka dzięki mrocznej zagadkowości własnego bytowania pod względem jego „skąd” i „dokąd”. W mroczności tej to jedno przede wszystkim jest dla niego jawne: że-on-już-jest, choć nie dzięki sobie.

Wydaje się przeto, iż odkrywanie własnego bytowania jako skończonego, oraz odkrywanie tegoż własnego bytowania jako wydarzonego nie-dzięki-sobie, to jedno i to samo. Wszak bytowanie-dzięki-sobie (i dla-siebie) w żaden sposób nie mogłoby być określane jako to, czemu ów byt — będący dzięki sobie

<sup>24</sup> Por. *tamże*, 134.

<sup>25</sup> Por. *tamże*, 136.

i dla siebie — został wydany. Czy zatem skończonemu charakterowi ludzkiego bytowania nie przeciwstawia się — jako jego absolutne przeciwieństwo — bytowanie dzięki sobie i dla siebie? Czy więc tego rodzaju bytowania nie należałoby konsekwentnie określać jako bytowanie o charakterze nieskończonym? Czy samo już Heideggerowskie ujęcie ludzkiej egzystencji jako skończoności nie przywołuje myślowo swego przeciwieństwa, tzn. do wiekuistej pełni bycia”<sup>26</sup>.

Pytania te nie wydają się być sprawą retoryki. Podobne pytania postawiła niegdyś Edith Stein w swoim komentarzu do książki Heideggera pt. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Wskazywała tam, że wszelkie mówienie o skończoności co do bycia nieuchronnie implikuje — jako swoje przeciwieństwo — bycie w sposób nieskończony. Pisała np. wprost: „Skończoność pozwala się ująć tylko w przeciwstawieniu do nieskończoności, tzn. do wiekuistej pełni bycia”<sup>26</sup>.

Jest rzeczą oczywistą, że zarysowane tutaj analizy nie dowodzą nieuchronnej realności Bytu będącego w sposób nieskończony. Zdają się one natomiast wskazywać, że wraz z uprzytomnieniem sobie przez człowieka mroczności faktu jego własnego bytowania pod względem ostatecznego „skąd?” i „dokąd?”, otwiera się jakoś niezbywalnie dla jego myślenia problem nieskończoności co do bycia.

Ostatnia strona książki pt. *Kant und das Problem der Metaphysik* wyraźnie ukazuje, iż Heidegger dostrzegwał powyższą implikację ujęcia (istoty) ludzkiej egzystencji jako skończoności. Czytamy tam bowiem: „Lecz czy można rozwijać skończoność w *Dasein* również tylko jako problem bez założonej nieskończoności? Jakiego to rodzaju jest w *Dasein* w ogóle takie „założenie” (*Voraus-setzen*)? Co oznacza tak „założona” (*gesetzt*) nieskończoność?”<sup>27</sup>. Pytania te pozostawił tam Heidegger bez odpowiedzi.

Czy jednak nie zawiera się pewna przesada w przekonaniu, że wszelkie mówienie o ludzkiej skończoności (co do bycia) nieuchronnie implikuje jej przeciwieństwo: bycie nieskończone? Czy nie byłoby bowiem możliwe takie ujęcie skończoności ludzkiej egzystencji, aby to ujęcie nie pozostawało w jakimkolwiek odniesieniu do nieskończoności? Otóż na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, iż tego rodzaju ujęcie skończoności

<sup>26</sup> Edith Stein, *Martin Heideggers Existenzialphilosophie*, w: *Edith Steins Werke*, Bd. VI, Welt und Person, Louvain-Freiburg 1962, 122.

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *op. cit.*, 239.

ludzkiej egzystencji dokonało się rzeczywiście w Heideggerowskich analizach zawartych w *Sein und Zeit*<sup>28</sup>. Wszak znajdujemy tam ujęcie ludzkiej egzystencji jako bycia-rzuconego-kuswemu kresowi, tj. śmierci<sup>29</sup>. Już więc sam ten fakt, że ludzka egzystencja dzieje się w taki sposób, piętnuje ją niepokonalną, skończonością. Jest ona przeto skończona ze względu na przyszły kres, ku któremu się dokonuje, nie zaś ze względu na jakąś — implikowaną przez siebie — nieskończoność.

Jednakże uważniejsze przemyślenie powyższego sposobu ujęcia skończoności ludzkiej egzystencji zdaje się wskazywać, iż interpretacja ta pozornie tylko jest wolna od jakiegokolwiek odniesienia względem nieskończoności co do bycia. Wszak egzystencja, dziejąc się jako bycie-ku-swemu-kresowi, nigdy nie była i nie będzie własnym dziełem bytu egzystującego. Jest ona natomiast zawsze tym, czemu ów byt — przed wszelką swoją swobodną decyzją — został już wydany. Tak więc właściwa człowiekowi egzystencja, polegająca na byciu-ku-swemu-kresowi, tylko dlatego jest udziałem człowieka, ponieważ został on wydany byciu w ten sposób. Ta faktyczność wydania byciu, którym już jest, ujawnia mu jego własne bycie jako bycie-nie-dzięki-sobie. Czy uprzytomnienie sobie tego fundamentalnego charakteru własnego bytowania nie odsyła jakoś nieuchronnie myślenia człowieka ku byciu na sposób absolutnie inny?

#### **6. DLACZEGO ODKRYCIE WŁASNEGO BYCIA-WYDANYM-BYCIU JEST DLA CZŁOWIEKA W OGÓLE MOŻLIWE?**

Może się wydawać, że odpowiedź na powyższe pytanie została już udzielona w analizach poprzedniego punktu rozważań. Wszak było tam wskazywane, że dla człowieka jawność faktu własnego bytowania splata się zawsze z równoczesną mrocznością tegoż bycia pod względem jego „skąd” i „dokąd”<sup>30</sup>. To właśnie dzięki owej mroczności, jak tam sugerowano, człowiek uprzytamnia sobie, iż jego własne bytowanie w żaden sposób nie jest jego własnym dziełem, lecz że jest ono tym, czemu on został wydany — skazany nań.

Lecz cóż to właściwie znaczy, że własne bycie człowieka, choć jest mu ono jawne w swojej faktyczności (tj. w tym, że on-już-jest), jest dla niego zarazem (tzn. w równie źródłowy sposób) mroczne pod względem swego „skąd” i „dokąd”? Czyż

<sup>28</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 48.

<sup>29</sup> Por. tamże, 237 i 245.

<sup>30</sup> Por. tamże, 134.

to właśnie najwyraźniej nie wskazuje, iż egzystencja ludzka nie dzieje się bynajmniej na sposób samego tylko bycia-otwartym-na-bycie? Gdyby bowiem egzystencja człowieka dokonywała się tylko w ten sposób, wówczas byłaby mu jawna sama tylko faktyczność bytowania: tak własnego, jak i napotykanych przezeń bytów. O czymże więc świadczy wymownie ów fakt równoczesnej mroczności własnego bytowania pod względem jego (ostatecznego) „skąd” i „dokąd”? Czyż bowiem człowiek dostrzegłby w ogóle ową mroczność faktu własnego bytowania, gdyby nie spowijała ona tego, co dlań jest najbardziej osobiście ważne?

Otóż tak to zdaje się wyglądać, że ludzka egzystencja, dziejąc się jako bycie-otwarte-na-bycie, jest zarazem napiętnowana swoistą jakby „wrażliwością” na (ostateczne) „skąd?” i „dokąd?” własnego bytowania. Oczywiście, wrażliwość ta posiada charakter ontologiczny, nie zaś ontyczny. Piętnuje ona bowiem sposób bycia człowieka (tj. jego egzystencję), nie zaś ontyczne uposażenie jego natury. Aby więc uniknąć niepożądanych (tj. ontycznych) skojarzeń, należy ją explicite określić w sposób ontologiczny, a mianowicie jako bycie-już-wrażliwym na własne bycie pod względem jego (ostatecznego) „skąd?” i „dokąd?”. Bez tego rodzaju bycia-wrażliwym, gdyby nawet człowiek zdołał jakoś dostrzec mroczność faktu własnego bytowania, nie by go to nie obchodziło.

Powstaje tutaj jeszcze pewne pytanie. Czy fakt, że ludzka egzystencja dzieje się jako bycie-otwartym-na-bycie ze względu na „skąd?” i „dokąd?” własnego bytowania, nie potwierdza wyraziście, iż fundamentalnym charakterem owej egzystencji jest „troska” (*Sorge*)? Wszak, dzięki temu, człowiekowi w jego bytowaniu chodzi o ostateczne „skąd?” i „dokąd?” jego własnego bytowania. Czyż to nie z tego powodu człowiek spontanicznie odnosi się do swego bytowania jako do najbardziej własnej, a zarazem najbardziej dramatycznie doniosłej sprawy?

#### **7. PERSPEKTYWY, JAKIE OTWIERA MROczNOŚĆ FAKTU WŁASNEGO BYTOWANIA**

Cóż takiego odsłania się dla myślenia człowieka, ilekroć uprzytamnia on sobie swoje własne bytowanie jako całkowicie dla niego mroczne pod względem swego ostatecznego „skąd” i „dokąd”? Otóż wiemy już, że owa mroczność ujawnia mu wyraziście, iż to jego własne bytowanie jako takie w żaden sposób nie jest jego własnym dziełem, lecz tylko tym, czemu

on został wydany. Czy jednak, wraz z tym uprzytomnieniem, nie otwiera się jakoś dla myślenia człowieka tradycyjna problematyka przygodności bycia bytu ludzkiego? Jak wiadomo, w ramach tej problematyki usiłowano ongiś rozświetlić jak gdyby mroczność ostatecznego „skąd?” bytowania poprzez koncepcję ciągu ontologicznych odniesień przyczynowych. Wskazywano w tym celu, iż, jako kres takiego ciągu ontologicznych odniesień przyczynowych, myśl ludzka zmuszona jest ostatecznie przyjąć Byt absolutnie pierwszy. Albowiem tylko Jego bycie — odpowiadano — nie odsyła przyczynowo poza samo siebie.

Wydaje się jednak, że dla człowieka domioślejsza osobiście jest ta perspektywa, którą dla jego myślenia zdaje się otwierać mroczność ostatecznego „dokąd?” jego własnego bytowania. Albowiem „skąd” jego bytowania jest przecież zawsze już jak gdyby za nim, jako już rozstrzygnięte pomimo swej mroczności. Natomiast „dokąd?” jego własnego bytowania wciąż nadal pozostaje przed nim otwarte. Czy to nie dlatego człowiekowi w jego bytowaniu chodzi przede wszystkim o ostateczne „dokąd?” (czyli „po co?”) jego własnego bytowania? Cóż bowiem takiego kryje się dla człowieka w mroku ostatecznego „dokąd?” (czyli „po co?”) jego własnego bytowania? Czyż nie kryje się tam — przede wszystkim — przerażająca go możliwość totalnej daremności (totalnego bezsensu) jego własnego bytowania? Wszak tajemnicza mroczność owego „dokąd?” może być po prostu obliczem absolutnej nicości. Tej przerażającej możliwości nie tylko nie wyklucza „wiedza” płynąca z wiary, lecz właśnie przeciwnie; potwierdza ją jako możliwość.

Wydaje się przeto, iż wolno byłoby tutaj tak powiedzieć: Mroczność ostatecznego „dokąd?” („po co?”) własnego bytowania ujawnia człowiekowi to jego własne bytowanie jako zagrożone możliwością totalnej daremności (totalnego bezsensu). To właśnie dlatego owa mroczność jest dla niego czymś tak osobiście, dramatycznie ważnym. Gdy więc uprzytomni on sobie tę przerażającą możliwość, stale jakby „podgryzającą” jego egzystencję, udziałem jego staje się bycie-w-bojaźni i drzeniu.

Fakt owego bycia-w-bojaźni i drzeniu ujawnia się niekiedy w postaci pytania, które w strwożonym człowieku wybucha: w jakiż to sposób powinienem być, aby uchronić swoje bycie przed zagrażającą mu możliwością totalnej daremności? Pytanie to może też np. przybrać formę bardziej skrótową, lecz przecież wypowiedającą to samo trwożliwe drżenie ludzkiej

egzystencji: jak powinienem być, aby być „naprawdę”? Czyż bowiem owo bycie „naprawdę” nie oznacza bycia (już) ocalonego od zagrażającej mu daremności?

Cóż jednak ponadto, obok bycia-w-bojaźni i drzeniu, dochodzi jeszcze do głosu poprzez to pytanie? Czy sam ten fakt, że pojawiło się ono, nie ujawnia wyraźnie, iż ludzkie bycie-w-bojaźni i drzeniu jest zarazem byciem-nie-pozbawionym-jeszcze nadziei ocalenia sensu własnego bytowania? Wszak gdyby to jego własne bycie było już byciem-pozbawionym tego rodzaju nadziei, pytanie to nie mogłoby się wówczas pojawić. Albowiem z bycia-już-pozbawionym wszelkiej (tego rodzaju) nadziei wyrasta jedynie zduszony krzyk najgłębszej rozpacz. Jest to krzyk rozpacz nad własnym byciem jako całkowicie daremnym, tj. bezsensownym.

Zapytajmy jeszcze: co zawiera się w owym człowieczym byciu-nie-pozbawionym-jeszcze nadziei? Przyjrzyjmy się temu od strony pytania, które — jak wyżej wskazano — wyrasta niekiedy spontanicznie z owego bycia i wypowiada je. „W jakiż to sposób powinienem być, aby uchronić moje własne bytowanie od zagrażającej mu (stale) możliwości totalnej daremności?”. Otóż niesposób nie zauważyć, iż dramatyczna treść owego dopytywania się zakłada jak gdyby, że ludzkiemu bytowaniu jako takiemu przysługuje pewien tajemniczy, należny mu „ład”. Wszak treść ta wypowiada przekonanie, iż nie każdy, podejmowany przez człowieka sposób bycia służy sprawie ocalenia jego własnego bycia jako takiego od daremności. Wprawdzie ten ład, należny ludzkiemu bytowaniu jako takiemu, jest mroczny dla myślenia człowieka, lecz przecież samo już to dramatyczne dopytywanie się „w jakiż sposób powinienem być, aby...”, daje mu jakby szczególne świadectwo.

A zatem pytanie „w jakiż to sposób powinienem być, aby ocalić moje własne bycie od daremności...?”, zawiera w sobie swoisty paradoks. Wypowiada ono bowiem człowiecze bycie-gotowym do wierności temu, co — choć mroczne dla myślenia człowieka — wzywa go stale do wierności. Dlatego przejęty trwogą człowiek nie dopytuje się o to, czy jego byciu jako takiemu rzeczywiście przysługuje jakiś należny mu ład, lecz zapytuje o to, w jakiż to sposób powinien spełnić jego wymagania. Tak więc pytanie jego przyzywa objawienia mu wymagań, płynących z ładu należnego ludzkiemu byciu jako takiemu.

Tak oto staje obecnie przed nami sprawa istoty religijnego posłannictwa. Podejmując tę sprawę, zapytajmy: czy do isto-

ty religijnego posłannictwa nie należy wskazać (objawienie) sposobu, w jaki człowiek powinien być, aby — dzięki temu — mógł on ocalić swoje własne bytowanie jako takie od ostatecznej daremności? Czyż owa ostateczna daremność własnego bytowania nie jest w religijnym posłannictwie rozumiana jako możliwość stale zagrażająca człowiekowi w jego „doczesnym” bytowaniu? Czy tak pojęta istota religijnego posłannictwa nie odpowiada „naturze” ludzkiej egzystencji? Wszak człowiekowi w jego bytowaniu chodzi — przede wszystkim — o ocalenie jego własnego bytowania od „podgryzającej go” stale możliwości ostatecznej daremności. „Autentyczne” dokonywanie się jego egzystencji zdaje się być przeto uwarunkowane tego rodzaju „troską”. Natomiast „nieautentyczne” spełnianie się ludzkiej egzystencji oznacza, że jest ona ogarnięta (odurzona) jakąś „niewłaściwą” troską. Wszelkie odurzenie troską „niewłaściwą” jest byciem-w-zapomnieniu troski „właściwej”, w której idzie o ostateczny sens własnego bytowania jako takiego.

Oto niektóre ważniejsze rysy tej perspektywy, jaką zdaje się odsłaniać dla myślenia człowieka mroczność faktu jego własnego bytowania pod względem jego ostatecznego „dokąd?”. W perspektywie tej ujawnia się człowiekowi jego własne bytowanie jako pełne dramatycznego napięcia bycie-pragnącym-ocalenia (zbawienia) swego własnego bytowania od możliwej daremności. Bycie to ujawnia się mu jako wydarzone i dziejące się w mrocznym horyzoncie tajemnicy, lecz również i nadziei.

#### **8. ZAKOŃCZENIE. MRO CZNY HORYZONT FAKTU BYTOWANIA A METAFIZYKA**

Jaki charakter należałoby przypisać tej perspektywie, jaką dla myślenia człowieka zdaje się otwierać mroczność ostatecznego „dokąd?” jego własnego bytowania? Otóż — przede wszystkim — wydaje się, że perspektywa ta nie posiada już charakteru ontologicznego. Otwiera ją bowiem — jak pamiętamy — uprzytomnienie sobie przez człowieka mroczności ostatecznego „dokąd?” faktu jego własnego bytowania. To zaś ostateczne „dokąd?” bytowania nie jest już przecież żadnym, możliwym dla niego sposobem jego własnego bytowania, lecz mrocznym horyzontem, ku któremu dzieje się właśnie jego własna egzystencja.

Ta mroczność horyzontu (tj. ostatecznego „dokąd?”) faktu własnego bytowania jest dla myślenia człowieka brzemienne



znaczeniem. Znaczenie to rzutuje głęboko na sposób odnoszenia się człowieka do swego własnego bytowania. Człowiek bowiem — jak o tym już była mowa — odnosi się do własnego bytowania przede wszystkim ze względu na ten, niepokojący go, mrok ostatecznego „dokąd?” tegoż bytowania. Czyż nie oznacza to, że człowiekowi w jego bytowaniu chodzi — przede wszystkim — o ostateczny sens jego własnego bytowania, nie zaś po prostu o samo to bytowanie, jak by to sugerowały Heideggerowskie analizy, zawarte w *Sein und Zeit*?<sup>31</sup> Wybiegając przeto ku niemu, myślenie człowieka porzuca więc już jak gdyby jego własne bytowanie. Lecz przecież czyni to ono jedynie w tym celu, aby się następnie znowu zwrócić ku niemu, tj. aby to własne bytowanie człowieka ująć od strony mroku jego ostatecznego „dokąd?”.

Wygląda zatem na to, iż w myśleniu, które w ten sposób wykracza poza własne bytowanie człowieka, by następnie zwrócić się ku niemu (tj. ku temuż byciu) od strony mroku ostatecznego „dokąd?”, dokonuje się faktyczna transcendencja. Jest to transcendencja „poza” obszar własnego bytowania jako takiego. Na czym polega istotny charakter tego rodzaju transcendencji? Przyjrzyjmy się temu bliżej na przykładzie pytania, które daje sobą świadectwo owej transcendencji ludzkiego myślenia. Pytanie to — jak już wiemy — brzmi: „W jaki sposób powinienem być, aby ocalić moje własne bycie jako takie od zagrażającej mu możliwości totalnej daremności?”. Otóż pytanie to tylko dlatego mogło się pojawić w myśleniu człowieka, ponieważ myślenie to już uprzednio wybiegło poza jego własne bytowanie (tj. poza własne bytowanie człowieka) ku mrokowi ostatecznego „dokąd?”, i w tejże mroczności rozpoznało możliwe oblicze (przyszłej) absolutnej nicości. Powracając następnie ku własnemu bytowaniu człowieka, ujęło je ono od strony — tak rozpoznanego — mroku ostatecznego „dokąd?” tegoż bytowania. W taki to sposób myślenie człowieka odkryło mu jego własne bytowanie jako zagrożone stale „podgryzającą” je możliwością totalnej daremności. Czy to dramatyczne pytanie, związane z podstawowym sensem ludzkiego bytowania jako takiego, nie jest — i to w najbardziej radykalnym znaczeniu — pytaniem „metafizycznym”? Czyż nie należy bowiem uznać za „metafizyczne” — przede wszystkim — tego rodzaju myślenie, które wykracza „poza” bycie bytu jako takie ku jego mrocznemu horzontowi?

<sup>31</sup> Por. *tamże*, 12.

Na metafizyczny charakter perspektywy, jaką dla myślenia człowieka otwiera mroczność ostatecznego „dokąd?” jego własnego bytowania, zdaje się również wskazywać następująca okoliczność. Otóż mrok ostatecznego „dokąd?” bytowania — jak to było widoczne w analizach 5. punktu — stanowi jakby jeden z dwóch (dopełniających się) wymiarów spowitego najgłębszym mrokiem horyzontu ludzkiego bytowania. Albowiem mrok owego „dokąd?” bytowania dopełnia się zawsze mrokiem ostatecznego „skąd?” tegoż bytowania. Ta zaś mroczność ostatecznego „skąd?” bytowania zdaje się otwierać — jak o tym była już mowa — tradycyjną metafizyczną problematykę przygodności bytu (zwłaszcza bytu ludzkiego) co do bycia. Podejmując tę problematykę, myślenie człowieka wykraczało nieuchronnie np. poza jego własne bytowanie ku mrokowi ostatecznego „skąd?” tegoż bytowania, który to mrok z niepokojącą zagadkowością stał mu naprzeciw.

Wszystko to razem zdaje się wskazywać, iż niepokonalna dla ludzkiego myślenia mroczność ostatecznego „skąd?” oraz „dokąd?” bytowania, otwiera mu perspektywę dociekań metafizycznych. Perspektywa ta, ze swej istoty, jest mroczną przestrzenią wiekuistej tajemnicy.

Jednakże myślenie metafizyczne nie dokonuje się bynajmniej tylko jako wykraczanie ku mrocznemu horyzontowi własnego jedynie bytowania człowieka. Czyż bowiem ludzka egzystencja nie została wydarzona jako bycie-już-wrażliwym (otwartym) na ostateczne „skąd?” i „dokąd?” bycia wszelkiego bytu? Dlatego, choć mrok ostatecznego „skąd?” i „dokąd?” własnego bytowania jest dla człowieka osobiście najważniejszy, bytuje on przecież zawsze — odkąd tylko „jest” — jako już otwarty (wrażliwy) na zagadkowe „skąd?” i „dokąd?” bytowania wszelkiego bytu jako takiego. Czyż to nie dlatego wszelki byt jako taki (tj. jako „będący”) jest dla niego przedmiotem ciągłego namysłu w toku dziejów europejskiej filozofii?

Oczywiście, podejmowany przez człowieka trud myślenia metafizycznego nigdy nie jest w stanie do końca rozproszyć ową mroczność, stanowiącą horyzont bytowania wszelkiego bytu. Dlatego udziałem egzystencji człowieka jest trwożne drżenie w obliczu wiekuistej tajemnicy. W drżeniu tym ujawnia się — jak już wiemy — fakt, iż człowiek jest wydany byciu-potrzebującym objawienia sposobu ocalenia sensu swej egzystencji jako takiej. Na tym polega metafizyczna „troska” wpisana jakby w strukturę jego egzystencji.

## HEIDEGGERS AUFFASSUNG DER ENDLICHKEIT UND SEINE IMPLIKATIONEN

### Zusammenfassung

Ausgangspunkt der Erwägungen des vorliegenden Artikels ist das grundsätzliche ontologische Phänomen, das Heidegger als „Endlichkeit“ der menschlichen Existenz bezeichnete. Dieser Ausdruck erschien — vor allem — in seinem Werk u.d.T. *Kant und das Problem der Metaphysik* (I. Aufl. 1929).

Heidegger legte dort eine neue Interpretation vor des grundsätzlichen Zweckes der *Kritik der reinen Vernunft*. Kants Ziel sollte — seiner Meinung nach — die ontologische Begründung der Metaphysik sein. Da aber — so Heidegger — diese Begründung nicht befriedigend gelungen ist, verlangt sie wiederholt zu werden. Er zeigt auch näher, wie dies verlaufen soll.

Heidegger knüpft an die Erwägungen Kants an und weist darauf, dass die ontologische Begründung der Metaphysik in der Frage um das Wesen der Endlichkeit im Menschen ihre Grundlage besitzt. In den weiteren Analysen zeigte er dann, dass das innerste Wesen der Endlichkeit im Menschen auf dem ihm nur eigenen Sein beruht, das als Seinverstehen geschieht. Denn diese Weise des Sins ist niemals eigenes Werk des Menschen, sondern sie ist das, dem der Mensch ausgeliefert worden ist.

Eine solche Auffassung der menschlichen Endlichkeit impliziert mehrere bestimmte Fragen. Wenn man von der Endlichkeit des Seins spricht, setzt das nicht eine Beziehung zur Unendlichkeit des Seins voraus? Auf welche Weise enthüllt sich dem Menschen die Tatsache der Endlichkeit seiner eigenen Existenz? Welche Perspektiven öffnet das Erfassen der Endlichkeit dem menschlichen Denken? Diese Fragen bestimmen die grundsätzliche Richtung der im vorgelegten Artikel enthaltenen Analysen.