

Daniel Sobota

## Kim jest *Dasein*?

**Słowa kluczowe:** *ontologia, Heidegger, Dasein, byt, bycie, egzystencja, obecność, indywiduum, konkret, istota i istnienie*

Podstawowym celem opublikowanej w roku 1927 rozprawy Martina Heideggera *Sein und Zeit* jest „konkretne opracowanie pytania o sens «bycia» (*Sein*)”<sup>1</sup>. Ponieważ pytanie to co do swej zasadności, założeń, kierunku i użytej terminologii nie jest dostatecznie jasne, wymaga ono „powtórzenia” (*Wiederholung*). „Powtórzyć pytanie o bycie (*Seinsfrage*) oznacza przeto: najpierw dostatecznie opracować *stawianie tego pytania*” (4/6). Paragraf drugi, zatytułowany „Formalna struktura pytania o bycie”, wskazuje drogę, na której może się to powieść: „Wyraźne i przejrzyste postawienie pytania o sens bycia wymaga uprzedniej odpowiedniej eksplikacji pewnego bytu (*Dasein*) ze względu na jego bycie (*Sein*)” (7/10). Bytem tym jest wskazane *Dasein*, „którym my sami zawsze jesteśmy (*wir selbst je sind*) i które ma między innymi w swoim byciu możliwość zapytywania (*die Seinsmöglichkeit des Fragens*)” (7/10).

W niemieckiej tradycji filozoficznej *das Dasein* oznacza rzeczywiste, realne istnienie dowolnego bytu, przykładowo – jak w tytule przedkrytycznej rozprawy Kanta – „istnienie Boga” (*Dasein Gottes*)<sup>2</sup>. Jako czysty fakt, że coś jest, *Dasein* bywa też przeciwstawiane temu, że coś jest czymś (*Sosein, Wassein*)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Korzystam z wydania dziewiętnastego: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, s. 1; polski przekład: M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 2. Ze względu na dużą ilość odwołań do tego dzieła, numery stron niemieckiego, następnie polskiego wydania będę umieszczał w nawiasie bezpośrednio w tekście głównym. Cytaty z innych dzieł Heideggera oraz dzieł innych autorów, które pojawią się w niniejszym artykule, zostaną opatrzone odrębnymi przypisami.

<sup>2</sup> I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, (w:) tenże, *Werke*, Band II, Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin 1968, s. 65–163.

<sup>3</sup> Na przykład N. Hartmann, *Ontologie*, t. 1: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlin 1935, s. 86.

Wydaje się, że rozprawa *Bycie i czas* proponuje w tym względzie następujące zmiany. Po pierwsze, dokonuje ona zawężenia znaczenia pojęcia wyłącznie do człowieka (11/16; 25/32). Po drugie, „tytuł *Dasein* został wybrany na oznaczenie tego bytu jako czysty wyraz bycia” (12/16). *Dasein* tym się różni od każdego innego bytu, że tym, czym ono jest (*essentia*), jest samo jego istnienie (*existentia*). Tak rozumiane bycie człowieka nazywa Heidegger za Kierkegaardem i Jaspersem „egzystencją”. Po trzecie, bycie *Dasein* odróżnia się od każdego innego rodzaju bycia, zwłaszcza od bycia bytu w sensie „obecności” (*Vorhandenheit, Anwesenheit*) (42/53). W przeciwieństwie do innych bytów, które nie posiadają żadnego stosunku do swego bycia, *Dasein* jest bytem, któremu „w jego byciu o samo to bycie chodzi” (12/16). Przeprowadzone przez Heideggera analizy egzystencjalne wyjaśniają, że to „chodzenie o...” ma strukturę „troski” (*Sorge*).

Dzieje filozofii dwudziestego wieku pokazują, że Heideggerowskie znaczenie *Dasein*, jeśli nie wyparło, to przynajmniej stało się poważną alternatywą dla dawnego znaczenia tego terminu. Tym bardziej, że zostało ono wprowadzone przez Heideggera jako środek umożliwiający lepsze rozumienie swego starszego odpowiednika. Pobieżna nawet lektura *Sein und Zeit* rodzi jednak poważne wątpliwości: czy przez to rozjaśnienie dawnego znaczenia nowy termin *Dasein* sam nie stał się zupełnie niezrozumiały? Niniejszy artykuł ma na celu wskazanie tylko niektórych z problemów, rodzących się podczas wysiłku rozumienia sensu nowego *Dasein*. Nić przewodnią naszego zapytywania mocujemy w pytaniu elementarnym, od którego zależy powodzenie każdego przedsięwzięcia interpretacyjnego skierowanego w stronę *Sein und Zeit*. Pytanie to brzmi: o czym właściwie mówi Heidegger, używając terminu *Dasein*? Albo też krócej: czym – lub kim – jest *Dasein*?

Zgodnie z sensem wypowiedzi, w której pierwszy raz pojawia się ten termin, *Dasein* jest bytem, który ma możliwość pytania (7/10). Określenie to nie jest jednak określeniem istoty *Dasein*. *Dasein* – mówi Heidegger – ma „między innymi” możliwość zapytywania. Wskazany fragment zawiera odpowiedź na inne pytanie, mianowicie na pytanie „co jest *Dasein*?”, albo też „co to za byt – *Dasein*?”. Odpowiedź: *ten* byt: *my*. Tu jednak zaczynają się trudności, na które zwraca uwagę sam filozof: „Trafne przedłożenie (*Vorgabe*) tego bytu jest tak mało oczywiste, że samo jego określenie stanowi istotny element jego ontologicznej analityki. Od pewnej realizacji trafnego przedłożenia tego bytu zależy możliwość uczynienia jego bycia w ogóle zrozumiałym” (43/55). Dlatego pytamy dalej: czym lub kim jest owo *Dasein*, którym „my” jesteśmy?

Najbardziej narzucającą się odpowiedzią jest określenie „człowiek”. „My” jesteśmy ludźmi. Na początku paragrafu czwartego Heidegger wprost nazywa człowieka *Dasein* (11/16). Jednakże, jak wiadomo, jest to jedno z niewielu

miejsce, w którym mówi on o człowieku. Poza tym unika tego pojęcia, uważając, że jest ono z jednej strony nazbyt wieloznaczne – człowieka bada zarówno biologia, nauki humanistyczne, antropologia filozoficzna, etyka, jak i teologia – a z drugiej zbyt mocno obciążone metafizycznymi założeniami, spośród których najbardziej rozpowszechnionym w kulturze europejskiej jest przekonanie, że człowiek to połączenie ciała, duszy i ducha (46/58–59). Dlatego *Dasein* to nie to samo, co „człowiek”, jako że wtedy badanie *Dasein* pozostawałoby jedną z nauk o człowieku. Tymczasem badania *Dasein* poprzedzają pytanie „czym jest człowiek?” (45/57).

Gdyby jednak ktoś uparcie obstawał przy określeniu „człowiek”, należałoby wówczas przytoczyć inne zastrzeżenie. Heidegger wprawdzie mówi o wyborze bytu spośród innych bytów, wspomina także o „przykładowym bycie”, jednak tego rodzaju określenia są trafne względem bytu o sposobie bycia czegoś obecnego. Określenie pewnego bytu mianem „człowiek” ma na celu odróżnienie go od innych bytów należących do tego samego porządku ontologicznego. „Człowiek” to gatunek. „Jesteśmy ludźmi” – to znaczy nie zwierzętami ani na przykład kamieniami. Tymczasem Heidegger stwierdza, że „tytuł *Dasein* za pomocą którego oznaczamy ten byt, nie wyraża jego «co», jak stół, dom, drzewo, lecz bycie. (...) Dlatego nie można ujmować ontologicznie *Dasein* jako pewnego przypadku i egzemplarza jakiegoś gatunku bytu jako obecnego” (42/53–54).

Można by więc pozostać przy określeniu „my” czy „ja”. Charakteryzując *Dasein*, Heidegger zauważa, że istotowym momentem *Dasein* jest moją: *Dasein* „jest zawsze moje”. Nietrudno zauważyć, że „moje” nie oznacza jednak, że to ja jestem tym *Dasein*. Jednym z podstawowych określeń mojego ja jest to, że jestem kobietą lub mężczyzną, mam pewne pochodzenie, imię i nazwisko, rodzinę, pracę, wykształcenie, zainteresowania, majątek itp. Tymczasem *Dasein* nic z tego nie posiada i nie może posiadać. Zgodnie z tym czytamy:

Dla bytu, który jest tematem analityki, nie został wybrany tytuł „człowiek”, lecz neutralny tytuł *das Dasein*. (...) Swoista *neutralność* tytułu *das Dasein* jest istotna, ponieważ interpretacja tego bytu została przeprowadzona przed faktyczną konkretyzacją. Ta neutralność oznacza także, że *Dasein* nie ma żadnej z dwóch płci. Jednak ta bezpłciowość nie jest niezróżnicowaniem pustej nieważności, słabą negatywnością jakiejś niezróżnicowanej ontycznej nicości. W swojej neutralności *Dasein* nie jest obojętnym nikim i każdym, lecz źródłową pozytywnością i rozmachem (*Mächtigkeit*) istoty<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Band 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. K. Held, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1990, s. 171–172.

I dalej Heidegger dodaje, że „to neutralne *Dasein* nigdy nie jest egzystującym”<sup>5</sup>. Jeśli więc *Dasein* nie jest mną jako pewną *haecceitas*, to czymże ono jest?

Na to, że *Dasein* nie jest ani człowiekiem, ani mną, wskazuje jeszcze inna jego „własność”. Ażeby zapewnić badaniom odpowiedni „punkt wyjścia”, należy – mówi Heidegger – w sposób jak najbardziej rzetelny ustalić pewien niebudzący wątpliwości „zasób fenomenalny”, należy dysponować „autentycznym doświadczeniem przedfenomenologicznym” (318/400). W stosunku do *Dasein* wstępnym zasobem (*Vorhabe*) pierwotnej „situacji hermeneutycznej” jest „bycie-w-świecie”: „Ja oznacza byt, którym się jest «będąc-w-świecie»” (322/405). Bycie-w-świecie jest „punktem wyjścia” analityki *Dasein*. Zgodnie z podstawową dyrektywą fenomenologiczną należy badać fenomeny tylko tak, jak one się jawią i tylko w tych *granicach*, w których się jawią. Dlaczego jednak – ktoś mógłby zapytać – analityka egzystencjalna, która w pewien dwuznaczny sposób sugeruje, że jej tematem jestem ja sam albo też „człowiek”, traktuje o realności, prawdzie, świecie, przestrzeni, czasie, narzędziach, bytach przyrodniczych, języku itp.? Z całą pewnością ani ja, ani człowiek nie jest narzędziem ani całym światem. Dlatego wydaje się, że rację ma Bogdan Baran, mówiąc: „Mimo że «przygotowawcza», analityka ta nie stanowi, wbrew powierzchownym opiniom, etapu na drodze do owego «sensu bycia», który ontologia osiągałaby tylko na «okrężnej» drodze poprzez jestestwo (*Dasein*). Analityka jestestwa *jest* już takim badaniem sensu bycia, gdyż sens ten odnajdujemy tylko w jestestwie jako przez nie rozumiany”<sup>6</sup>.

Jeśli więc *Dasein* nie traktuje o człowieku, to dlaczego Heidegger mimo to mówi o „ludzkim *Dasein*”, tak jakby istniało jeszcze *Dasein* zwierzęce lub boskie?<sup>7</sup> Po opublikowaniu *Sein und Zeit* filozof próbuje uściślić temat tej rozprawy, twierdząc, że nie zajmuje się ona człowiekiem, lecz *Dasein* „w” człowieku. Człowiek jako byt może być na sposób czegoś tylko obecnego – wtedy mianowicie, kiedy rozpatruje się go jako byt fizyczny czy byt biologiczny. Przynajmniej tak się na pierwszy rzut oka wydaje. Mówiąc o *Dasein* w człowieku, Heidegger traktuje je jako pewien wyróżniony sposób bycia człowieka. Jednakże – i tu pojawia się jakaś nieznośna ekwiwokacja – *Dasein* nie

<sup>5</sup> Tamże, s. 172.

<sup>6</sup> B. Baran, *Przedmowa*, (w:) M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. XVIII–XIX.

<sup>7</sup> O *menschliche Dasein* mówi Heidegger na przykład w *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1951, s. 1, 41, 42; wyd. pol.: M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 7, 49, 50. Heidegger ustosunkowuje się do sformułowania „ludzkie *Dasein*” w *Beiträge zur Philosophie: M. Heidegger, Gesamtausgabe*, III. Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen*, Band 65: *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2003, s. 300–301; wyd. pol.: M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 280.

jest przecież byciem człowieka, lecz – do tej pory przynajmniej tak to rozumieliśmy – wyróżnionym bytem. „Bycie bytu samo nie «jest» bytem” (6/8). To, że jednak *Dasein* może być rozumiane jako bycie, a nie byt, potwierdza wiele wypowiedzi Heideggera, także tych pojawiających się na łamach *Bycia i czasu*. Interpretacja *Dasein* jako bycia narzuca się zwłaszcza na podstawie późniejszych wypowiedzi Heideggera, w których nie mówi on już o *Dasein* „w” człowieku, lecz o człowieku „w” *Dasein*. *Dasein* jako *Da-sein* to prześwit – miejsce w samym bycie, w które człowiek może w przyszłości wejść, lecz nie musi<sup>8</sup>. Z czego wynika ta ekwiwokacja?

Termin *Dasein* wprowadza Heidegger na oznaczenie szczególnego bytu, który ma tę specyfikę, że rozumie bycie. Zarezerwowanie tego pojęcia dla bytu ludzkiego nie jest jedyną zmianą w stosunku do tego, jak to pojęcie funkcjonowało w niemieckiej tradycji filozoficznej, w której – jak pamiętamy – używane ono było dla oznaczenia rzeczywistego istnienia dowolnego bytu. Istotniejsza zmiana polega na tym, że Heidegger stosuje to pojęcie do jednego z bytów, gdy tymczasem wcześniej odnosiło się ono do charakterystyki samego bycia. Innymi słowy, idąc za Heideggerowskim rozróżnieniem bycia i bytu, można powiedzieć, że wcześniej *Dasein* oznaczało bycie jakiegoś dowolnego bytu, bycie mające postać obecności, u Heideggera natomiast oznacza ono sam byt, któremu przysługuje bycie o charakterze egzystencji. Egzystencja jest byciem *Dasein*. Jednakże już w *Byciu i czasie* Heidegger stwierdza, że *Dasein* jest „czystym wyrazem bycia”, że *Dasein* to „bycie człowieka”, co sygnalizuje, że późniejsze otwarte traktowanie *Dasein* jako sposobu bycia człowieka niedaleko odbiega od tego, jak Heidegger rozumie je w swym głównym dziele. Oznacza to wszak, że różnica ontologiczna między bytem a byciem w przypadku *Dasein* ulega swego rodzaju rozmyciu. Czy dlatego, że *Dasein* samo jest tą różnicą, która odróżniając jedno od drugiego, jednocześnie odnosi je do siebie nawzajem?

O tym jednak, że *Dasein* nie jest byciem, lecz bytem, przekonuje wyraźne określenie przysługującego mu bycia, względem którego – stąd wynikać mogą nasze bieżące trudności interpretacyjne – *Dasein* zachowuje szczególną bliskość. „Termin *Dasein* został wybrany na oznaczenie tego bytu jako czysty wyraz bycia (*Sein*)” (11/16). Oznacza to, że „«istota» *Dasein* tkwi w jego egzystencji”. Egzystencja zatem to bycie bytu imieniem *Dasein*. I dalej Heidegger wyjaśnia:

To, czym jest (*Was-sein*) (*essentia*) tego bytu, o ile w ogóle o tym można mówić, musi zostać pojęte na podstawie (*aus*) jego bycia (*existentia*). Przy tym właśnie pozostaje ontologicznym zadaniem pokazanie, że jeśli wybieramy dla bycia tego bytu określenie „egzystencja”, to tytuł ten nie ma i nie może mieć ontologicznego znaczenia tradycyjnego

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 277.

terminu *existentia*. Zgodnie z tradycją *existentia* oznacza ontologicznie tyle co bycie obecnym (*Vorhandensein*), a więc sposób bycia, który bytowi o charakterze *Dasein* istotnie nie przysługuje. Unikniemy pomieszania, jeśli dla tytułu *existentia* będziemy używać zawsze interpretującego wyrażenia *obecność* (*Vorhandenheit*), natomiast egzystencję jako określenie bycia przypiszemy jedynie *Dasein* (42/53).

Heidegger mówi również, że w przypadku *Dasein* mamy do czynienia z „prymatem *existentia* przed *essentia*” (43/54). Co to oznacza? Heidegger uważa, że *existentia* oznacza tyle co obecność (*Vorhandenheit*). Jednakże w tym określeniu skrywa się pewna dwuznaczność. Heidegger interpretuje obecność jako sposób bycia, który przeciwstawia on innemu sposobowi bycia, jakim jest egzystencja w nowym tego słowa rozumieniu. Egzystencja jest mianowicie sposobem bycia *Dasein* czy też jego „istotą”. Słusznie Heidegger zauważa, że w języku tradycyjnej ontologii *existentia* nie oznacza wcale sposobu bycia, lecz samo faktyczne istnienie, bycie tu-oto, znajdowanie się, a więc nie obecność, lecz bycie obecnym (*Vorhandensein*). Obecność jest sposobem bycia, bycie obecnym jest tożsame z rzeczywistym bytowaniem. Są to dwie różne „rzeczy”, tymczasem powyższa wypowiedź Heideggera, dostrzegając tę różnicę, stara się ją na końcu niejako unieważnić. Podczas swego wykładu z roku 1927 stwierdza on wprost: „Różnica między *realitas*, ewentualnie *essentia*, a *existentia* nie pokrywa się zatem z różnicą ontologiczną, lecz znajduje się po stronie jednego z członów tej różnicy, tzn. ani *realitas*, ani *existentia* nie są *bytem*, lecz obie stanowią właśnie strukturę bycia”<sup>9</sup>. Jedynym, co najwyżej historycznie uzasadnionym, powodem utożsamienia tego, co obecne, i samej obecności, jest powołanie się na filozofię Dunsza Szkota. I rzeczywiście, podczas wspomnianego wykładu, omawiając różne średniowieczne koncepcje różnicy między *essentia* a *existentia*, odnośnie do jej rozumienia zaproponowanego przez Dunsza Szkota, Heidegger stwierdza: „Gdzie jest coś obecnego (*etwas Vorhandendes*), tam jest obecność (*Vorhandenheit*)”<sup>10</sup>. Dla Dunsza Szkota *existentia* jest modalnością *essentia*. Jeśli Heidegger pojęcie *existentia* rezerwuje dla sposobu bycia, co jednak zgadza się tylko z użyciem tego pojęcia w ramach „ontologii esencjalnych”, i przeciwstawia temu pojęciu – rozumianą również jako sposób bycia, a więc na tym samym poziomie ontologicznym – własną *Existenz*, to czyni tak dlatego, że w ten sposób oddala on możliwość takiej interpretacji mówienia o istocie *Dasein*, tkwiącej w egzystencji, jakoby istota *Dasein* była tym samym co jego faktyczne istnienie. Prymat egzystencji

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Band 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Verlag von Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975, s. 109; wyd. pol.: M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009, s. 84.

<sup>10</sup> Tamże, s. 132; wyd. pol.: s. 101.

przed esencją nie oznacza – jak by mogło się na pierwszy rzut oka wydawać – że konkretna egzystująca jednostka jest czymś wcześniejszym i ważniejszym niż porządek istot (Kierkegaard). Gdy Heidegger mówi, że istota *Dasein*, jego „materialna treść” (*realitas*), nie zawiera się w jego konkretnym istnieniu, lecz w naturze jego bycia, to wypowiedź ta nie opuszcza dziedziny czystych *eidos*. Oczywiście zalecana jest tu wyjątkowa ostrożność. Przez zabieg opróżnienia *Dasein* z jakiegokolwiek „materialnej treści” (np. człowiek, duch, dusza, ciało, osoba) nie tylko pojęcie egzystencji, ale również pojęcie istoty nabiera nowego znaczenia. Ponieważ, zdaniem Heideggera, w przypadku *Dasein* – czy tylko w tym przypadku? – istota tkwi w istnieniu, nie tylko opozycja *essentia* i *existentia* traci większy sens, ale – „jeśli w ogóle o tym można mówić” – modyfikacji ulegają także poszczególne jej człony: egzystencja przestaje być tożsama z konkretnym istnieniem, istota zaś – z oddzieloną od bycia treścią definicji. Co jednak należy pozytywnie rozumieć przez egzystencję i istotę, tego na razie nie wiadomo.

Tą reinterpretacją pojęcia *existentia* Heidegger zyskuje coś jeszcze innego. Odmawiając pojęciu *existentia* sensu faktycznego istnienia, ustawia on swoją definicję *Dasein* na zupełnie neutralnym stanowisku względem znanego metafizycznego określenia Boga jako bytu, którego istota jest tożsama z jego istnieniem<sup>11</sup>. Stwierdzenie, że „oto jest byt, do którego istnienia należy istota”, nie jest bynajmniej odwróceniem zdania, że „istnieje byt, do którego istoty należy istnienie”. O ile ten ostatni (Bóg) musi istnieć, o tyle ten pierwszy (*Dasein*) egzystować właśnie nigdy nie może. Dlaczego? Ponieważ istnieć, tzn. faktycznie egzystować (*existieren*) (12/17), może tylko konkretna jednostka – ja, ty, my. Tymczasem orzekliśmy, że *Dasein* nie ma sensu *haecceitas*.

Na podstawie powyższych ustaleń wynika – chociaż nie możemy być tu niczego pewni – że *Dasein* nie jest ani konkretnym bytem (*haecceitas*), ani człowiekiem (*species*), ani samą ontologicznie rozumianą istotą (*essentia*), ani byciem w sensie faktycznej obecności (*existentia*). „Wiemy”, czym *Dasein* nie jest, nie znamy jednak jego pozytywnych określeń. Przyjmijmy – chociaż na podstawie tego, co mówi Heidegger, może budzić to uzasadnione wątpliwości – że *Dasein* jest wyróżnionym bytem, tzn. czymś pomiędzy *essentia* a *haecceitas*. Ażeby uzyskać bliższe określenia, co znaczy być bytem na miarę *Dasein*, wybieramy drogę okrężną: zamiast bezpośrednio celować w naturę *Dasein*, postaramy się rozpatrzeć, w jakim stosunku pozostaje ono, z jednej strony, do bycia w sensie egzystencji, z drugiej – do bytu w sensie czegoś konkretnego (ja, my). Traktujemy te dwie kwestie jako ściśle ze sobą powiązane.

<sup>11</sup> Mówi o tym Heidegger wprost w *Brief über den „Humanismus”*, (w:) tenże, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2004, s. 327; wyd. pol.: M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, (w:) M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. różni, Spacja, Warszawa 1999, s. 282.

To, że Heidegger miał świadomość trudności związanych z określeniem stosunku *Dasein* wobec, z jednej strony, jego bycia, a z drugiej – bytu, pokazują wyjaśnienia, które zawiera cytowany już wykład z roku 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*). Przynosi on ważne dopowiedzenia, których od dłuższego czasu poszukujemy. Dotyczą one w pierwszej kolejności stosunku *Dasein* do bytu w sensie *haecceitas*. Heidegger zauważa mianowicie, że *Dasein* charakteryzuje się swego rodzaju „neutralnością”. Ta neutralność – powiedzieliśmy – nie oznacza czegoś negatywnego, lecz jest ona „mocą istoty” (*Mächtigkeit des Wesens*). Ponownie pojawia się pojęcie istoty, przez którą Heidegger rozumie teraz „źródło (*Ursprung*), które dźwiga w sobie wewnętrzną możliwość każdej konkretnej, faktycznej ludzkości (*Menschentums*)”<sup>12</sup>. O ile egzystencja jest istotą *Dasein*, o tyle samo *Dasein* pozostaje istotą człowieka. To rozumienie istoty jako „wewnętrznej możliwości” nie jest w pismach Heideggera niczym wyjątkowym. Świadczy ono jednak o tym, że Heidegger – mimo używania niekiedy w stosunku do słowa „istota” cudzysłowu i otwartego sprzeciwu jej utożsamiania z istotą w sensie *essentia*<sup>13</sup> – bynajmniej nie odszedł od tego jej rozumienia, które występuje w metafizycznej tradycji, zwłaszcza w historii „ontologii esencjalnych”<sup>14</sup>. Potwierdzają to doskonale dalsze akapity wspomnianego wykładu, w których Heidegger wyjaśnia stosunek *Dasein* rozumianego jako istota człowieka do konkretnych indywiduów. Tak więc *Dasein* jako „wewnętrzna możliwość” jest tym, co umożliwiał – w sensie transcendentального warunku możliwości – faktyczne egzystowanie. Analityka mówi o *Dasein* egzystującego, „jednak nie do *Dasein* egzystującego. To ostatnie byłoby zupełnie absurdalne, jako że mówić można tylko do egzystującego”<sup>15</sup>. Termin *Dasein* jest zatem „określeniem istotowym”, wypowiedzią ejdetyczną, która nie mówi nic o jakimkolwiek faktycznym istnieniu: „Zdanie: «Człowiek ek-sistuje» nie odpowiada na pytanie, czy człowiek rzeczywiście jest, czy nie jest, lecz odpowiada na pytanie o «istotę» człowieka”<sup>16</sup>.

W *Liście o „humanizmie”*, z którego pochodzi ostatni cytat, Heidegger wyraźnie przestrzega przed tym, żeby nie traktować istoty *Dasein* jako możliwości (*essentia*), która następnie mogłaby zostać zaktualizowana do postaci rzeczywistości (*existentia*)<sup>17</sup>. Jednakże ów dyskurs możliwości jest chyba tym,

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik...*, dz. cyt., s. 172.

<sup>13</sup> Np. tenże, *Brief über den „Humanismus”*, dz. cyt., s. 325; *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 280–281.

<sup>14</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubowicz, J. Nowak, PAX, Warszawa 1963.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik...*, dz. cyt., s. 172.

<sup>16</sup> Tenże, *Brief über den „Humanismus”*, dz. cyt., s. 326–327; *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 282.

<sup>17</sup> Tamże, s. 325; wyd. pol.: s. 280.



co w sposób najbardziej bezpośredni oddaje rodzaj bycia *Dasein*: „możliwość jako egzystencja jest najbardziej źródłową i ostateczną pozytywną ontologiczną określonością *Dasein*” (143–144/184) – powiada Heidegger w *Byciu i czasie*. Wprawdzie ta możliwość nie oznacza oderwanej możności bycia w sensie „obojętnej dowolności (*libertas indifferentiae*)” (144/184), jednakże dwa paragrafy później mówi Heidegger o tym, że byt wewnątrzświatowy istnieje zawsze jako pewna możliwość, tzn. jako odkryte w swej „służebności”, „stosowalności”, „szkodliwości” narzędzie. Czymże są owe „ości”, jeśli nie ogólnością *essentia*? Kilka akapitów dalej Heidegger niejako potwierdza to nasze przypuszczenie, mówiąc o tym, że za sprawą możliwościowego charakteru swego bycia *Dasein* jest zawsze „więcej” („*weiter*”) niż „faktualnie jest”. Od razu jednak wycofuje się z tego typu argumentacji (145/187). Dlaczego? – na to pytanie odpowiada cytowany już wykład z roku 1928 i sporządzony na jego podstawie esej *O istocie podstawy*, który ów „nadmiar możliwości” utożsamia z „tworzącą” świat transcendencją<sup>18</sup>. Heidegger mówi tu wprost o tym, że możliwości stanowią nadwyżkę (*Überchuß*) w stosunku do tego, co rzeczywiste; że *Dasein* „jako egzystujące jest istotowe zawsze «dalej» („*weiter*”) niż każdorazowy faktyczny byt”<sup>19</sup>. Dzięki temu zresztą „człowiek jest *Warumfrager*”, a także „istotą dali”<sup>20</sup>. I jeszcze jedna wypowiedź Heideggera: „Wyżej od rzeczywistości stoi *możliwość*” (38/48). Heidegger mówi o możliwości, że jest ona „więcej” i „wyżej”, co nie oznacza – jak dodaje – żadnego „stopnia bycia” (*Seinsgrad*) (43/54) czy „stanu bycia” (*Seinsbestand*) (145/187). Co oznacza jednak ów *gradus comparativus*? Co jest tutaj miarą? W *Liście o „humanizmie”* mówi Heidegger, że owo „więcej” (*mehr*) człowieka oznacza „bardziej źródłowo i istotniej”<sup>21</sup>. Tak czy owak, pojęcie możliwości, centralne dla całej Heideggerowskiej filozofii – wbrew jego własnym zapewnieniom – nie odbiega daleko od tradycyjnego jego rozumienia. Możliwość pochodzi z mocy, z możności (*dynamis*). O księdze Theta (IX) *Metafizyki* Arystotelesa, która w całości poświęcona jest wyjaśnieniu pojęć *dynamis* i *energeia*, Heidegger powiada, że jest ona „czymś najbardziej godnym pytania (*das Frag-würdigste*) całej arystotelesowskiej filozofii”<sup>22</sup>. Heidegger wskazuje, że arystotelesowskie pojęcie możliwości nie ma charakteru teoretycznego. W słowie „możliwość” (*Möglichkeit*) podkreśla pierwszą sylabę i wiąże je

<sup>18</sup> Tenże, *Vom Wesen des Grundes*, (w:) tenże, *Wegmarken*, dz. cyt., s. 165 i n.; wyd. pol.: M. Heidegger, *O istocie podstawy*, tłum. J. Nowotniak, (w:) M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 147.

<sup>19</sup> Tenże, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik...*, dz. cyt., s. 279.

<sup>20</sup> Tamże, s. 280 i 285.

<sup>21</sup> Tenże, *Brief über den „Humanismus”*, dz. cyt., s. 342; *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 294.

<sup>22</sup> Tenże, *Nietzsche*, tłum. różni, PWN, Warszawa 1998, t. 1, s. 72.

z *mögen* (lubić, chcieć, móc), *lieben* (kochać), *ver-mögen* (móc, umieć)<sup>23</sup>. To odwołanie do mocy czy możliwości występuje w wielu wypowiedziach Heideggera – począwszy od utożsamienia *Dasein* z możliwością bycia (*Seinskönnen*), mówienia w kontekście dziejów o „cichej sile tego, co możliwe” (394/494), aż po „moc istoty” (*Mächtigkeit des Wesens*) i rozumienie bycia jako „umożliwiająco-sprzyjającego tego, co możliwe” („Das Sein als das Vermögend-Mögliche ist das «Mög-liche»”)<sup>24</sup>.

W tego rodzaju wypowiedziach dotyczących istoty i możliwości słychać wyraźnie echa jeszcze innej inspiracji Heideggerowskiej filozofii. Chodzi o Husserlowskie fundamentalne przeciwstawienie istoty i faktu. Zdaniem Husserla wypowiedzi ejdetyczne pojawiają się tam, gdzie po stronie subiektywności zostaje wyłączone uznawanie istnienia (*Daseinsthesis*)<sup>25</sup>.

Czysta fenomenologia – powiada Husserl – jako nauka, póki pozostaje czysta i nie czyni użytku z egzystencjalnego uznania przyrody, może być *tylko* badaniem istotowym, w żadnym zaś wypadku badaniem istnienia. (...) Indywiduum bowiem wprawdzie nie jest istotą, ale „*ma*” istotę, którą z oczywistą prawomocnością można o nim orzec. Ażeby jednak określić je jako indywiduum, przydzielić mu pozycję w „świecie” istnienia indywidualnego, do tego sama taka subsumcja najwyraźniej nie wystarcza. To, co jednostkowe, stanowi dla niej zawsze *apeiron*<sup>26</sup>.

Czy również Heidegger podpisałby się pod tym określeniem fenomenologii?

Według Husserla dostęp do sfery istot zapewnia redukcja fenomenologiczna. Także Heidegger mówi o redukcji, reinterpreterując ją jako „odwracanie fenomenologicznego spojrzenia z jakiegokolwiek ujęcia bytu na rozumienie bycia tego bytu”<sup>27</sup>. O ile jednak Husserlowska *epoche* nakazuje zawiesić rozpatrywanie istnienia (*Dasein*), o tyle Heideggerowska redukcja nakazuje zająć się tylko nim (*Dasein*), albowiem „bycie istnieje tylko o tyle, o ile egzystuje *Dasein*”<sup>28</sup>. Ponieważ Husserl zawiesza istnienie, jego redukcja traci niejako grunt pod nogami. Tym, czego w oczach Heideggera (i nie tylko jego) brakuje fenomenologii Husserla, jest określenie, jakie warunki muszą *zaistnieć*,

<sup>23</sup> Heideggers *Marginalien zu Mischs Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Ontologie*, (w:) „Dilthey-Jahrbuch“ 1999–2000, t. 12, s. 204.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, dz. cyt., s. 316; *List o „humanizmie“*, dz. cyt., s. 274.

<sup>25</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2002, s. 16.

<sup>26</sup> Tenże, *Fenomenologia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 48.

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dz. cyt., s. 29; *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 25.

<sup>28</sup> Tenże, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik...*, dz. cyt., s. 194.

ażebym pograżony w codziennym obchodzeniu się z rzeczami człowiek mógł dokonać tej fenomenologicznej redukcji. Dopóki Husserlowska redukcja nie posiada wystarczającego zakorzenienia w faktycznym istnieniu, dopóty wydaje się pomysłem dość fantastycznym. Dlatego od pierwszych swych samodzielnych wykładów Heidegger uważa, że pomyślna realizacja idei fenomenologii jest tożsama z odsłanianiem jej źródeł, które – zdaniem młodego Heideggera – tkwią w samym życiu. Jest to dokładnie to samo przekonanie, które Heidegger wyraża na kartach *Sein und Zeit*, mówiąc, że „egzystencjalna analityka jest ostatecznie zakorzeniona *egzystencyjnie* (*existenziell*), tzn. *ontycznie*” (13/18). *Bycie i czas* jest jednak nad wyraz oszczędne w prezentacji sposobu tego zakorzenienia oraz wyrastania zapytywania o bycie z warstwy ontycznej. Heidegger był świadom tego „zaniebania”, które skutkowało między innymi tym, że – wbrew jego intencjom – nie dostrzegano w analityce *Dasein* „drogi”, lecz właściwy cel filozoficznych poszukiwań. Dlatego tuż po opublikowaniu *Bycia i czasu* starał się pokazać, za sprawą jakich czynników konkretna jednostka otwiera się na problematykę ontologiczną. Wykład inauguracyjny z roku 1929 *Was ist Metaphysik?* pokazuje, że decydują o tym odpowiednie nastroje, a zwłaszcza jeden – mianowicie trwoga<sup>29</sup>. Wraz z pytającym otwarciem na bycie, które Heidegger niejednoznacznie utożsamia z nicością, trwoga powoduje, że:

my sami, ci bytujący ludzie, znajdując się wśród bytu wyślizgujemy się razem z nim. Oto dlaczego w istocie rzeczy nie „mnie” czy „tobie” jest nieswojo, ale jest tak „komuś”. Wstrząsane w swym zawieszeniu pozostaje tu tylko czyste *Da-sein* [*Da-sein* „w” człowieku – przyp. M.H.], które nie może oprzeć się na niczym<sup>30</sup>.

Okazuje się, że wraz z trwogą przestajemy być tymi oto konkretnymi ludźmi i zaczynamy być *Dasein*. Można by nieco przesadnie powiedzieć, że kiedy my jesteśmy, nie ma *Dasein*, kiedy pojawia się to ostatnie, my musimy zniknąć. To jednoczesne wykraczanie poza byt w całości i stawanie się *Dasein* Heidegger określa mianem „transcendencji”<sup>31</sup>. Wykraczanie poza byt ku byciu, „dzianie się” różnicy ontologicznej, utożsamia on dalej z procesem „indywidualizacji” (*Vereinzelung*). Powiada on: „Transcendencja bycia *Dasein* ma charakter wyróżniony, ponieważ tkwi w niej możliwość i konieczność najbardziej radykalnej *indywidualizacji*” (38/48). „Trwoga indywiduuje i otwiera w ten sposób *Dasein* jako «*solus ipse*»” (188/240). Powyższe wypowiedzi sugerują,

---

<sup>29</sup> Tenże, *Was ist die Metaphysik?*, (w:) tenże, *Wegmarken*, dz. cyt., s. 102–122; wyd. pol.: tenże, *Czym jest metafizyka*, tłum. K. Pomian, (w:) M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 95–111.

<sup>30</sup> Tamże, s. 112; wyd. pol.: s. 102.

<sup>31</sup> Tamże, s. 118; wyd. pol.: s. 104.

że wraz z pytaniem o bycie stajemy się *Dasein* i w ten sposób doznajemy indywidualizacji. A zatem – zdaniem Heideggera – fenomenologia nie tylko nie rozbija się o bezkresność (*apeiron*) jednostki, lecz wręcz przeciwnie, ukazuje granice bycia jednostki (bycie-ku-śmierci) i w ten sposób stanowi o jej właściwej indywidualności. Bycie całością decyduje o byciu Sobą. Interesujące, że to ostatnie jest tożsame z porzuceniem bycia konkretnym „mną”, co sugeruje, że indywidualizacja nie oznacza wcale konkretyzacji. Indywidualizacja dzieje się na poziomie ejdetycznym i polega na byciu „owym” (*Es*), tzn. na byciu „światowo” „nikim”, na byciu nagim „że” („faktyczność”), byciu własnym *Selbst*. To zatrzwożone, indywidualizujące otwarcie na bycie określa Heidegger również „byciem w prawdzie”, albo też „prawdą egzystencji” (221/281). Jest ona koniec końców tożsama z byciem „właściwym”. Jako przeciwieństwo powyższych określeń pojawiają się takie fenomeny jak zapomnienie bycia, lęk, bycie „człowiekiem”, jaźń anonimowa (Sie), „bycie w nieprawdzie”, wreszcie „bycie niewłaściwe”.

O tym, że indywidualizacja nie tylko nie jest tożsama z konkretyzacją, ale stanowi jej radykalne przeciwieństwo, przekonują dwa zasadnicze argumenty: po pierwsze, u ich podłoża znajdują się zupełnie dwa różne zestawy fenomenów; po drugie, indywidualizacja i konkretyzacja przebiegają w odwrotnych kierunkach.

Decydującym warunkiem indywidualizacji są ejdetyczne struktury *Dasein*. Należą do nich zwłaszcza bycie-ku-śmierci, sumienie, trwoga, wina, zdecydowanie, samoprzejrzystość, prawda czy wybieganie. Także konkretyzacja dokonuje się w oparciu o „wewnętrzną możliwość” istoty. W wykładzie z roku 1928 Heidegger powiada:

*Dasein* w ogóle skrywa wewnętrzną możliwość faktycznego rozproszenia (*Zerstreuung*) w cielesność, a wraz z tym w płciowość. (...) Chodzi o charakterystykę różnicowania (nie „różnorodności”), która leży w każdym ujednostkowionym faktycznym *Dasein*. Nie chodzi na przykład o przedstawienie, że jakaś wielka praistota została ontycznie rozczepiona na wiele jednostek, lecz o rozjaśnienie wewnętrznej możliwości zróżnicowania, które (...) tkwi samo w każdym *Dasein*, i dla którego cielesność przedstawia czynnik organizacji. Różnorodność nie jest także tylko formalną wielością określoności, lecz należy ona do bycia samego. Innymi słowy: do istoty *Dasein* w ogóle należy, zgodnie z jego metafizycznym neutralnym pojęciem, źródłowe rozszanie (*Streuung*), które w całkiem określonym względzie jest rozproszeniem (*Zerstreuung*)<sup>32</sup>.

Zasada konkretyzacji tkwi więc w samej *istocie Dasein*. Heidegger mówi wręcz: „Jako egzystujące, *Dasein* nigdy nie odnosi się tylko do jednego bytu, a jeśli, to tylko na drodze abstrahowania od wcześniej i jednocześnie zawsze

<sup>32</sup> Tenże, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik...*, dz. cyt., s. 173.

współpojawiających się innych bytów. To różnicowanie dzieje się nie przez to, że istnieje wiele obiektów, lecz odwrotnie<sup>33</sup>. Cały ciężar faktycznego egzystowania spoczywa na istocie. Faktyczne istnienie jest dla Heideggera – niemal jak dla szkotystów – „wewnętrznym sposobem bytowania”, „determinacją istoty”, stopniem (*gradus*) istoty<sup>34</sup>. Oczywiście nie całe istnienie pozostaje w gestii istoty – gdyby bowiem tak było, rozróżnienie rozważań egzystencjalnych i problemów egzystencyjnych nie miałyby sensu. Jeśli jednak trzeba się zgodzić na pewne samoograniczenie sfery ejdetycznej, powstaje zasadne pytanie, *co* pozostaje po stronie konkretnego bytu. Jeśli być dla *Dasein* nie oznacza realnie istnieć (*Dasein*), to czym jest owo realne istnienie (*Dasein*) samego *Dasein*? Czym jest ta ontyczna nadwyżka, której nie ogarnia już analiza ontologiczna? Czy między *Dasein* a jego istnieniem rozpościera się mroczny *hiatus irrationalis*, czy samo realne, faktyczne istnienie jest *individuum ineffabile*? Heidegger wskazuje na struktury *Dasein*, które pełnią funkcję transcendentálnych warunków faktycznego jego zróżnicowania: są to bycie-w-świecie, dziejowość, przestrzenność, rzucenie oraz *Mitsein*. Ciekawe jest to, że w *Byciu i czasie* zarówno owa *Zerstreuung* (rozproszenie, ale też rozrywka), jak i powyższe fenomeny rozumiane są jako formy niewłaściwego bycia (129/165; 172/221; 380/429). O tym, że konkretyzację można utożsamiać z byciem niewłaściwym, mówi Heidegger pośrednio w następującej uwadze: „Niewłaściwość *Dasein* nie oznacza jednak jakiegoś «mniej» bycia lub «niższego» stopnia bycia. Ta niewłaściwość może określać *Dasein* wedle jego najpełniejszej konkretyzacji w jego zaaferowaniu, pobudzeniu, interesowności, skłonności do rozkoszowania się” (43/54).

Indywidualizacja i konkretyzacja okazują się więc procesami różnorako ufundowanymi: warunkiem indywidualizacji jest bycie właściwe, konkretyzacji – bycie niewłaściwe. Na tym polega pierwsza różnica między nimi. Druga dotyczy kierunku ich realizacji. Zdaniem Heideggera indywidualizacja dokonuje się za sprawą dojścia do właściwego rozumienia samego siebie, które określa on mianem „przejrzystości” (*Durchsichtigkeit*). „Wybieramy ten termin na oznaczenie dobrze pojętego «samopoznania», aby pokazać, że chodzi w nim nie o spostrzeżeniowe tropienie i oglądanie punktowej jaźni (*Selbstpunkt*), lecz o rozumiejące uchwytowanie pełnej otwartości bycia-w-świecie, przezierając na wskroś istotowe momenty jego ukonstytuowania” (146/188). Niewątpliwie fenomenologia jest jednym z najważniejszych sposobów dochodzenia do owej przejrzystości: „Pytanie o bycie nie jest więc niczym innym niż radykalizacją należącej do samego *Dasein* istotowej tendencji bycia, tj. przedontologicznego zrozumienia bycia” (15/19). Filozofia wychodzi od powszedniego życia, które

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 114–117.

ma skłonność do maskowania się i fałszowania, następnie dokonuje istotowego zwrotu, dzięki czemu cofa życie ku jego najgłębszym źródłom<sup>35</sup>. Dlatego też Heidegger może powiedzieć: „Ontologiczne źródło bycia *Dasein* nie jest «niższe» niż to, co z niego wypływa, lecz z góry przewyższa je mocą (*Mächtigkeit*), a wszelkie «wypływanie» w ontologicznym polu jest degeneracją” (334/420). „Innymi słowy, metafizyka należy do natury człowieka, (...) a wszelkie egzystowanie jest już filozofowaniem”<sup>36</sup>. Tak więc rozumiejące przyswajanie swego bycia (indywidualizacja) jest tożsame – chociaż nie wyklucza przez to innych dróg realizacji – z pogłębianiem poznania fenomenologicznego, stanowi drogę na szczyt, gdzie panuje specyficzne powietrze „formalizmu i jałowości (*Leere*), właściwe wszelkiej charakterystyce ontologicznej” (248/313). Tymczasem konkretyzacja jest, przeciwnie, ruchem w dół, „upadaniem” ku nizinom ontycznym, ku nieokreśleniu, niezrozumiałości i przeciętności bycia na co dzień. Ponieważ to skonkretyzowane *Dasein* jest pozbawione granic (nie jest wybieganiem w śmierć), Heidegger mógłby się – przy zastrzeżeniu, że to, co indywidualne, nie jest tym, co jednostkowe (konkretne) – podpisać pod wypowiedzią Husserla o *apeiron* tego, co jednostkowe. „Kto” indywidualizacji to własne, a jednak obce, nieokreślone, a jednak całkowicie ograniczone nagle *Selbst* (*Es*), które przemawia milcząco w sumieniu (276–277/348); „kto” konkretyzacji to swojskie, nieokreślone i niezróżnicowane („przeciętność”), bogato przystrojone w różne maski bezosobowe ja-nie-ja – *das Man* (§ 27). Nieokreśloność *das Selbst* wynika z jego ontologicznej obcości, nieokreśloność *das Man* bierze się z charakterystycznej dla niego „niwelacji” wszelkich różnic. Konkretyzacja oznacza niebycie sobą, bycie innymi. Tak będąc na co dzień, *Dasein* jest *ens realissimus* – „bytem najbardziej realnym” (128/164).

Okazuje się więc, że stosunek *Dasein* do konkretnego bytu pokrywa się do pewnego stopnia z różnicą między byciem właściwym i byciem niewłaściwym. Tu pojawia się jednak pewna trudność, jako że zgodnie z wypowiedziami Heideggera ta ostatnia różnica nie wynika ze stosunku *Dasein* do konkretnego bytu, lecz raczej ze stosunku konkretnego bytu do własnego bycia (egzystencji). Wskazując na ten ostatni stosunek, nasze pytanie nie dotyczy już relacji między *Dasein* a konkretnym bytem, lecz relacji między *Dasein* a byciem. Ów stosunek *Dasein* do własnego bycia Heidegger określa mianem rozumienia (12/16).

Znakiem wyróżniającym właściwe rozumienie bycia jest umiejętność odróżniania sposobu bycia egzystencji od obecności. Zarysowane powyżej przeciwieństwo indywidualizacji i konkretyzacji pokrywa się do pewnego

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 2002, s. 12.

<sup>36</sup> Tenże, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik...*, dz. cyt., s. 274.

stopnia z różnicą między wspomnianymi sposobami bycia. Indywidualizacja jest tym większa, im *Dasein* lepiej rozumie swą ontologiczną odmiennąść na tle bytów „wewnątrzświatowych”, tzn. im mniej dopuszcza do zamazywania różnicy między własną egzystencją i obecnością rzeczy. Konkretyzacja natomiast ma miejsce wówczas, gdy *Dasein* schodzi na teren powszedniości, która tym się charakteryzuje, że niweluje wszelkie różnice, zwłaszcza różnice ontologiczne. Na gruncie przeciętnej zrozumiałości nie tylko jeden sposób bycia (np. egzystencja) nie jest odróżniany od innego (np. obecności), ale w ogóle bycie nie jest odróżniane od bytu. Skutkuje to jednak tym, że bycie jest (nie) rozumiane jako obecność. Ujmując rzecz nieco schematycznie, można by to wyrazić w ten sposób, że ruch indywidualizacji przebiega w tym samym kierunku co egzystencjalizacja, natomiast kierunek konkretyzacji jest tożsamy z uobecnianiem. Być indywiduum to tyle samo, co egzystować, być konkretnym znaczy po prostu być obecnym. Heidegger wszak powiada, że *Dasein* „nie ma i nigdy nie miał sposobu bycia czegoś tylko obecnego wewnątrz świata” (43/54). *Dasein* przysługuje zawsze i jedynie sposób bycia egzystencji, chociaż – wydaje się, że to właśnie ma na myśli Heidegger – ma ono „naturalną” skłonność rozumieć siebie inaczej, niż „właściwie” egzystuje. To niewłaściwe rozumienie, które nigdy nie da się z *Dasein* usunąć, Heidegger porównuje z Kantowskim „transcendentalnym pozorem”<sup>37</sup>. Oznacza to, że między sposobem bycia *Dasein* a jego samorozumieniem istnieje wyraźne pęknięcie. Wyjaśnienie tego pęknięcia nie jest jednak rzeczą łatwą. Powodem tych trudności jest fakt, że – zdaniem Heideggera – bycie „istnieje” tylko w ontycznym rozumieniu bycia (212/269). Jeśli więc *Dasein* rozumie na co dzień bycie jako obecność, to jego „niewłaściwość” może być mierzona tylko „właściwością” bycia jako egzystencji. Można by na to przystać, gdyby rozumienie bycia jako egzystencji było „właściwe” dzięki temu, że jest ono bardziej adekwatne względem niezależnego od rozumienia bycia „samego w sobie”. Tymczasem, „jeśli nie egzystuje *Dasein*, to «nie ma» także «niezależności» ani «w sobie»” (212/269), a *Dasein* egzystuje zwykle „niewłaściwie”, więcej nawet: „właściwość” jest życiową modyfikacją niewłaściwości (130/167). Tak więc właściwość jest bardziej pierwotna w porządku (*Ordnung*) ontologicznym, niewłaściwość w porządku ontycznym. Wszystko zależy teraz od przewagi między nimi, ta zaś stoi niejednoznacznie po stronie tego, co ontyczne. Wprawdzie Heidegger powiada, że „ontyczna swoistość *Dasein* polega na tym, że *jest* ono ontologiczne”, co mogłoby sugerować, że porządek ontologiczny ma pierwszeństwo przed ontycznym, jednak dwa inne argumenty przemawiają za prymatem tego, co ontyczne: po pierwsze, ta ontyczna ontologiczność *Dasein* oznacza niewłaściwe (preontologiczne, „naturalne”) rozumienie bycia,

---

<sup>37</sup> Tenże, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 273.

które „ujmuje” je jako byt, tzn. jako obecność; po drugie, Heidegger stwierdza, że „ze swej strony analityka egzystencjalna zakorzeniona jest ostatecznie egzystencyjnie, tzn. ontycznie” (12–13/16–18). Widzimy wyraźnie, z jakiej perspektywy wychodząc można w ogóle mówić o primacie tego co ontyczne, względnie ontologiczne. Musi to być mianowicie coś, co pozostaje od obu tych sfer do pewnego stopnia niezależne. Wprawdzie w przywołanym przed chwilą zdaniu Heidegger mówi: „ze swej strony analityka egzystencjalna...”, jednak nie może tu chodzić o „czystą” ontologię, jako że „z jej strony” prymat może mieć tylko ona sama. Prymat tego, co ontyczne, nad tym, co ontologiczne, płynie ze sfery przedontologicznej, mianowicie stąd, że my sami, piszący i czytający, rozumiemy, że chodzi o „nas samych”, ujętych teraz ontologicznie jako *Dasein*. Jeżeli owa preontologia nadaje prymat temu, co ontyczne, nad tym, co ontologiczne, to dzieje się tak za sprawą „bliskości”, którą my sami mamy względem siebie samych (15/20). Porządek ontyczny ma pierwszeństwo względem ontologicznego, ponieważ pierwszeństwo ma owa „bliskość bycia z samym sobą” („jestem”) przed dystansem przejrzystości („rozumiem”). Wynikałoby stąd jednak, że obecność ma pierwszeństwo przed egzystencją<sup>38</sup>. Wbrew temu Heidegger obstaje przy odwrotnej tezie: obecność rozumiana jako „realność jest ontologicznie ugruntowana w byciu *Dasein*” (211–212/269).

W tym miejscu przerywamy nasze badania. Podsumowując, możemy powiedzieć, że poszukiwania odpowiedzi na pytanie „kim jest *Dasein*?” nie prowadzą do żadnych jednoznacznych wniosków. Tym, co najbardziej utrudnia rozumienie kluczowego dla całej koncepcji *Sein und Zeit* terminu, jest brak wyraźnych wskazówek, jak należy rozumieć centralne Heideggerowskie filozofemy, z którymi ów termin pozostaje w nierozzerwalnym, organicznym związku. Jest on niczym przezroczysta nić, która łączy między sobą szereg najważniejszych przeciwstawień: bycia i bytu, istoty i istnienia, egzystencji i obecności, egzystencjałów i kategorii, ontologii i ontyki, gatunku i jednostki, możliwości i rzeczywistości, analityki egzystencjalnej i myślenia bycia. Trudność w ustaleniu ich jednoznacznego sensu, która przekłada się następnie na problem rozumienia istoty *Dasein*, bierze się nie tylko stąd, że Heidegger pozostawia je częstokroć bez dostatecznego objaśnienia albo formułuje ich sens w ten sposób, że mamy do czynienia z – przynajmniej werbalnymi – sprzecznościami, ale także stąd, że sytuuje je w całkowicie ambiwalentnym stosunku do ich tradycyjnych odpowiedników. Biorąc to pod uwagę, trzeba przyznać, że tak naprawdę nie wiadomo, o czym właściwie Heidegger mówi. Gdy tylko udaje się nam zbudować jakiś bardziej stabilny punkt zaczepienia, w następnej chwili okazuje się, że było to nieporozumienie i że wszystkie nasze z trudem

<sup>38</sup> Na ten temat zob. J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek, (w:) J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 167–179.



identyfikowane punkty orientacyjne należy uznać za fantomy<sup>39</sup>. Na szczęście tym, co w ich miejscu pozostaje, nie jest pustka i zniechęcenie, lecz wola dalszego pytania.

## Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, co właściwie oznacza centralny termin Heideggerowskiej filozofii – *das Dasein*. Śledząc literaturę przedmiotu, widać wyraźnie, że zarówno sam Heidegger, badacze jego spuścizny, jak i tłumacze jego dzieł mają z tym poważny kłopot. W toku stawiania kolejnych pytań pojawiają się i odpadają kolejne określenia, przywołujące fundamentalne pojęcia zachodniej ontologii: istota i istnienie, byt i bycie, jednostka i gatunek, indywidualum i konkret, egzystencja i obecność. *Dasein* okazuje się pojęciem, w którego horyzoncie wszystkie wymienione terminy zyskują wprawdzie niespotykaną wcześniej jasność, ono samo jednak ginie w mroku.

---

<sup>39</sup> Niektórzy uczniowie Heideggera uważają, że na tym polega urok jego myślenia. Zob. np. E. Fink, *W podzięce myślicielowi*, tłum. W. Patyna, (w:) *Heidegger dzisiaj*, „Principia” 1990, 1 (4), s. 192.