

BIBLIOTEKA WSPÓŁCZESNYCH FILOZOFÓW

*Martin*  
**HEIDEGGER**

\*

Bycie i czas

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

BIBLIOTEKA WSPÓŁCZESNYCH FILOZOFÓW

---

MARTIN HEIDEGGER

BYCIE I CZAS

*Przetłóżył,  
przedmową i przypisami opatrzył*  
BOGDAN BARAN

1994

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

Dane oryginału  
Martin Heidegger, *Sein und Zeit*

© Max Niemeyer Verlag  
Tübingen (17. ed. 1993)

Komitet Redakcyjny  
Marek J. Siemek — Przewodniczący  
Jacek Hołowka, Edmund Mokrzycki, Jan Woleński

Redaktor  
Elżbieta Nowakowska-Soltan

Biblioteka DSWE  
we Wrocławiu

1



300-031541-00-0

Copyright © for the Polish edition  
by Wydawnictwo Naukowe PWN Sp. z o.o.  
Warszawa 1994

ISBN 83-01-11244-1

---

---

## SPIS TREŚCI

Bogdan Baran: Przedmowa . . . . . XI

### BYCIE I CZAS

Wprowadzenie  
EKSPozyCJA PyTANIA O SENS BYCIA

Rozdział pierwszy  
KONIECZNOŚĆ, STRUKTURA I PRYMAT KWESTII BYCIA . . . . . 3

- § 1. Konieczność wyraźnego powtórzenia pytania o bycie . . . . . 3
- § 2. Formalna struktura pytania o bycie . . . . . 7
- § 3. Ontologiczny prymat kwestii bycia . . . . . 13
- § 4. Ontyczny prymat kwestii bycia . . . . . 17

Rozdział drugi  
DWOJAKI CEL OPRACOWANIA KWESTII BYCIA. METODA BADANIA I JEJ  
ZARYS . . . . . 22

- § 5. Ontologiczna analityka jestestwa jako odsłonięcie horyzontu interpretacji sensu bycia w ogóle . . . . . 22
- § 6. Zadanie destrukcji dziejów ontologii . . . . . 28
- § 7. Fenomenologiczna metoda badania . . . . . 38
  - A. Pojęcie fenomenu . . . . . 40
  - B. Pojęcie logosu . . . . . 45
  - C. Wstępne pojęcie fenomenologii . . . . . 49
- § 8. Zarys rozprawy . . . . . 55

Część pierwsza	
INTERPRETACJA JESTESTWA ZE WZGLĘDU NA CZASOWOŚĆ I EKSPLIKACJA CZASU JAKO TRANSCENDENTALNEGO HORYZONTU PYTANIA O BYCIE	
Dział pierwszy	
PRZYGOTOWAWCZA ANALIZA FUNDAMENTALNA JESTESTWA	
Rozdział pierwszy	
EKSPOZYCJA ZADANIA PRZYGOTOWAWCZEJ ANALIZY JESTESTWA . . . . .	58
§ 9. Temat analityki jestestwa . . . . .	58
§ 10. Odróżnienie analityki jestestwa od antropologii, psychologii i biologii . . . . .	63
§ 11. Analityka egzystencjalna a interpretacja prymitywnego jestestwa. Trudności w osiągnięciu „naturalnego pojęcia świata” . . . . .	71
Rozdział drugi	
BYCIE-W-ŚWIECIE W OGÓLE JAKO PODSTAWOWE UKONSTYTUOWANIE JESTESTWA . . . . .	74
§ 12. Wstępny opis bycia-w-świecie na podstawie orientacji na bycie-w jako takie . . . . .	74
§ 13. Egzemplifikacja bycia-w przez jego ufundowany modus. Poznanie świata . . . . .	84
Rozdział trzeci	
ŚWIATOWOŚĆ ŚWIATA . . . . .	89
§ 14. Ogólna idea światowości świata . . . . .	89
A. Analiza otoczeniowości i światowości w ogóle . . . . .	94
§ 15. Bycie bytu spotykanego w otoczeniu . . . . .	94
§ 16. Światowy charakter otoczenia anonsujący się w wewnątrzświatowym bycie . . . . .	102
§ 17. Odniesienie i znak . . . . .	109
§ 18. Powiązanie i oznaczoność; światowość świata . . . . .	118
B. Skontrastowanie analizy światowości z Kartezjańską interpretacją świata . . . . .	126
§ 19. Określenie „świata” jako res extensa . . . . .	127
§ 20. Fundamenty ontologicznego określenia „świata” . . . . .	131
§ 21. Hermeneutyczna dyskusja Kartezjańskiej ontologii „świata” . . . . .	135

C. Dookólność otoczenia i „przestrzenność” jestestwa . . . . .	144
§ 22. Przestrzenność tego, co wewnątrz świata poręczne . . . . .	145
§ 23. Przestrzenność bycia-w-świecie . . . . .	149
§ 24. Przestrzenność jestestwa a przestrzeń . . . . .	156
Rozdział czwarty	
BYCIE-W-ŚWIECIE JAKO WSPÓLBYCIE I BYCIE SOBĄ „SIĘ” . . . . .	162
§ 25. Podjęcie egzystencjalnego pytania o „kto” jestestwa . . . . .	163
§ 26. Współjestestwo innych i powszednie współbycie . . . . .	167
§ 27. Powszednie bycie Sobą i Się . . . . .	179
Rozdział piąty	
BYCIE JAKO TAKIE . . . . .	186
§ 28. Zadanie tematycznej analizy bycia-w . . . . .	186
A. Egzystencjalna konstytucja „tu oto” . . . . .	190
§ 29. Bycie-tu-oto jako położenie . . . . .	190
§ 30. Lęk jako modus położenia . . . . .	199
§ 31. Bycie-tu-oto jako rozumienie . . . . .	202
§ 32. Rozumienie i wykładnia . . . . .	210
§ 33. Wypowiedź jako pochodny modus wykładni . . . . .	218
§ 34. Bycie-tu-oto i mowa. Język . . . . .	227
B. Powszednie bycie „tu oto” i upadanie jestestwa . . . . .	236
§ 35. Gadanina . . . . .	237
§ 36. Ciekawość . . . . .	241
§ 37. Dwuznaczność . . . . .	245
§ 38. Upadanie i rzucenie . . . . .	248
Rozdział szósty	
TROSKA JAKO BYCIE JESTESTWA . . . . .	256
§ 39. Pytanie o pierwotny całokształt strukturalnej całości jestestwa . . . . .	256
§ 40. Podstawowe położenie trwogi jako wyróżniona postać otwartości jestestwa . . . . .	261
§ 41. Bycie jestestwa jako troska . . . . .	270
§ 42. Potwierdzenie egzystencjalnej interpretacji jestestwa jako troski przez przedontologiczną samowykładnię jestestwa . . . . .	278

§ 43. Jestestwo, światowość i realność . . . . .	283
a) Realność jako problem bycia i dowiedności „świata zewnętrznego” . . . . .	285
b) Realność jako problem ontologiczny . . . . .	295
c) Realność i troska . . . . .	298
§ 44. Jestestwo, otwartość i prawda . . . . .	300
a) Tradycyjne pojęcie prawdy i jego fundamenty ontologiczne . . . . .	302
b) Pierwotny fenomen prawdy i wtórność tradycyjnego pojęcia prawdy . . . . .	309
c) Sposób bycia prawdy i zakładanie prawdy . . . . .	319

## Dział drugi

## JESTESTWO I CZASOWOŚĆ

§ 45. Wynik przygotowawczej analizy fundamentalnej jestestwa i zadanie źródłowej egzystencjalnej interpretacji tego bytu . . . . .	325
--	-----

## Rozdział pierwszy

## MOŻLIWE BYCIE CAŁOŚCIĄ JESTESTWA I BYCIE KU ŚMIERCI . . . . .

§ 46. Pozorna niemożliwość ontologicznego ujęcia i określenia całościowego bycia jestestwa . . . . .	332
§ 47. Możliwość doświadczenia śmierci innych i możliwość ujęcia całego jestestwa . . . . .	334
§ 48. Zaległość, kres i całokształt . . . . .	339
§ 49. Odróżnienie egzystencjalnej analizy śmierci od innych możliwych interpretacji tego fenomenu . . . . .	346
§ 50. Wstępny zarys egzystencjalno-ontologicznej struktury śmierci . . . . .	351
§ 51. Bycie ku śmierci i powszedniość jestestwa . . . . .	354
§ 52. Powszednie bycie ku kresowi i pełne egzystencjalne pojęcie śmierci . . . . .	358
§ 53. Egzystencjalny zarys właściwego bycia ku śmierci . . . . .	365

## Rozdział drugi

## POŚWIADCZENIE W JESTESTWIE WŁAŚCIWEJ MOŻNOŚCI BYCIA I ZDECYDOWANIE . . . . .

376

§ 54. Problem poświadczenia właściwej możliwości egzystencyjnej . . . . .	376
§ 55. Egzystencjalno-ontologiczne fundamenty sumienia . . . . .	380
§ 56. Zew jako charakter sumienia . . . . .	383
§ 57. Sumienie jako zew troski . . . . .	386
§ 58. Rozumienie wezwania a wina . . . . .	393
§ 59. Egzystencjalna interpretacja sumienia i jego potoczna wykładnia . . . . .	406
§ 60. Egzystencjalna struktura poświadczonej w sumieniu właściwej możliwości bycia . . . . .	414

## Rozdział trzeci

## WŁAŚCIWA MOŻNOŚĆ BYCIA CAŁOŚCIĄ JESTESTWA A CZASOWOŚĆ JAKO ONTOLOGICZNY SENS TROSKI . . . . .

424

§ 61. Wstępny zarys metodycznego przejścia od wyodrębnienia właściwego bycia jestestwa całością do fenomenalnego wydobycia czasowości . . . . .	424
§ 62. Egzystencyjnie właściwa możliwość bycia całością jestestwa jako wybiegające zdecydowanie . . . . .	428
§ 63. Sytuacja hermeneutyczna uzyskana w celu interpretacji sensu bycia troski a metodologiczny charakter egzystencjalnej analityki w ogóle . . . . .	436
§ 64. Troska i charakter Siebie . . . . .	444
§ 65. Czasowość jako ontologiczny sens troski . . . . .	453
§ 66. Czasowość jestestwa i płynące z niej zadania bardziej źródłowego powtórzenia analizy egzystencjalnej . . . . .	464

## Rozdział czwarty

## CZASOWOŚĆ I POWSZEDNIOŚĆ . . . . .

468

§ 67. Podstawowa ciągłość egzystencjalnego ukonstytuowania jestestwa i wstępny zarys czasowej interakcji ukonstytuowania . . . . .	479
§ 68. Czasowość otwartości w ogóle . . . . .	
a) Czasowość rozumienia . . . . .	
b) Czasowość położenia . . . . .	
c) Czasowość upadania . . . . .	
d) Czasowość mowy . . . . .	
§ 69. Czasowość bycia-w-świecie świata . . . . .	

Skonstytuowanie katechetycznej grammatyki asystentem

§ 43. Jestestwo, światowość i realność . . . . .	283
a) Realność jako problem bycia i dowiedlności „świata zewnętrznego” . . . . .	285
b) Realność jako problem ontologiczny . . . . .	295
c) Realność i troska . . . . .	298
§ 44. Jestestwo, otwartość i prawda . . . . .	300
a) Tradycyjne pojęcie prawdy i jego fundamenty ontologiczne . . . . .	302
b) Pierwotny fenomen prawdy i wtórność tradycyjnego pojęcia prawdy . . . . .	309
c) Sposób bycia prawdy i zakładanie prawdy . . . . .	319

## Dział drugi

## JESTESTWO I CZASOWOŚĆ

§ 45. Wynik przygotowawczej analizy fundamentalnej jestestwa i zadanie źródłowej egzystencjalnej interpretacji tego bytu . . . . .	325
--	-----

## Rozdział pierwszy

## MOŻLIWE BYCIE CAŁOŚCIĄ JESTESTWA I BYCIE KU ŚMIERCI . . . . .

§ 46. Pozorna niemożliwość ontologicznego ujęcia i określenia całościowego bycia jestestwa . . . . .	332
§ 47. Możliwość doświadczenia śmierci innych i możliwość ujęcia całego jestestwa . . . . .	334
§ 48. Zaległość, kres i całokształt . . . . .	339
§ 49. Odróżnienie egzystencjalnej analizy śmierci od innych możliwych interpretacji tego fenomenu . . . . .	346
§ 50. Wstępny zarys egzystencjalno-ontologicznej struktury śmierci . . . . .	351
§ 51. Bycie ku śmierci i powszedniość jestestwa . . . . .	354
§ 52. Powszednie bycie ku kresowi i pełne egzystencjalne pojęcie śmierci . . . . .	358
§ 53. Egzystencjalny zarys właściwego bycia ku śmierci . . . . .	365

## Rozdział drugi

## POŚWIADCZENIE W JESTESTWIE WŁAŚCIWEJ MOŻNOŚCI BYCIA I ZDECYDOWANIE . . . . .

	376
--	-----

§ 54. Problem poświadczenia właściwej możliwości egzystencyjnej . . . . .	376
§ 55. Egzystencjalno-ontologiczne fundamenty sumienia . . . . .	380
§ 56. Zew jako charakter sumienia . . . . .	383
§ 57. Sumienie jako zew troski . . . . .	386
§ 58. Rozumienie wezwania a wina . . . . .	393
§ 59. Egzystencjalna interpretacja sumienia i jego potoczna wykładnia . . . . .	406
§ 60. Egzystencjalna struktura poświadczonej w sumieniu właściwej możliwości bycia . . . . .	414

## Rozdział trzeci

## WŁAŚCIWA MOŻNOŚĆ BYCIA CAŁOŚCIĄ JESTESTWA A CZASOWOŚĆ JAKO ONTOLOGICZNY SENS TROSKI . . . . .

	424
--	-----

§ 61. Wstępny zarys metodycznego przejścia od wyodrębnienia właściwego bycia jestestwa całością do fenomenalnego wydobycia czasowości . . . . .	424
§ 62. Egzystencyjnie właściwa możliwość bycia całością jestestwa jako wybiegające zdecydowanie . . . . .	428
§ 63. Sytuacja hermeneutyczna uzyskana w celu interpretacji sensu bycia troski a metodologiczny charakter egzystencjalnej analityki w ogóle . . . . .	436
§ 64. Troska i charakter Siebie . . . . .	444
§ 65. Czasowość jako ontologiczny sens troski . . . . .	453
§ 66. Czasowość jestestwa i płynące z niej zadania bardziej źródłowego powtórzenia analizy egzystencjalnej . . . . .	464

## Rozdział czwarty

## CZASOWOŚĆ I POWSZEDNIOŚĆ . . . . .

	468
--	-----

§ 67. Podstawowa ciągłość egzystencjalnego ukonstytuowania jestestwa i wstępny zarys czasowej interpretacji tego ukonstytuowania . . . . .	468
§ 68. Czasowość otwartości w ogóle . . . . .	470
a) Czasowość rozumienia . . . . .	470
b) Czasowość położenia . . . . .	476
c) Czasowość upadania . . . . .	485
d) Czasowość mowy . . . . .	489
§ 69. Czasowość bycia-w-świecie i problem transcendencji świata . . . . .	491

a) Czasowość przeglądowego zatroskania . . . . .	493
b) Czasowy sens modyfikacji przeglądowego zatroskania w teoretyczne odkrywanie tego, co obecne wewnątrz świata . . . . .	500
c) Czasowy problem transcendencji świata . . . . .	510
§ 70. Czasowość przestrzenności jestestwa . . . . .	514
§ 71. Czasowy sens powszedniości jestestwa . . . . .	518
Rozdział piąty	
CZASOWOŚĆ I DZIEJOWOŚĆ . . . . .	522
§ 72. Egzystencjalno-ontologiczna ekspozycja problemu dzie- jów . . . . .	522
§ 73. Potoczne rozumienie dziejów i dzianie się jestestwa . . . . .	529
§ 74. Podstawowe ukonstytuowanie dziejowości . . . . .	535
§ 75. Dziejowość jestestwa i dzieje świata . . . . .	542
§ 76. Dziejowość jestestwa egzystencjalnym źródłem historii . . . . .	548
§ 77. Związek dotychczasowej ekspozycji problemu dziejo- wości z badaniami W. Diltheya i ideami hrabiego Yorcka . . . . .	555
Rozdział szósty	
CZASOWOŚĆ I WEWNĄTRZCZASOWOŚĆ JAKO ŹRÓDŁO POTOCZNEGO PO- JĘCIA CZASU . . . . .	564
§ 78. Niepełność przeprowadzonej dotąd czasowej analizy jes- testwa . . . . .	564
§ 79. Czasowość jestestwa i zatroskanie o czas . . . . .	567
§ 80. Objęty zatroskaniem czas i wewnątrzczasowość . . . . .	574
§ 81. Wewnątrzczasowość i geneza potocznego pojęcia czasu . . . . .	586
§ 82. Odróżnienie egzystencjalno-ontologicznego związku cza- sowości, jestestwa i czasu światowego od Hegłowskiego pojęcia relacji między czasem a duchem . . . . .	597
a) Hegła pojęcie czasu . . . . .	598
b) Hegła interpretacja związku między czasem a du- chem . . . . .	603
§ 83. Egzystencjalno-czasowa analityka jestestwa a fundamen- talno-ontologiczne pytanie o sens bycia w ogóle . . . . .	608
Słownik terminologiczny . . . . .	611
Skorowidz osób . . . . .	616
Skorowidz pojęć . . . . .	618

## PRZEDMOWA

*Kontekst «Bycia i czasu»**Okoliczności*

Rozprawa Martina Heideggera *Bycie i czas* należy do grupy dzieł filozoficznych, które w swojej epoce, tak jak Kanta *Krytyka czystego rozumu* czy Hegla *Fenomenologia ducha*, oddziaływały szczególnie mocno. Niewątpliwie też jest pracą Heideggera w bieżącym stuleciu najżywiej przez filozofów dyskutowaną. Jej sławę, a wręcz mityczność — także w ujemnym sensie — wzmaga fakt, że po długim okresie pozytywizmów filozofia dzisiejsza jest o wiele mniej oswajana z tego typu myśleniem niż dziewiętnastowieczny czytelnik z myśleniem niemieckiego idealizmu. Dlatego zawartość i język tego traktatu wydały się wielu filozofom bardziej osobliwe, niż w istocie są. Wyrządziło to między innymi szkodę recepcji prac późnego Heideggera, przesłoniętych „niezwykłością” *Bycia i czasu*. W rzeczywistości zaś jest to traktat z wczesnego okresu filozofii Heideggera i stanowi tylko pewien etap na jej drodze.

Historia powstania tego dzieła jest dość krótka, choć jego dojrzewanie trwało długo. Publikacja *Sein und Zeit* w roku 1927 nastąpiła w jedenaście lat po ukazaniu się wcześniejszego, całkowicie zresztą odmiennego tekstu młodego Heideggera: pracy habilitacyjnej na temat nauki o kategoriach wyłożonej w czternastowiecznym traktacie *Grammatica speculativa*. W 1916 r. Heidegger został asystentem

Edmunda Husserla na uniwersytecie we Freiburgu niemieckim. Miał ukończone studia (rozpoczął je od teologii, ukończył w 1913 r. formalnie jako absolwent matematyki), a w swoim dorobku kilka artykułów i pracę doktorską o teorii sądu w psychologizmie. Okres po studiach charakteryzuje stopniowy odwrót od pierwotnej sfery jego zainteresowań, teologii, w kierunku filozofii, a przede wszystkim fenomenologii. Współpracownikiem Husserla pozostawał Heidegger do roku 1923, kiedy to (już jako *Privatdozent* we Freiburgu) uzyskał etat profesora w Marburgu, dokąd się przeniósł na następne pięć lat, do roku 1928. Wówczas to Husserl przeszedł na emeryturę, a Heidegger został jego następcą we Freiburgu, gdzie spędził już resztę życia aż do śmierci w roku 1976.

Starania o pracę w Marburgu wiążą się poniekąd z historią powstania *Bycia i czasu*. O etat ten ubiegał się Heidegger trzykrotnie, po raz pierwszy w roku 1917, wówczas jednak Husserl nie poparł go należycie, uznając za zbyt młodego i nie dość dojrzałego do poważnej funkcji profesora. W roku 1920 sam Husserl, przekonany już do swego współpracownika, zaproponował jego kandydaturę na zwalniające się stanowisko w Marburgu, które mimo to otrzymał Nicolai Hartmann. Zwalniało się ono ponownie pod koniec roku 1923 i teraz już Heidegger, zyskujący sobie sławę swoimi wykładami, choć nie publikacjami, nowych bowiem nie miał, był najpoważniejszym kandydatem. Oczekiwana ze strony Marburga publikacja, a raczej maszynopisem przeznaczonym do publikacji, był tzw. „Esej Natorpowski” (Paul Natorp kierował Katedrą Filozofii w Marburgu), część zamierzonej przez Heideggera pracy na temat Arystotelesa, która jednak nie została ukończona i ukazała się drukiem dopiero w r. 1989. „Esej Natorpowski” spełnił mimo to swoją funkcję i zapewnił Heideggerowi stanowisko profesora w Marburgu.

Esej ten stanowił prapoczątek *Bycia i czasu*, a sama rozprawa zaczęła się rysować w wykładach i odczytach mniej więcej od końca roku 1923. W okresie urlopu od stycznia do kwietnia 1926 r., spędzonym w szwarwaldzkiej wiosce Todtnauberg (gdzie nieco wcześniej Heidegger zbudował

swoją słynną „chatę”), powstała ostateczna wersja książki. Wiązało się to znowu z Marburgiem: wymagana była publikacja, aby Heidegger mógł otrzymać stanowisko po Hartmannie, który wówczas zwalniał objęty po Natorpie etat kierownika Katedry. Wysłana w kwietniu 1926 do Berlina część maszynopisu została jednak jesienią uznana przez ministerstwo za niewystarczającą. Książka ukazała się w lutym 1927. Jesienią 1927 ocena ministerstwa została cofnięta, a *Bycie i czas* przyniosło Heideggerowi niemal natchmiastową sławę. Już w roku 1930 ukazał się pierwszy przekład jego tekstu na język obcy (*Was ist Metaphysik?* na język japoński), a w późniejszych dekadach pojawiły się liczne przekłady *Bycia i czasu* (pierwszy również na język japoński w r. 1940).

### Inspiracje

*Bycie i czas* jest dziełem tyleż oryginalnym, co zakorzenionym w tradycji niemieckiej filozofii. Zakorzenie to ma charakter nawiązań, aluzji i transpozycji. Heidegger nie przyznaje się do żadnej konkretnej tradycji, choć można odnajdywać u niego konkretne inspiracje. Niewątpliwą, bardzo wyraźną zwłaszcza w sferze języka i terminologii, był traktat freiburskiego teologa i filozofa Carla Braiga (1853-1923) *Vom Sein* (O byciu). Praca ta należała do zaplanowanej na dziesięć tomów, ale zrealizowanej tylko częściowo, całości *Grundzüge der Philosophie* (*Podstawy filozofii*). Punkt wyjścia ontologii w ujęciu Braiga nie jest tak radykalny jak u Heideggera. Ontologia (nauka o byciu) stanowi „harmonijny związek”<sup>1</sup> badania analityczno-indukcyjnego i syntetyczno-dedukcyjnego. Ontologia nadbudowuje się nad naukami szczegółowymi, ale też buduje na nich. Jest — Braig używa podobnego terminu jak później Heidegger — filozofią fundamentalną, poszukującą podstawy bycia. Wyjściowe pytanie działu ontologii, który Braig nazywa eidologią, bardzo przypomina podstawowe pytanie

<sup>1</sup> Carl Braig, *Vom Sein*, Freiburg i. Br. 1896, s. 8.



ontologii fundamentalnej u Heideggera i brzmi: „Czym jest byt, gdy jest?”<sup>1</sup>. Mamy tu rozróżnienie stosowane także przez Heideggera: *Sein*, bycie, oraz *Seiende*, byt. Podstawy bycia nie znajdziemy w określonym bycie<sup>2</sup>; eidologia poszukuje natomiast jednego „obrazu bycia” we *wszelkim* bycie<sup>3</sup>. Heidegger zaczyna swoją rozprawę od odrzucenia wszelkiej „definicji” bycia, co również Braig czyni swoim punktem wyjścia, a za środek ustalenia pojęcia bycia w sposób „niedwuznaczny” uważa oświetlenie, eksplikację tego pojęcia w rozmaitych (z konieczności) ujęciach jednego (z konieczności) pojęcia bycia. Odmienne jednak niż Heidegger pojmuje Braig różnicę ontologiczną: jest ona różnicą między bytami co do ich „sposobów bycia” (*So-sein*), z których każdy wyznacza określony byt jako byt w sobie. Braig czyni istotne rozróżnienie między *Dasein* i *Wassein*, które u Heideggera spotykamy w postaci *Daßsein* i *Wassein*, odróżnienie tego, że (*daß*) byt jest, od tego, czym (*was*) jest, tyle że Braig pojmuje tę różnicę w kategoriach tomistycznych — cała zresztą jego ontologia, w odróżnieniu od Heideggerowskiej, nosi rysy tomistyczne i podpada pod to, co późny Heidegger nazywa Feuerbachowskim terminem „ontoteologia”. Stwierdzając mianowicie, że „porządek bycia” płynie z bytu pełnego, doskonałego<sup>4</sup>, Braig wyprowadza bycie z pewnego bytu (nawet jeśli nazywa go „prabyciem”), co dla Heideggera byłoby nie do przyjęcia.

Obok dość mimo wszystko luźnych ontologicznych inspiracji znajdujących u Braiga drugim źródłem, z którego Heidegger czerpał, była oczywiście Husserlowska fenomenologia. Związek między ontologią a fenomenologią jest u wczesnego Heideggera ścisły: ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia. Ta ostatnia stanowi metodę ontologii. Na czym bliżej ta metoda polega, *Bycie i czas* nie mówi. Dowiadujemy się tylko, że fenomenem w sensie fenomenologii jest „bycie bytu, jego sens, jego modyfikacje i pochodne” (s. 50 n.), a więc to, co stanowi temat ontologii:

<sup>1</sup> Tamże, s. 18.

<sup>2</sup> Tamże, s. 5.

<sup>3</sup> Tamże, s. 18.

<sup>4</sup> Tamże, s. 156.

„Co do treści fenomenologia jest nauką o byciu bytu — ontologią” (s. 53). „Metoda” wyraża się ostatecznie Husserlowskim hasłem „z powrotem do rzeczy samych”, tyle tylko że „rzecz sama” wygląda u Heideggera inaczej. Nie jest to już, jak u Husserla, czysta świadomość dokonująca transcendentalnej konstytucji, lecz właśnie „bycie bytu”.

Ta na pozór wyraźna różnica co do rozumienia podstawowego fenomenu zaciera się, gdy zważymy, że bycia jako takiego, tj. jego sensu, Heidegger nie rozważa, lecz zajmuje się tylko „byciem” jestestwa ludzkiego, *Dasein*, w przygotowanej jego analityce. Jestestwo jako pierwotny „fenomen” Heideggerowskiej fenomenologicznej ontologii nie jest wprawdzie czystą świadomością, ale nawiązania do transcendentalnego charakteru tej ostatniej są niewątpliwe. Nie są one, trzeba przyznać, wyraźne. Heidegger unika określić w rodzaju „konstytucja”, „noeza” czy „noemat”, uważając je za nazbyt związane z pewną ontologiczną wizją transcendentalnej fenomenologii, która za podstawowy byt uznawała właśnie czystą świadomość, zdaniem Heideggera, nie wyjaśnioną przez tę fenomenologię co do natury swego bycia. Równocześnie jednak Heideggera ontologia jestestwa ludzkiego opisuje pewną transcendentalną strukturę stanowiącą „warunek możliwości” spotykanego przez nią bytu. Ten zasadniczy moment zbliża wczesnego Heideggera do Husserla i tradycji filozofii transcendentalnej. Ogólne podobieństwo nie może oczywiście przesłaniać istotnej różnicy, jaka dzieli czystą świadomość u Husserla i jestestwo u Heideggera. Chodzi o miejsce intencjonalności: stanowi ona podstawowy charakter świadomości, ale w strukturze jestestwa takim charakterem jest pierwotna wobec intencjonalności transcendencja. To ona jako „sposób bycia” jestestwa w sensie „bycia-w-świecie”, tj. struktury jestestwa umożliwiającej mu odniesienie do tego, co „w świecie”, umożliwia także ukierunkowanie intencjonalne. Z tego punktu widzenia intencjonalność umożliwia transcendencję tylko w sensie czegoś, co „poza mną”, ale nie w sensie struktury mojego jestestwa. Jako taka struktura, intencjonalność jest pochodna wobec „transcendencji” bycia-w-świecie.

*Wymiar ontologiczno-egzystencjalny*

Krytyczny stosunek Heideggera do zastanej ontologii i fenomenologii wyznacza jego krytyka „filozofii istnienia”, czy też „obecności”. Zaczątki tej trudnej do eksplikacji postawy zaowocowały później „przewycięzeniem metafizyki” w pismach z lat trzydziestych, możemy więc na krytykę „filozofii istnienia” spojrzeć z tej późniejszej perspektywy, choć nie wszystkie krytyczne wobec metafizyki uwagi już u wczesnego Heideggera występują.

Zasadniczym zarzutem wobec „filozofii istnienia” jest stwierdzenie, iż „bycie” pojęła ona jako „istnienie”, jako „stałą obecność”. Niemiecki termin „*Vorhandenheit*”, który oddajemy jako „istnienie” lub „obecność”, wywodzi się z „*vorhanden sein*”, „*vor-handen*” zaś można oddać jako „przed-ręka” — w odróżnieniu od „poręcznego” narzędzia, którym się niejako bezwiednie posługujemy. To, co „przed-ręka”, uobecnia się jako przedmiot oglądania i opisu, jest „stałe obecnym” obiektem wyposażonym w określoną własność. Skupiając się na takim należącem do bytu, do sfery *ontycznej* przedmiocie, badanie nie dostrzega jego bycia, wymiaru *ontologicznego*. Istnienie jest wedle Heideggera *ontyczną kategorią*, bycie zaś nie mieści się w porządku kategorialnym. Krytyka „filozofii istnienia” prowadzona jest w imię ontologii leżącej u podstawy wszystkich ontologii: ontologii fundamentalnej.

Początków „filozofii istnienia” doszukuje się wczesny Heidegger już u presokratyków, a odnajduje ją także w całych późniejszych dziejach filozofii, m.in. u Kartezjusza, Kanta czy Hegla. Nowożytna filozofia pojmowała *podmiot* jako „obecny” byt i rozważała jego związki z innymi, pozapodmiotowymi bytami. Nawet filozofia transcendentalna rozważała podmiot jako *res*, rzecz, tyle że w sensie warunku możliwości innych rzeczy w obrębie bytu. Dlatego Heideggerowska ontologia fundamentalna, choć podobnie jak nowożytna filozofia w centrum badania stawia *subiectum*, stara się podkreślić, że podmiotowość, jestestwo, nie jest „istnieniem” w sensie „stałej obecności”, tj. w sensie

rzeczy o określonych własnościach. Wymiar jego bycia odsłania się poprzez fakt, że jest ono zawsze moje. „Mojość” jestestwa ma je wykluczać z porządku „istnienia”. Właśnie „moje” jestestwo stanowi główny temat ontologii fundamentalnej, bo, zdaniem Heideggera, byt ten jest „ontologiczny”, tzn. nie tylko warunkuje wszelkie teorie bytu, ale i jest „miejsmem”, w którym wszelki byt się kategoryzuje. O tyle więc istnienie czy realność są pochodne wobec bycia mojego jestestwa.

Taki punkt wyjścia ma w zasadzie transcendentalny charakter, mimo że, jak już wspominaliśmy, jestestwo nie sprowadza się do świadomości czy czystego rozumu. Heideggerowskie *novum* polega, jak się wydaje, na zdecydowanej walce z „filozofią istnienia” oraz na całościowym opisie bycia jestestwa, także w jego „powszedniości”.

Przeciw tylko *ontycznej* filozofii istnienia zwraca się bardzo ostrożnie i pieczołowicie dobrany język opisu struktury jestestwa. Już nawet sam termin „struktura” sugeruje „obecnościowy” charakter bytu. Heidegger woli używać pojęcia „*Verfassung*”, „ukonstituowanie”, „ujęcie”. Ten ostatni termin jest nader istotny. Zawsze chodzi o „*Seinsverfassung*”, ukonstituowanie, ujęcie *bycia* jestestwa. Wszelkie momenty struktury jestestwa to jego „sposoby bycia”. Jestestwo jest zawsze odniesione do (swojego) bycia. Każda jego struktura to pewne „ujęcie”, „podjęcie” bycia. „Istotą” jestestwa jest jego *egzystencja*, tj. bycie w sposób różnorakiego „podejmowania” swego bycia, przy czym takie podstawowe odniesienie do bycia to rozumienie bycia: jestestwo będąc rozumie (swoje) „jest”.

Nasuwa się tu od razu szereg wątpliwości i uwag. Przede wszystkim natura tego rozumienia i jego stosunek do innych odniesień nie są jasne. Oczywiście, należy je traktować jako strukturę transcendentalną warunkującą wszelkie *ontyczne* rozumienie poszczególnych bytów. Czy jednak *res cogitans* u Kartezjusza lub podmiotowość transcendentalna u Kanta nie stanowią również struktury „sposobów bycia” opartych na rozumieniu faktu własnego bycia? Czy więc filozofia egzystencji istotnie wyklucza „filozofię istnienia”? Na to ostatnie pytanie Heidegger odpowiedziałby

twierdząco, uważając, że transcendentalne filozofie nie zba-  
dały „bycia” podmiotowości, lecz zakładały ją jako w pe-  
wien sposób uposażony obiekt. Czy jednak z tego wynika,  
że odniesienie do (swego) bycia, stanowiące podstawowy  
wyróżnik jestestwa, pozostawało tym filozofiom zakryte?

### *Jestestwo i „jest”*

Bez wątpienia dla Heideggerowskiej wersji transcenden-  
talizmu charakterystyczny jest „związek” podmiotowości,  
jestestwa z byciem. W epoce nowożytnej i współczesnej  
zdominował tę relację subiektywizm filozofii transcenden-  
talnej. *Subiectum* i jego istnienie były punktem wyjścia za-  
kładanym przez tę „filozofię istnienia”. U Heideggera na-  
tomiaś zrozumienie przez jestestwo bycia, a więc tego, że  
samo *jest*, stanowi już podstawowy moment bycia tego jes-  
testwa i umożliwia jego inne sposoby bycia. W „doznaniu”  
przez jestestwo jego „że jest” (czyli „rzucenia”) tkwi pod-  
stawowe „położenie” jestestwa, pozwalające, by jestestwu  
ujawnił się świat jako świat, a co za tym idzie byt we-  
wnątrzświatowy. Fundująca rola rozumienia bycia, a więc  
odnoszenie się jestestwa do bycia, daje wyraz związkowi  
widocznemu już w samych niemieckich terminach, a giną-  
cemu w przekładzie: „*Sein*”, „bycie”, i „*Dasein*”, „jestest-  
wo”. Jako bycie-tu-oto (*Da-sein*) jestestwo to wprost bycie.  
Z drugiej strony bycie „potrzebuje” jestestwa, aby móc się  
w ogóle „zrealizować”. Wszelkie „jest” jest pierwotnie jes-  
testwem i w jestestwie. Dopiero wtórnie można mówić o ist-  
nieniu lub realności bytów odmiennych od jestestwa (czy  
też: bytów *jako* odmiennych od jestestwa).

Między rozumieniem bycia a samym byciem nie za-  
chodzi jednak prosty stosunek poznania do poznawanego  
przedmiotu. Bycie nie jest przedmiotem, lecz „warunkiem  
możliwości” przedmiotu jako takiego. Tę elementarną  
myśl niemieckiego idealizmu Heidegger znacznie wysubtel-  
nił. Bycie w ogóle nie „jest”, ponieważ ono to właśnie owo  
„jest” *jestestwa*. Dlatego rozumienie bycia — bycie jestest-  
wa — to już bycie. Z drugiej strony bycie nie występuje

jako samo w sobie, lecz zawsze „jest” aprioryczne, tzn. ro-  
zumiane. Podstawowe pytanie, jakie się tu narzuca, doty-  
czy rozumienia tego rozumienia.

Heidegger stara się je oświetlić — nie dość konsekwent-  
nie — poprzez pojęcie transcendencji. Transcendencja sta-  
nowi dlań podstawowy charakter *jestestwa* i oznacza „prze-  
kraczenie bytu” w sensie raczej „kroczenia przez” niż  
„wykraczania poza”. Transcendując jestestwo może się od-  
nieść zarówno do tego bytu, którym nie jest, jak i do tego,  
którym jest. W tym sensie transcendencja to bycie-w-świe-  
cie, struktura przysługująca wyłącznie jestestwu. Dlatego  
właśnie, że jestestwo transcenduje, a więc jest-w-świecie,  
może się ono odnosić do poszczególnych bytów, między in-  
nymi do samego siebie. W kwestii transcendencji *Bycie  
i czas* przynosi bardzo skąpe wypowiedzi, choć w innym  
miejscu stwierdził Heidegger, że wszystkie analizy zawarte  
w rozprawie miały służyć opracowaniu tej właśnie kwes-  
tii<sup>1</sup>. W każdym razie transcendencję (w zwykłym sensie)  
świata umożliwia transcendencja jako charakter jestestwa.  
Związek między rozumieniem a transcendencją nie jest  
jednak jasny. Z jednej strony rozumienie bycia ma najwy-  
raźniej charakter samej transcendencji — jako warunek  
wszelkiego odniesienia do bytu, z drugiej rozumienie sta-  
nowi obok położenia, upadania i mowy tylko jeden z mo-  
mentów „otwartości” jestestwa. Jako równorzędne z „u-  
padaniem”, czyli pograżaniem się jestestwa w relacje z sa-  
mym tylko wewnątrzświatowym bytem, rozumienie byłoby  
równorzędne z nierozumieniem. Z drugiej strony, aby nie  
rozumieć, jestestwo musi już jakoś rozumieć. Wiąże się to  
z ogólnym wyróżnieniem właściwych i niewłaściwych *modi*  
wszelkich sposobów bycia jestestwa. Bycie niewłaściwe jest  
zawsze ufundowane we właściwym.

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im  
Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main 1978, s. 214. Jest to wy-  
kład z roku 1926.

*Ukonstituowanie jestestwa*

Zamierzona przez Heideggera ontologia fundamentalna, badająca sens bycia jako takiego, została zrealizowana w *Byciu i czasie* w postaci egzystencjalnej analityki jestestwa. 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. Analityka jestestwa jest już takim badaniem sensu bycia, gdyż sens ten odnajdujemy tylko w jestestwie jako przez nie rozumiany. Dlatego analityka zmierza do możliwie najgłębszego — z punktu widzenia związku jestestwa z byciem — wejścia w pierwotne struktury jestestwa. Takich struktur oświetlanego od różnych stron jestestwa Heidegger wydobywa kilka. Spróbujmy je tu wymienić:

Podstawowa struktura jestestwa to *bycie-w-świecie*. Stanowi ono jednolity fenomen, który rozkłada się na kilka momentów: na tego, *kto jest-w-świecie*, na *świat* i *bycie-w-świecie*. „Świat” w sensie potocznym jest pochodny wobec *bycia-w-świecie*. *Bycie-w* zawiera momenty rozumienia, położenia, upadania i mowy. *Bycie-w* stanowi charakter „otwartości” jestestwa, *bycia-tu-oto*.

Zbadane nieco głębiej, *bycie-w-świecie* ujawnia, zdaniem Heideggera, większe zróżnicowanie. Jest to „już z góry” *bycie* (rzucenie) pośród wewnątrzświatowego bytu (upadanie) zwrócone ku swoim możliwościom (projektowanie). Tę trójjednię *rzucenia*, *upadania* i *projektu* ujmuje też Heidegger jako jedność trzech odpowiednio momentów: faktyczności, upadania i egzystencji. „Faktyczność” *rzucenia* jestestwa, to, że zawsze już zastaje ono siebie jako byt, i to byt „upadły” pomiędzy byt wewnątrzświatowy, pozwala jestestwu egzystować, tj. „projektować” swe możliwości. Całość tej struktury określa Heidegger mianem „troski”. Troska jest „byciem” jestestwa, tj. najogólniejszą jego strukturą.

Każdy z „egzystencjałów”, tj. momentów określających ontologiczny wymiar jestestwa, może być w jednym

z dwóch *modi* bycia jestestwa, a mianowicie być *właściwie* lub *niewłaściwie*.

Rozczłonkowana struktura troski jest ufundowana w *czasowości*, która stanowi „sens bycia” jestestwa. Ekstazy struktura czasowości jest jednością trzech ekstaz: byłości, współczesności i przyszłości. Każda ekstaza to niejako bycie „na zewnątrz” już z samej swej natury. W szczególności transcendencja potocznie pojętego świata stanowi charakter „ekstazy” jestestwa. Każdy z momentów struktury bycia jestestwa daje się wywieść z pewnego sposobu „uczасowienia” ekstazy. W szczególności czas „naturalny” jako jednokierunkowy strumień chwil „teraz” rozcinających kontinuum czasu na przeszłość, terażniejszość i przyszłość jest ufundowany w czasie „pierwotnym”. Również czasowość może być w *modi* właściwości i niewłaściwości. Prymat przyznaje Heidegger ekstazie właściwej przyszłości, która zarazem funduje wyróżnioną możliwość bycia jestestwa: bycie ku śmierci. Ten sposób bycia jest wyróżniony, gdyż stanowi możliwość niemożliwości bycia jestestwa, a więc możliwość „ostateczną”. Ponieważ ekstaza przyszłości jest wyróżniona, więc jestestwo jest „przyszłościowo”. Przyszłość funduje w ogóle wszelkie projektowanie, bycie ku możliwości. Przyszłościowe jestestwo ma więc wybierać możliwości, i to właściwe, ma być Sobą.

Jego bycie Sobą, bycie właściwe, przeciwstawia się niewłaściwemu byciu Sobą, Sobie-Się. Słynne Heideggerowskie *Się* rządzi niewłaściwą powszednością jestestwa, zdominowaną przez panującą na terenie życia publicznego interpretację całokształtu jestestwa. Wspólne bycie ludzi w społeczności to jednak coś innego niż charakteryzujący jestestwo egzystencjał współbycia z innymi. Jego związek z *byciem-w-świecie* nie przedstawia się jasno. Z jednej strony współbycie z innym i *bycie-w-świecie* to „jednakowo pierwotne” struktury jestestwa, z drugiej zaś inny jest spotykany w *świecie*, tj. na gruncie *bycia-w-świecie*. Daje tu o sobie znać niezdecydowanie Heideggera co do statusu, jaki chciałby on przyznać innemu: wprawdzie inny jest absolutnie inny, ale zarazem współbycie z nim to pewien charakter (egzystencjał) jestestwa. Nie chodzi tu oczywiście

o to, czy jestestwo istnieje samotnie, czy jestestw istnieje więcej, bo taki problem dotyczy ontycznej sfery współzycia jednostek ludzkich, lecz o to, co jest ontologicznie bardziej pierwotne: egzystencja „samotnego” bycia-w-świecie czy egzystencja współbycia. Heidegger, jak się wydaje, pierwszeństwo byłby skłonny przyznać jednak samotności, co w późniejszych pismach *explicito* stwierdza.

### Ewolucja

Jak wiadomo, zapowiadane dalsze części *Bycia i czasu* nie ukazały się<sup>1</sup>; więcej nawet: pewne istotne tematy tego dzieła nie zostały w późniejszych badaniach podjęte. I tak Heidegger zarzucił rozróżnienie na właściwość i niewłaściwość, a także nie rozwijał już dalej analizy jestestwa co do jego czasowości. Przez pewien czas zajmowała go kwestia transcendencji, której poświęcił rozprawę *O istocie podstawy*<sup>2</sup>, ale później także i to pojęcie zostało zarzucone. Po „zwrocie”, tj. począwszy od lat trzydziestych, *Bycie i czas* uznał Heidegger za pewną fazę swojej drogi myślowej — wprawdzie konieczną, ale jeszcze „metafizyczną”.

Na temat *Bycia i czasu* w kontekście „zwrotu” wypowiedział się on wielokrotnie, podkreślając zwykle ciągłość wczesnej i późnej myśli. Późna jego filozofia przechodzi, można by rzec hasłowo, od bycia prawdy do prawdy bycia. Bycia prawdy analityka egzystencjalna poszukuje w jestestwie. To właśnie ono jest w sposób odkrywania. Podstawą

<sup>1</sup> Zapowiadane działy części drugiej *Bycia i czasu* Heidegger zrealizował do pewnego stopnia w innych publikacjach. Chodzi głównie o zamierzoną „destrukcję” ontologii Kanta, co nastąpiło w *Kant a problem metafizyki* (Martin Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989). Dział trzeci części drugiej, *Czas i bycie*, można by odnieść do wykładu z roku 1962 pod tym samym tytułem, ale jest to tekst późny i trudno go uważać za realizację wczesnego zamysłu.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *O istocie podstawy*, przeł. J. Margański, w: *Od Husserla do Levinasa. Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*, Władysław Stróżewski (red.), Kraków 1987, s. 137-179.

prawdziwości nie jest zgodność sądu ze stanem rzeczy, lecz odkrywający sposób bycia jestestwa. Prawda bycia natomiast określa jestestwo stojące w „prześwicie” bycia. Jestestwo jest takiej prawdzie wydane, uczestniczy w niej i jej „strzeże”<sup>1</sup>. Heidegger podkreśla, że już *Bycie i czas* podejmowało kwestię bycia, ale dzięki zwrotowi ta „próba myślenia osiąga płaszczyznę, z której wyszło jej doświadczenie”<sup>2</sup>. Dotrzeć do tej płaszczyzny nie udawało się za pomocą metafizyki<sup>3</sup>, choć *Bycie i czas* miało przygotować przewycięzenie metafizyki<sup>4</sup>. Wedle samego Heideggera, jego wczesne teksty są jeszcze „fenomenologiczne” i „transcendentalne”<sup>5</sup>. Zarówno analizy fenomenologiczne, jak transcendentalny punkt wyjścia przestają być istotne dla późnego Heideggera.

Pewnym zmianom ulega także sens wczesnych pojęć w ich późniejszej wykładni. I tak „*Da*”, „*tu oto*”, wchodzące w skład słowa „*Dasein*”, „jestestwo”, oznacza teraz „prześwit bycia”, rozumienie bycia to ekstatyczny związek z prześwitem bycia<sup>6</sup>, a troska ma być doświadczeniem egzystencji pojętej jako „pasterz bycia”. Świat, który wcześniej był ufundowany w światowości jako egzystencjalnej strukturze jestestwa, jest teraz „prześwitem bycia, w który człowiek wychyla się dzięki swej rzuconej istocie”<sup>7</sup>. I wreszcie „sens bycia” i „prawda bycia” „wyrażają to samo”<sup>8</sup>, choć w *Byciu i czasie* sens to egzystencja jestestwa. Teraz jest to sfera otwartości dla jestestwa.

„Podstawowym brakiem książki *Bycie i czas* jest być może to, że zbyt wcześnie ważyłem się na zbyt wiele”<sup>9</sup>,

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Krzysztof Michalski (red.), Warszawa 1977, s. 76 nn.

<sup>2</sup> Tamże, s. 90.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, s. 61.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976, s. 159.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Budować...*, s. 89.

<sup>7</sup> Tamże, s. 112.

<sup>8</sup> Tamże, s. 70.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main 1985, s. 89.

wyznaje Heidegger w latach pięćdziesiątych. Aby jednak mogło nastąpić przezwycięzenie metafizyki, musiał on najpierw *pójść* metafizyczną drogą. Przez metafizykę późny Heidegger rozumie filozofię, która posługuje się przedstawieniem i poszukuje podstawy. Taka filozofia stara się wszystko ująć w postaci przedmiotu („filozofia istnienia”) i dla wszystkiego znaleźć rację dostateczną. Nowożytna metafizyka przybrała, zdaniem Heideggera, postać subiektywizmu: ostateczną podstawą jest podmiot, *subiectum*. *Bycia i czasu* nie uznaje jednak Heidegger za subiektywistyczne, gdyż punkt wyjścia został umieszczony poza sferą subiektywności<sup>1</sup>. Sprawa subiektywizmu tej rozprawy nie jest więc jasna, gdyż wydaje się, że jestestwo pozostaje subiektywistyczne przynajmniej w słabszym znaczeniu tego terminu: *subiectum* jest podstawą wszelkiego sensu, także sensu (rozumienia) bycia. Tezy tej późny Heidegger nie odwołuje, przestają go jednak zajmować odniesione do jestestwa badania konstytutywne. Metafizykę chciałby ostatecznie „pozostawić samej sobie”<sup>2</sup>, przezwyciężyć nawet samo jej przezwyciężenie i myśleć „już nie metafizycznie”<sup>3</sup>.

Na pytanie o miejsce *Bycia i czasu* w całości dzieła Heideggera nie uzyskujemy więc prostej odpowiedzi stwierdzającej, że wyniki tej rozprawy obowiązują jako prawdziwe lub zostają choćby częściowo odrzucone. Heidegger nie wypowiada się tu jednoznacznie, na pewno jednak chodzi mu nie tyle o alternatywę: uznanie-odrzuć, ile o zwrot dokonujący się „w samym byciu”; to ono bowiem wzywa metafizyczne jestestwo do zwrócenia się od opisu samego siebie do wypowiedania „prawdy bycia”. Jestestwo nie jest już podstawą. Pozostawienie metafizyki „samej sobie” oznacza pozostawienie za sobą filozofowania w kategoriach podstawy. Teraz bycie jest „bez-podstawne”, wejście w nie wymaga „skoku”, a także „odskoku” od dziejów zachodniego myślenia<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Vorwort*, w: William Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Hague 1963, s. XIX.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Zur Sprache des Denkens*, Tübingen 1969, s. 25.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Budować...*, s. 49.

<sup>4</sup> Por. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1965, s. 157.

Właśnie sprawa dziejowości dobrze ilustruje zwrot. W *Byciu i czasie* dziejowe jest jestestwo, tzn. dziejowość stanowi jego egzystencjał, umożliwiający dopiero dzieje świata, a także np. historię jako naukę. Późniejszy Heidegger zwraca raczej uwagę na dziejowość bycia „przesyłającego się” w dziejach metafizyki, która pojmuje je różnorako, jako podstawę (np. bycie jako  $\phi\upsilon\sigma\upsilon\varsigma$ , *actualitas*, *realitas*, subiektywność) i „zapomina” przy tym o samym przesłoniętym podstawą byciu. Dzieje metafizyki to dzieje zapomnienia bycia. O zapomnieniu tym mówi już *Bycie i czas*, choć jeszcze nie w kontekście „dziejów bycia”. Zapomina bycie jestestwo, choć czyni to nie na zasadzie przypadku, lecz z istoty. Charakter zapomnieniowy ma niewłaściwe rozumienie bycia. U późniejszego Heideggera skrytość i nieskrytość bycia „istoczy się” w samym byciu (czy lepiej: bycie istoczy się właśnie skrywając się i odsłaniając). Oczywiście wszystkie te określenia musimy pojmować jako ontologiczne, dotyczące samego bycia, nie zaś jako ontyczne, tj. bytowe. Zakrycie lub odkryta postać jakiegoś bytu z istoty różni się od skrytości i nieskrytości bycia. „Prawda bycia” jest nieskrytością, a więc wydobywa się ze skrytości, w jakiej się przechowywała. Nie stanowi ona już tylko egzystencjału jestestwa.

Charakteryzującym dzieje bycia określeniom w rodzaju nieskrytości i temu podobnych Heidegger nie nadaje bardziej konkretnych znaczeń. Jeśli namysł nad „prawdą bycia” jest jeszcze fenomenologią, to w każdym razie nie w tradycyjnym sensie „fenomenologicznego widzenia”<sup>1</sup>, któremu późny Heidegger przyznaje już tylko pomocniczą funkcję, fenomenologię zaś uważa za „możliwość myślenia, by odpowiadać na wezwanie tego, co jest do myślenia”, i w ten sposób służyć „sprawie myślenia, której otwartość pozostaje tajemnicą”<sup>2</sup>. W tym jeszcze tylko sensie mówi późny Heidegger o fenomenologii, daleko odchodząc od jej rozumienia w *Byciu i czasie* jako „umożliwiania widzenia” fenomenu. Teraz fenomenologia nie jest już metodą, lecz

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Budować...*, s. 119.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Der Satz...*, s. 90.

„drogą”, która „pozwała się ukazać temu, przed co prowadzi”<sup>1</sup>. O ile więc wcześniej fenomenologia była pojmowana bardziej „aktywnie”, to w późniejszym okresie oznacza ona raczej pasywne oddanie się „wezwanii” bycia.

Spoglądając zatem na *Bycie i czas* z perspektywy całej drogi myślowej Heideggera stwierdzamy, że to najbardziej znane jego dzieło ma swoiście „przejęciową” postać. Stanowi etap na drodze od fenomenologii transcendentnej do niefenomenologicznego już „myślenia bycia”. Jest ontologią fundamentalną, a więc poszukującą podstawy metafizyki, która stawia sobie za cel rozważenie nieujmowalnego w ten sposób „sensu bycia”.

### Recepcja

W historii odbioru tego dzieła wszelako pojmowano je zwykle jako samoistny, zamknięty wykład z metafizyki ludzkiego jestestwa, czy wręcz z antropologii filozoficznej. Kilka motywów zainspirowało pewne nowe nurty myślowe. Chodzi tu przede wszystkim o tak „efektywne” momenty, jak bycie ku śmierci czy trwoga. Wątki te wpłynęły na francuski egzystencjalizm, ukształtowany w latach czterdziestych głównie przez Jean-Paul Sartre’a<sup>2</sup>. Egzystencjalizm zinterpretował Heideggera antropologicznie, tj. egzystencjalny opis jestestwa uznał za charakterystykę bytu ludzkiego, ujętego z perspektywy specyficznie pojętej wolności. To najwcześniejsze i najbardziej znane oddziaływanie *Bycia i czasu* nie było jedyne. Interesujące, że u początków rozwoju współczesnej filozofii dialogicznej w trzeciej i czwartej dekadzie bieżącego wieku nawet dialogicy (np. Franz Rosenzweig, Eberhard Grisebach) uważali Heideggera za swego sprzymierzeńca<sup>3</sup>. W okresie powojennym,

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Seminäre*, Frankfurt am Main 1985, s. 399.

<sup>2</sup> Pierwszym popularyzatorem Heideggera we Francji był Emmanuel Levinas (ur. 1906), który już na początku lat trzydziestych pisał artykuły o filozofii Heideggera.

<sup>3</sup> Por. *Filozofia dialogu*, Bogdan Baran (red.), Kraków 1991.

głównie pod wpływem Emmanuela Levinasa, zaczęła dominować w tej mierze przeciwstawna interpretacja: myśl Heideggera została uznana za „monologiczną”.

Próby antropologicznej interpretacji ontologii jestestwa oraz krytyka dialogiczna pomagają w określeniu miejsca *Bycia i czasu* w obrębie filozoficznej tradycji. „Przejęciowość” tego dzieła uwidacznia się bowiem szczególnie wyraźnie w kwestii jego stosunku do antropologii. Z jednej strony Heidegger zdecydowanie przeciwstawia się wykładni antropologicznej, zaliczając ją do sfery ontycznej, z drugiej zaś analityka egzystencjalna rozważa jestestwo w jego „przeciętnej powszedniości”, co skłania do antropologicznej interpretacji tej analityki. W *Byciu i czasie* uwidacznia się trud przewycięzania dylematu filozofii transcendentnej, która musi odróżniać podmiot empiryczny od transcendentnego. Empiryczny człowiek i w ogóle empiryczny świat jest konstytuowany przez podmiotowość transcendentną. Uznanie tej ostatniej rodzi jednak problem innego transcendentnego ja. Nie może ono występować w świecie empirycznym, nie może go konstytuować moje transcendentne ja. Nie można go też uważać za odmienny od mojego byt, bo zróżnicowanie na indywidualne jest kategoriale i występuje dopiero w obrębie świata. Jak więc widać, kwestie antropologicznej i dialogicznej interpretacji ściśle się ze sobą wiążą: nieempiryczność jestestwa unicemożliwia myśl dialogiczną.

Jak widzieliśmy, Heidegger stara się rozwiązać kwestię innego za pomocą wprowadzenia egzystencjalów współbycia i współjestestwa. Współbycie jest już pewnym sposobem bycia jestestwa, pierwotnym wobec prywatnego *modus* braku innych ludzi wokół mnie. Współbycie, tak jak i inne struktury jestestwa, należy do faktyczności, jest „rzuczone” wraz z jestestwem. Faktyczność obejmuje całokształt jestestwa i w tym sensie stanowi jedność wymiaru empirycznego z transcendentnym (czy też, wedle terminologii Heideggera, ontycznego z ontologicznym). Przeniesienie struktur ontologicznych na poziom antropologii (teorii empirycznego człowieka) jest więc do pewnego stopnia uzasadnione, ale problem innego nie zostaje przez ontologię jestestwa rozwiązany.

Dlatego właśnie dialogiczna krytyka zarzuca Heideggerowskiej filozofii z *Bycia i czasu* monologiczność, tj. uznanie mojego ja za pierwotne źródło sensu. Dla dialogików takim źródłem jest dopiero spotkanie z ty innego człowieka. Ma to być spotkanie skończoności z czymś nieskończonym. Inny wnosi w krąg mojego samotniczego ja nieskończoność, której samotne skończone ja nie zdoła w sobie odnaleźć. Dlatego wymiar nieskończoności miałby być myśli Heideggera obcy — co zresztą zgadza się z podkreślaniami przez samego Heideggera skończoności jestestwa (ten moment różni tego filozofa od idealizmu niemieckiego, choć z drugiej strony monologiczność i transcendentalizm zbliżają go doń bardziej niż dialogikę). Jestestwo jest *skończoną* podmiotowością transcendentalną, gdy tymczasem wedle dialogiki wszelki podmiot wysuwa „totalistyczne” roszczenia zawłaszczając wszelką inność. Absolutyzm takiego ja nie jest więc tą „właściwą” nieskończonością, jaka miałyby się pojawiać w spotkaniu z ty.

Niewątpliwie, wczesny Heidegger nie był filozofem takiej nieskończoności. Podkreślając aprioryczność bycia, miał na myśli zawsze skończoność horyzontu rozumienia. O tyle też różnił się od Hegla, dla którego rozwój skończonego ducha prowadzi do „roztopienia” skończoności w nieskończoności. Skończoność jestestwa wyraża się u Heideggera tym, że charakteryzuje je możliwość niemożliwości bycia, bycie ku kresowi. Ta ontologiczna struktura jestestwa (nie zaś, rzecz jasna, rozpięcie między dwoma empirycznymi krańcami życia ludzkiego) nie implikuje jednak odniesienia do bycia, które byłoby nieskończone. Pytanie, czy bycie jest „samo w sobie” skończone czy nieskończone, Heidegger uznałby za w ogóle źle postawione uważając, że można mówić tylko o tym, jak bycie jawi się rozumieniu jestestwa.

Obok egzystencjalizmu i dialogiki istotne nawiązania do *Bycia i czasu* i polemikę z nim spotykamy w filozofii związanej z teologią. Trzeba pamiętać, że dzieło to samo pełne jest takich nawiązań i polemik. Heidegger, który, jak wspominaliśmy, rozpoczął studia wyższe od teologii katolickiej, w kilka lat po ich ukończeniu zerwał z katolicyzmem, ale zawsze pozostawał żywo zainteresowany problematyką teo-

logiczną. *Bycie i czas* z jednej strony nawiązuje np. do Augustyna czy Lutra, z drugiej polemizuje z pewnymi koncepcjami teologicznymi, głównie zaś z tomizmem, uznawanym za przykład „filozofii istnienia”. Wyrażać się to ma filozofią (teologią) stworzenia, które, choć stwarza z nicości, to jednak ma „ontologiczny charakter wytwarzania”, a więc wy-stawiania, czynienia dostępnym, uobecniania. Tak „obecny”, istniejący byłby każdy byt stworzony, określony przez swą istotę i istnienie. Zdaniem Heideggera jednakże nie każdy byt mieści się w tym horyzoncie wytwarzania i obecności. To właśnie jestestwa nie można określić przez istotę i istnienie<sup>2</sup>.

Mimo wyraźnego podkreślenia przez Heideggera, że filozofia nie pozostaje w żadnym ścisłym powiązaniu z teologią, już od lat trzydziestych toczyła się żywa dyskusja w kwestii ewentualnego związku bycia i Boga. Wczesny Heidegger nie wypowiadał się tej mierze jednoznacznie<sup>3</sup>, co zrodziło szereg spekulacji na temat tożsamości bycia i Boga. Pojawiły się także zastosowania analityki jestestwa w teologii. Wedle Heideggera bowiem teologia będąc nauką pozytywną ma rozważać wiarę jako jeden z badanych właśnie przez tę analitykę sposobów bycia człowieka.

Oddziaływanie *Bycia i czasu* jest jednak, jak się wydaje, najsilniejsze w filozofii tam, gdzie najmniej wyraźnie określone. Chodzi o ogólny klimat filozofowania, a także o pewien styl myślenia, jaki udzielał się słuchaczom tego filozofa — a byli nimi chyba wszyscy najwybitniejsi niemieccy filozofowie ostatnich dekad. Charakterystyczne zarazem, że ta najżywiej spośród współczesnych rozpraw dyskutowana praca nie zawiera właściwie tez, które — dobrze zrozumiane — byłyby przedmiotem jakiejś konkretnej krytyki

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 167. Jest to wykład z roku 1927.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 168.

<sup>3</sup> Dopiero późny Heidegger stwierdza: „Bycie i Bóg nie są tożsame; nigdy nie starałbym się myśleć istoty Boga poprzez bycie”, cyt. za: *Heidegger et la question de Dieu*, Richard Kearney, Joseph Stephen O’Leary (red.), Paris 1980, s. 334; por. też Bogdan Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1990, s. 155 nn.



(wyjątkiem kwestia innego). Kwestionowano raczej sam sposób podejścia do problematyki filozoficznej, a więc język *Bycia i czasu*, a także niejasność podstawowych pojęć. Liczne nieporozumienia na temat treści zawartych w tym dziele zanikały z czasem, nastąpił niezmiernie obfity napływ prac interpretacyjnych i egzegetycznych (bibliografia doprowadzona do początku lat siedemdziesiątych obejmuje prawie cztery tysiące pozycji). Wraz ze stopniowym udostępnianiem niepublikowanych dotąd wykładów, zarówno przed wydaniem *Bycia i czasu*, jak i niewiele późniejszych, niepomiarowo wzrasta dziś zrozumienie drogi rozwoju Heideggera z okresu tego dzieła. Ono samo nie daje jeszcze pełnego obrazu wczesnej filozofii Heideggera i wymaga uzupełnienia o inne jego prace z końca lat dwudziestych, głównie o *Czym jest metafizyka?*<sup>1</sup> oraz o wykłady z roku 1926 i 1927<sup>2</sup>.

### Suma

Leżący u podstawy *Bycia i czasu* ogólny charakter filozofii Heideggera, jaki się z tych tekstów wyłania, zawiera kilka wymagających podsumowania momentów:

Przede wszystkim więc szczególnie dobitnie uwidacznia się orientacja ontologiczna. Ontologia zostaje jednak odróżniona od metafizyki, jeśli przez tę ostatnią rozumieć badanie ogólnej lub regionalnej struktury bytu, „filozofię istnienia”. Ontologia nie zajmuje się istnieniem, lecz byciem. Wiąże się z tym dążenie, by dotrzeć do najgłębszego fundamentu bytu. Ontologia ma być ontologią fundamentalną.

Wszelka filozofia jest ontologią, i to ontologią fenomenologiczną. Ma badać fenomeny. Jako ontologia fundamen-

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Budować...*, s. 27-47.

<sup>2</sup> Chodzi głównie o wymienione wyżej wykłady *Metaphysische...* oraz *Grundprobleme...* Można by do tego dodać wcześniejszy nieco wykład z roku 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979, zawierający krytykę transcendentальной fenomenologii Husserla.

talna bada „bycie bytu”. Choć pozytywny sens tego sformułowania nie jest jasny, znów nie chodzi tu o eidetyczną analizę poszczególnych bytów w celu istotowego opisu całości bytu, lecz o fenomen „fundamentalny”: byt jako byt, tj. w swym byciu. Fenomenologia ma być fenomenologią fundamentalną.

Filozofia jako fenomenologiczna ontologia fundamentalna nie jest nauką. Idea nauki pozytywnej zostaje zanurzona w problematyce bardziej pierwotnej. Nauki rozważają jedynie poszczególne regiony bytu, nie sięgają w głąb wymiaru ontologicznego i same są tematem badania filozoficznego jako pewien sposób bycia tego, kto się nimi zajmuje.

Podstawową strategią filozofii fundamentalnej jest sprowadzenie wszelkiego „co” bytu do „jak” bycia, tzn. wywodzenie treściowej zawartości czegoś ze sposobu, w jaki się to coś „istoczy”. Wszystko zaś istoczy się „tu oto”, „*ist da*”. Dlatego „*Dasein*” jest z istoty dwuznaczne: wprawdzie chodzi o jestestwo ludzkie, ale zarazem o „wyistaczanie się” bycia bytu, o bycie w jego „tu oto” (*da*). W tej właśnie dwuznaczności zawiera się cały sens i specyfika Heideggerowskiej filozofii fundamentalnej.

Jeśli jest ona subiektywistyczna, to w sposób (mówiąc słowami Heideggera) „bardziej subiektywistyczny niż wszelki subiektywizm”, tzn. „subiektywność” jestestwa wyprzedza wszelką subiektywność i obiektywność, a więc jest też „bardziej obiektywna niż wszelka obiektywność”. Sięgając głębiej, niż sięga rozróżnienie na podmiot i przedmiot, ontologia fundamentalna nie powieliła podmiotu na poziomie transcendentálnym, lecz stara się wprowadzić myślenie w wymiar „otwartości”. Wprawdzie w *Byciu i czasie* ta ostatnia ma jeszcze charakter otwartości w obrębie transcendentálnego horyzontu rozumienia, ale takie momenty, jak położenie, trwoga, nieswojość sugerują otwartość „bardziej otwartą” niż wszelka otwartość transcendentálnego podmiotowości.

Bogdan Baran

BYCIE I CZAS

Edmundowi Husserlowi  
w dowód przyjaźni i szacunku

*Todtnaberg (Baden), Schwarzwald, 8 kwietnia 1926*

Wprowadzenie

## EKSPOZYCJA PYTANIA O SENS BYCIA

Rozdział pierwszy

### KONIECZNOŚĆ, STRUKTURA I PRYMAT KWESTII BYCIA

#### § 1. Konieczność wyraźnego powtórzenia pytania o bycie

Pytanie to popadło dziś w zapomnienie, chociaż uznanie na nowo „metafizyki” epoka nasza poczytuje sobie za postęp. Czuje się wszelako zwolniona od podjęcia wysiłku ponownego rozniecenia *γυμναστική* *περι τῆς οὐσίας*. A przy tym wspomniane pytanie nie jest przecież wcale dowolne. Poruszało ono Platona i Arystotelesa w trakcie ich poszukiwań, by jednak potem — jako temat *rzeczywistych badań* — zamilknąć. To, co osiągnęli ci dwaj filozofowie, przetrwało w rozmaitych odmianach oraz „przeformułowaniach” aż po Heglowską *Logikę*. To zaś, co wcześniej z największym wysiłkiem myśli, choć fragmentarycznie i wstępnie, wydobyto z fenomenów, dawno już temu uległo trywializacji.

A ponadto: Na podłożu greckich początków interpretacji bycia ukształtował się dogmat, który nie tylko uznaje pytanie o sens bycia za zbędne, ale wręcz sankcjonuje pominięcie tego pytania. Powiada się: „bycie” to pojęcie najbardziej ogólne i najbardziej puste. Jako takie nie poddaje się żadnej próbie zdefiniowania. A ponadto owo najogólniejsze i stąd niedefiniowalne pojęcie żadnej definicji nie potrzebuje. Każdy stale go używa, a także pojmuje już, co

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ἄομεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν. . . „Od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli używając wyrażenia «bytujaący». My wszakże, którzy swego czasu sądziliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kłopot”<sup>1</sup>. Czy w dzisiejszych czasach dysponujemy odpowiedzią na pytanie, co właściwie rozumiemy pod słowem „bytujaący”? W żadnym razie nie. Dlatego trzeba na nowo postawić *pytanie o sens bycia*. Czy jednak dzisiaj fakt, że nie rozumiemy wyrażenia „bycie”, jest naszym jedynym kłopotem? Bynajmniej. Dlatego też przede wszystkim musimy na nowo obudzić zrozumienie dla sensu tego pytania. Zamiarem niniejszej rozprawy jest konkretne opracowanie pytania o sens „bycia”. Prowizorycznym celem zaś będzie interpretacja *czasu* jako możliwego horyzontu wszelkiego w ogóle rozumienia bycia.

Taki jednak zamysł implikowanego i postulowanego przez owo przedsięwzięcie badania oraz droga ku temu celowi wymagają pewnych rozważań wstępnych.

<sup>1</sup> Platon, *Sofista* 244 a [cytat nieco zmieniony za wyd. pol.: przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956].

pod nim każdorazowo rozumie. W ten sposób to, co jako coś skrytego budziło niepokój starożytnych filozofów i utrzymywało ich w tym niepokoju, stało się jasną jak słońce oczywistością tak dalece, że temu, kto jeszcze o to pyta, zarzuca się błąd metodologiczny.

Na początku niniejszego badania nie możemy szczegółowo rozważać uprzedzeń, które wciąż od nowa zaszczepiają i podtrzymują przekonanie o zbędności pytania o bycie. Korzenie owych /uprzedzeń tkwią w samej ontologii starożytnej. Tę znów zaś tylko wówczas da się zinterpretować w sposób dostateczny — co do podłoża, z którego wyrosły podstawowe pojęcia ontologiczne, i co do trafności wykazu kategorii i ich zupełności — gdy nicią przewodnią będzie pytanie o bycie, które już wcześniej zostało rozjaśnione i na które już wcześniej uzyskano odpowiedź. Dyskusję na temat uprzedzeń chcemy więc poprowadzić do tego tylko momentu, w którym dzięki niej uwidoczni się konieczność powtórzenia pytania o sens bycia. Uprzedzenia te są trzy:

1. „Bycie” jest pojęciem „najogólniejszym”: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων<sup>1</sup>. *Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* „Zrozumienie bycia każdorazowo jest już zawarte we wszystkim, co ktoś uchwytuje w bycie”<sup>2</sup>. „Ogólność” w przypadku „bycia” nie jest jednak „ogólnością” gatunku. „Bycie” nie wyznacza najwyższego regionu bytu, gdy byt ów jest pojęciowo wyartykułowany za pomocą gatunku i rodzaju: οὐτε τὸ ὄν [εἶναι] γένος<sup>3</sup>. „Ogól-

<sup>1</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, B 4, 1001 a 21 [Odnosny fragment w polskim przekładzie K. Leśniaka, Warszawa 1984, brzmi: „Jedność i Byt są bowiem najogólniejsze ze wszystkich”].

<sup>2</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, II<sup>1</sup> qu. 94, art. 2.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, B 3, 998 b 22.

ność” bycia „przekracza” wszelką ogólność gatunkową. „Bycie” to wedle określenia średniowiecznej ontologii „*transcendens*”. Jedność tego czegoś transcendentally „ogólnego” wobec różnorodności najwyższych treściowych pojęć gatunkowych rozpoznał już Arystoteles jako *jedność analogii*. Dzięki temu odkryciu umieścił on — przy całym swym uzależnieniu od sposobu stawiania przez Platona pytań ontologicznych — problem bycia na z gruntu nowej podstawie. Bez wątplenia także i Arystoteles nie rozjaśnił mroku owych związków kategorialnych. Średniowieczna ontologia dyskutowała szeroko ten problem głównie w szkole tomistycznej i szkole Dunska Szkota, nie uzyskując wszelako zasadniczej jasności. Gdy zaś wreszcie Hegel określa „bycie” jako „nieokreślone Bezpośrednie”, kładąc to określenie u podstaw wszelkich dalszych eksplikacji kategorialnych swej *Logiki*, to spogląda on nadal z tej samej perspektywy co starożytna ontologia — z tym tylko, że gubi postawiony już przez Arystotelesa problem jedności bycia wobec różnorodności treściowych „kategorii”. Gdy się zatem stwierdza: „bycie” jest pojęciem najogólniejszym, to nie może to oznaczać, że pojęcie to jest najbardziej jasne i nie wymaga dalszego rozważania. Pojęcie „bycia” jest właśnie najbardziej mroczne. /

2. Pojęcie „bycia” jest niedefiniowalne. Wywodzi się to z jego najwyższej ogólności<sup>1</sup>. I czyniono to zasadnie

<sup>1</sup> Por. [Blaise] Pascal, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunshvicg)<sup>6</sup>, Paris 1912, s. 169: „On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entendre. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition”. [„Nie sposób podjąć próby zdefiniowania bytu nie popadając w taki oto absurd: nie da się niczego zdefiniować nie rozpoczynając od «jest to» — czy to w sposób wyraźny, czy

— skoro *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. „Bycie” rzeczywiście nie może być pojmwane jako byt; *enti non additur aliqua natura*: „bycie” nie może uzyskać takiej określoności, by można je było uznać za byt. Bycia nie można definicyjnie wywieść z pojęć wyższego rzędu ani przedstawić za pomocą pojęć rzędu niższego. Czy jednak wynika z tego, że „bycie” nie może już nasuwać żadnego problemu? Bynajmniej; można wywieść tylko tyle, że „bycie” jest czymś innym od bytu. Dlatego uzasadniony w pewnych granicach sposób określania bytu — „definicja” w sensie tradycyjnej logiki, która ze swej strony ma podstawy w starożytnej ontologii — nie daje się stosować do bycia. Niedefiniowalność bycia nie zwalnia od [obowiązku] pytania o jego sens, lecz właśnie do tego wzywa.

3. „Bycie” jest pojęciem oczywistym. Używa się go we wszelkim poznawaniu, wypowiedaniu, we wszelkim odnoszeniu się\* do bytu, we wszelkim odnoszeniu-się-do-samego-siebie, a wyrażenie „być” jest „od razu” zrozumiałe. Każdy rozumie: „niebo *jest* błękitne”, „*jestem* rad” itp. Jednakże ta powszechna zrozumiałość ukazuje jedynie niezrozumiałość. Uwidacznia, że w każdym odnoszeniu się do bytu jako bytu i byciu ku niemu *a priori* tkwi zagadka. To, że zawsze żyjemy już w rozumieniu bycia, a równocześnie sens bycia jest okryty mrokiem, dowodzi zasadniczej konieczności powtórzenia pytania o sens „bycia”.

domyślnie. Aby więc zdefiniować byt, trzeba by powiedzieć «jest» i tym samym słowo definiowane zastosować w definien-sie”].

\* „*Verhalten*”. Gdy termin ten występuje wraz z „*zu*”, tłumaczymy jako „odnoszenie się do”, w innych przypadkach jako „zachowanie”, co ma oznaczać nie tylko „zachowanie się”, ale i „zachowywanie siebie” (wobec, w obliczu...), jako że „*halten*” to „trzymać”, „utrzymywać”.

Powolywanie się na oczywistość w sferze podstawowych pojęć filozoficznych, a zwłaszcza w przypadku pojęcia „bycia”, jest postępowaniem wątpliwym, nawet jeśli to, co „oczywiste”, i tylko to — owe „ukryte sądy powszechnego rozumu” (Kant) — ma się stać (i pozostać) wyraźnym tematem analityki („zajęcia filozofów”).

Rozważenie uprzedzeń uwidocznilo zarazem, że nie tylko brak *odpowiedzi* na pytanie o bycie, lecz że nawet samo pytanie pozostaje w mroku i bez ukierunkowania. Powtórzyc pytanie o bycie znaczy zatem: dostatecznie opracować najpierw sposób *stawiania* pytania. /

## § 2. Formalna struktura pytania o bycie

Pytanie o sens bycia winno zostać *postawione*. Jeśli jest ono jakimś lub wręcz *głównym* (*eine oder gar die*) pytaniem fundamentalnym, to takie zapytywanie wymaga odpowiedniej przejrzystości. Dlatego trzeba krótko rozważyć, co w ogóle wchodzi w skład pytania, aby dzięki temu móc uwidocznic pytanie o bycie jako pytanie *wyróżnione*.

Każde zapytanie jest poszukiwaniem. Każde poszukiwanie już z góry ukierunkowane jest przez to, co poszukiwane. Zapytywanie jest poznawczym poszukiwaniem że-jest i tak-a-tak-jest (*Daß- und Sosein*) bytu. Poznawcze poszukiwanie (*Suchen*) może stać się „badaniem” („*Untersuchen*”) w znaczeniu odsłaniania i określania tego, czego pytanie dotyczy. Zapytywaniu jako zapytywaniu o... odpowiada to, o co ono *pyta* (*Gefragtes*). Wszelkie zapytywanie o... jest w jakiś sposób zapytywaniem dotyczącym czegoś. Zapytywanie obok tego, o co ono *pyta*, zawiera to, *czego dotyczy* (*Befragtes*). W badającym, tzn. specyficznie teoretycznym pytaniu to, o co ono *pyta*, winno zostać określone i ujęte pojęciowo. W tym, o co pytanie *pyta*, tkwi

ponadto jako właściwie intendowane to, o co pytanie się *dopytuje* (*das Erfragte*), to, przez co zapytywanie dociera do celu. Samo zapytywanie ma jako zachowanie pewnego bytu — tego, kto pyta — własny charakter bycia. Zapytywanie może być realizowane jako pytanie „tylko-tak-sobie” lub jako wyraźne stawianie pytania. Swoistość tego stawiania polega na tym, że zapytywanie staje się najpierw przejrzyste dla samego siebie co do wszystkich wspomnianych tu konstytutywnych charakterów samego pytania.

Pytanie o sens bycia winno zostać *postawione*. W związku z tym stoimy przed koniecznością rozważenia pytania o bycie ze względu na przytoczone momenty strukturalne.

Jako poszukiwanie, zapytywanie wymaga już z góry ukierunkowania przez to, co poszukiwane. Sens bycia musi nam zatem być już w pewien sposób dostępny. Powiedzieliśmy, że zawsze poruszamy się już w obrębie jakiegoś rozumienia bycia. Z tego rozumienia wyrasta wyraźne pytanie o sens bycia i tendencja do pojęciowego uchwycenia go. Nie *wiemy*, co oznacza „bycie”. Już jednak gdy pytamy: „czym *jest* «bycie?»”, utrzymujemy się w obrębie pewnego zrozumienia owego „jest”, choć nie możemy pojęciowo ustalić, co owo „jest” znaczy. Nie znamy nawet horyzontu, w którym moglibyśmy ten sens uchwycić i utrwalić. *To typowe, niejasne rozumienie bycia stanowi pewne factum\**.

Choćby nawet owo rozumienie bycia było najbardziej chwiejne i mgliste i utrzymywało się na granicy samego tylko werbalnego rozumienia — ta nieokreśloność zawsze już dostępnego rozumienia bycia sama jest fenomenem

\* Heidegger odróżnia (i w dalszych partiach rozprawy objaśnia to rozróżnienie) „*Faktum*”, które oddajemy jako „*factum*”, od „*Tatsache*” (fakt).

pozytywnym, który wymaga rozjaśnienia. / Badanie sensu bycia nie zamierza wszakże podawać tego rozjaśnienia od razu na początku. Interpretacja typowego rozumienia bycia zyska swój konieczny motyw przewodni dopiero wraz z wykształceniem pojęcia bycia. W świetle tego pojęcia i związanych z nim sposobów wyraźnego rozumienia go można będzie odsłonić, co oznacza zaciemnione, bądź jeszcze nie rozjaśnione rozumienie bycia, jakie sposoby zaciemniania, bądź ukrycia wyraźnego rozświetlenia sensu bycia są możliwe lub konieczne.

Typowe, niejasne rozumienie bycia mogą ponadto przenikać tradycyjne teorie i poglądy na temat bycia, i to w ten sposób, że zakryte pozostaną owe teorie jako źródła panującego rozumienia. To, co poszukiwane w zapytywaniu o bycie, nie jest całkiem nieznane, chociaż zrazu\* zupełnie nieuchwytne.

*Tym, o co pyta* pytanie, które mamy opracować, jest bycie, to, co określa byt jako byt, to, ze względu na co byt — jakkolwiek rozważany — jest już każdorazowo rozumiany. Bycie bytu samo nie „jest” bytem. Pierwszy krok filozoficzny ku zrozumieniu problemu bycia polega na tym, by nie  $\mu\theta\theta\acute{o}\nu\ \tau\iota\nu\alpha\ \delta\iota\eta\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota^1$ , „nie opowiadać jakiejś historii”, tzn. nie określać pochodzenia bytu jako bytu przez sprowadzanie go do innego bytu, tak jakby bycie miało charakter jakiegoś możliwego bytu. Bycie jako to, o co pytanie pyta, wymaga więc własnego sposobu okazywania, które w sposób istotny różni się od odkrywania

\* „*zunächst*”. Słowo to występuje poniżej samo lub w zwrocie „*zunächst und zumeist*” (zrazu i zwykle, por. wyjaśnienie autora w § 71). Oddajemy je także jako „najbliższy”, gdyż zawiera ono temat „*nah*”, „*bliski*”, i określa to, co spotykane w najbliższym otoczeniu (por. § 15 nn.).

<sup>1</sup> Platon, *Sofista*, 242 c.

bytu. W związku z tym to, o co pytanie się *dopytuje* — sens bycia — także będzie wymagać własnego układu pojęciowego, odróżniającego się znów w sposób istotny od pojęć, poprzez które określa się znaczenie bytu.

Skoro bycie stanowi to, o co pytanie pyta, a „bycie” znaczy „bycie bytu”, więc *tym, czego* zapytywanie *dotyczy* w pytaniu o bycie, okazuje się sam byt. Pytamy o niego niejako ze względu na jego bycie. Jeśli jednak ma on udostępnić w sposób niezafałszowany charakter swego bycia, to musi najpierw stać się ze swej strony dostępny taki, jaki jest sam w sobie. Pytanie o bycie wymaga z uwagi na to, o co pyta, osiągnięcia i wcześniejszego zapewnienia trafnego sposobu podejścia do bytu. Miano „bytująca” („*seiend*”) nadajemy jednakże niejednej rzeczy, i to w rozmaitym sensie. Bytuje wszystko, o czym mówimy, co uważamy, do czego się tak lub /owak odnosimy; bytuje także to, czym my sami jesteśmy i jak jesteśmy. Bycie tkwi w „że-jest” i w „tak-a-tak-jest”, w realności, obecności (*Vorhandenheit*), ciągłości (*Bestand*), obowiązywaniu (*Geltung*), istnieniu (*Dasein*), w „jest dane” („*es gibt*”). W *którym* bycie winniśmy odczytać sens bycia, od jakiego bytu winno wychodzić otwarcie bycia? Czy punkt wyjścia jest dowolny, czy też przy opracowywaniu pytania o bycie pierwszeństwo ma jakiś określony byt? Jaki jest ten egzemplaryczny byt i w jakim sensie ma on pierwszeństwo?

Jeśli pytanie o bycie ma być postawione wyraźnie i mieć w pełni przejrzystą postać, to zgodnie z dotychczasowymi wyjaśnieniami opracowanie go wymaga eksplikacji sposobu wglądu w bycie, sposobu rozumienia i pojęciowego ujmowania sensu, wymaga dalej przygotowania możliwości trafnego wyboru egzemplarycznego bytu, opracowania odpowiedniego sposobu podejścia doń. Wgląd w coś, rozumienie i pojmowanie czegoś, wybieranie, podejście do czegoś to zachowania konstytutywne dla zapytywania, a także

*modi* bycia określonego bytu, *tego* bytu, którym my, stawiający pytanie, sami zawsze jesteśmy. Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt — pytającego — w jego byciu. Stawianie tego pytania jest jako *modus bycia* pewnego bytu samo istotowo określone przez to, o co to pytanie pyta — przez bycie. Byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania\*, ujmujemy terminologicznie jako „*jestestwo*”\*\*. Wyraźne i przejrzyste postawienie pytania o sens bycia wymaga uprzedniego dokonania odpowiedniej eksplikacji pewnego bytu (*jestestwa*) co do jego bycia.

Czy jednak takie przedsięwzięcie nie popada w oczywiście błędne koło? Najpierw trzeba określić byt *w jego byciu*, by potem na tym dopiero gruncie stawiać pytanie o bycie — czyż nie jest to właśnie krążenie po błędnym kole? Czy przed opracowaniem pytania nie jest już „założone” to, co winna przynieść dopiero odpowiedź na nie? Zarzuty formalne, takie jak ów zawsze łatwy do przeprowadzenia w sferze badań nad zasadami argument o „błędnym kole w dowodzie”, w przypadku rozważania konkretnych dróg badania są zawsze jałowe. Nie wnoszą niczego do zrozumienia przedmiotu i wstrzymują penetrację odnośnego pola badawczego.

\* „*Seinsmöglichkeit des Fragens*”. Należałoby napisać: „byciową (w analogii do „bytowej”) możliwość zapytywania”, co jednak brzmi rażąco. „Byciowe” jest to, co płynie wprost z bycia i z jego „struktury”, a także to, co się na nią wprost orientuje.

\*\* Tym terminem oddajemy słowo „*Dasein*”, które w tradycji filozoficznej oznaczało zwykle „istnienie”, „bytowanie”; u Heideggera zaś zostało odniesione wprost do bycia (*Sein*) jako (ludzkie) bycie „tu oto” (*da*) w sensie eksplikowanym w tej i późniejszych rozprawach Heideggera.

W porządku faktycznym jednak opisane tu stawianie pytań nie zawiera wcale błędnego koła. Byt może zostać określony w swym byciu, mimo że nie będzie przy tym dostępne wyraźne pojęcie sensu bycia. Gdyby tak nie było, to nie mogłoby dotąd zaistnieć żadne / poznanie ontologiczne, którego faktycznego istnienia nie można przecież kwestionować. „Bycie” było co prawda we wszystkich dotychczasowych ontologiach „zakładane”, ale nie jako *pojęcie* do dyspozycji — nie w postaci, w jakiej jest poszukiwane. „Zakładanie” bycia ma charakter uprzedniego wejścia w bycie, mianowicie takiego, że na tej podstawie dany z góry byt zostaje prowizorycznie wyartykułowany w swym byciu. To ukierunkowujące wglądanie w bycie wyrasta z przeciętnego rozumienia bycia — rozumienia, w obrębie którego zawsze się już poruszamy *i które ostatecznie należy do istotowego ukonstituowania samego jestestwa*. Takie „zakładanie” nie ma nic wspólnego z przyjmowaniem jakiegos akjomatu, z którego dedukcyjnie wywodziłoby się ciąg twierdzeń. „Błędne koło w dowodzie” nie może w ogóle mieć miejsca przy stawianiu pytania o sens bycia, gdyż w odpowiedzi na to pytanie nie chodzi o uzasadnienie czegoś przez wywód, lecz o odsłonięcie podstawy i ukazanie jej.

Pytanie o sens bycia nie zawiera „błędnego koła”, lecz raczej godne uwagi „odniesienie wstecz i w przód” tego, o co pytanie pyta (bycia), do zapytywania jako *modus* bycia pewnego bytu. Istotowe dosięganie zapytywania przez to, o co ono pyta, należy do najbardziej swoistego sensu pytania o bycie. To jednak znaczy tylko tyle, że byt o charakterze jestestwa pozostaje w pewnej — być może nawet wyróżnionej — relacji do samego pytania o bycie. Czy jednak nie został już tym samym wstępnie wykazany prymat bycia pewnego określonego bytu oraz egzemplaryczny byt,

który winien funkcjonować jako to, czego kwestia bycia *dotyczy* w pierwszym rzędzie? Dotychczasowa dyskusja ani nie dowiodła prymatu jestestwa, ani nie zdecydowała o jego możliwej lub wręcz koniecznej funkcji bytu, którego pytanie winno dotyczyć w pierwszej kolejności. Niewątpliwie jednak coś takiego jak prymat jestestwa dało o sobie znać.

### § 3. *Ontologiczny prymat kwestii bycia*

Oparta na formalnej strukturze pytania jako takiego charakterystyka kwestii bycia uwidoczniła swoistość tego pytania; okazuje się, że opracowanie go, nie mówiąc już o odpowiedzi, wymaga szeregu fundamentalnych rozważań. Wyróżniony charakter kwestii bycia dopiero wtedy jednak w pełni się uwidoczni, gdy zostanie ona zadowolająco wyodrębniona pod względem swej funkcji, celu i motywów.

Jak dotąd konieczność powtórzenia owego pytania była po części motywowana szacownym jego pochodzeniem, przede wszystkim jednak / brakiem określonej odpowiedzi, a nawet zupełnym brakiem dostatecznego sformułowania pytania. Chciałoby się jednak wiedzieć, czemu owo pytanie ma służyć. Czy pozostaje ono jedynie lub czy w ogóle *jest* tylko kwestią oderwanej spekulacji o najbardziej ogólnych ogólnościach — *czy też jest pytaniem równocześnie najbardziej pryncypialnym i najbardziej konkretnym?*

Bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu. Ogół bytu może odpowiednio do swych różnych obszarów stać się polem odślaniania i wyodrębniania określonych dziedzin przedmiotowych. Te ze swej strony, np. dzieje, przyroda, przestrzeń, życie, jestestwo [ludzkie], język itp. dają się w odnośnych badaniach naukowych tematyzować w postaci przedmiotów. Badanie naukowe dokonuje wydzielenia



i wstępnego ustalenia dziedzin przedmiotowych w sposób naiwny i prowizoryczny. Opracowanie podstawowych struktur danej dziedziny dokonuje się już w pewien sposób w przednaukowym doświadczeniu i wykładni\* tego obszaru bycia, w którym się sama ta dziedzina przedmiotowa mieści. Tak powstałe „pojęcia podstawowe” stanowią zrazu nić przewodnią pierwszego konkretnego otwarcia dziedziny. Chociaż ciężar badania zawsze opiera się na tej treści pozytywnej, jego właściwy postęp dokonuje się nie tyle przez zbieranie wyników i gromadzenie ich w „podręcznikach”, ile przez rodzące się zwykle w reakcji na taki przyrost wiedzy zapytywanie o podstawowe struktury danej dziedziny.

Właściwy „ruch” nauk ma miejsce w toku mniej lub bardziej radykalnej i dla siebie samej nieprzejrzystej rewizji podstawowych pojęć. Poziom jakiejś nauki określa się przez to, jak dalece *dopuszcza* ona kryzys swych pojęć podstawowych. W takich wewnętrznych kryzysach nauk ulega zachwianiu sam stosunek pozytywnie badającego zapytywania do spraw, których ono dotyczy. Wszędzie pośród rozmaitych dyscyplin ożywiły się dziś tendencje do opierania badań na nowych fundamentach.

Na pozór najbardziej ściśła i najbardziej spójna nauka, *matematyka*, popadła w „kryzys podstaw”. Między formalizmem a intuicjonizmem toczy się walka o uzyskanie i gwarancję zasadniczego sposobu podejścia do tego, co miałyby być przedmiotem powyższej nauki. W *fizyce* teoria względności wyrasta z tendencji do wydobycia wszechzwiązku

\* „*Auslegung*”, pochodzi od „*aus-legen*”, dosł. „wykładać”, oznacza też „interpretację”, ale ten ostatni termin Heidegger rezerwuje raczej dla wykładni „utematyzowanej”, tj. podejmującej wyodrębniony już „temat”.

samej przyrody i sposobu, w jaki istnieje on „w sobie”. Jako teoria warunków podejścia do samej przyrody usiłuje ona poprzez określenie wszelkich względności/zachować niezmiennność praw ruchu i w ten sposób staje wobec pytania o strukturę danej jej już z góry dziedziny przedmiotowej, wobec problemu materii. W *biologii* rodzi się tendencja do sięgania pytaniami wstecz poza podane przez mechanicyzm i witalizm określenia organizmu i życia oraz do określania na nowo sposobu bycia istoty żywej jako takiej. W *historycznych naukach o duchu* nacisk na samą dziejową\* rzeczywistość wzrósł przenikając poza przekaz przeszłości, jego przedstawienie i tradycję: dzieje literatury mają stać się dziejami problemów. *Teologia* poszukuje bardziej źródłowej, wyznaczonej przez sens samej wiary i wewnątrz niej pozostającej wykładni bycia człowieka ku Bogu. Zaczyna ona powoli znowu rozumieć pogląd Lutra, że jej dogmatyczna systematyka spoczywa na „fundamencie”, który nie wyrósł z kwestii dotyczących pierwotnie wiary i którego system pojęciowy nie tylko nie wystarcza problematyce teologicznej, lecz ją zakrywa i wypacza.

Podstawowymi pojęciami są określenia, za pomocą których leżąca u podstaw wszelkich utematyzowanych przedmiotów danej nauki dziedzina przedmiotowa zostaje już z góry zrozumiana, a zrozumienie to przewodzi wszelkiemu pozytywnemu badaniu. Swe rzeczywiste uzasadnienie i „ugruntowanie” uzyskują zatem owe pojęcia tylko dzięki odpowiednio wcześniejszemu przebadaniu samej dziedziny przedmiotowej. Skoro jednak każda taka dziedzina uzyskana jest na gruncie samego bytu, zatem takie

\* Heidegger ściśle odróżnia „*historisch*” (historyczne w sensie tematu pewnej nauki) od „*geschichtlich*” (dziejowe w pierwotnym sensie „dziania się” samego jestestwa); por. § 72 nn.

uprzednie i tworzące podstawowe pojęcia badanie nie oznacza niczego innego jak wykładnię tego bytu co do podstawowego ukonstytuowania jego bycia. Takie badanie musi — i może — poprzedzać nauki pozytywne. Dowodem tego dzieło Platona i Arystotelesa. Takie ugruntowanie nauk różni się zasadniczo od wlokącej się z tyłu „logiki”, która pewien przypadkowo ukształtowany stan jakiejś nauki bada co do jej „metody”. Stanowi ono logikę w tym sensie twórczą, że niejako wskakuje wcześniej w określoną dziedzinę bycia, otwiera ją co do ukonstytuowania jej bycia, a naukom pozytywnym udostępnia uzyskane struktury w postaci przejrzystych wskazówek do stawiania pytań. Tak więc np. filozoficznie pierwotna nie jest teoria tworzenia pojęć w naukach historycznych lub teoria poznania historycznego, ale też nie teoria dziejów jako przedmiotu historii, lecz interpretacja dziejowości tego, co we właściwy sposób bytuje dziejowo. Podobnie pozytywnym wynikiem Kantskiej *Krytyki czystego rozumu* jest wkład w opracowanie tego, co w ogóle cechuje przyrodę, /a nie jakaś „teoria” poznania. Logika transcendentalna Kanta jest aprioryczną logiką materialną tej dziedziny bycia, jaką jest przyroda.

Takie zapytywanie jednak — ontologia w sensie najszerszym i bez powoływania się na ontologiczne kierunki i tendencje — samo wymaga jeszcze jakiejś przewodniej idei. Zapytywanie ontologiczne jest wprawdzie bardziej źródłowe niż ontyczne zapytywanie nauk pozytywnych, pozostanie jednak naiwne i nieprzejrzyste, jeśli badając bycie bytu nie rozważy sensu bycia w ogóle. A właśnie ontologiczne zadanie niededukcyjnej konstrukcji genealogii różnych możliwych rodzajów bycia wymaga wcześniejszego rozumienia tego, „co właściwie mamy na myśli mówiąc «bycie»”.

Kwestia bycia mierzy zatem nie tylko w aprioryczny warunek możliwości nauk, które badają byt jako tak a tak

bytujący — i zawsze już poruszają się przy tym w obrębie jakiegoś rozumienia bycia — lecz także w warunek możliwości samych ontologii, które poprzedzają nauki ontyczne i je fundują. *Wszelka ontologia, niezależnie od tego, jak bogatym i spójnym systemem kategorii dysponuje, pozostanie z gruntu ślepa i będzie wypaczeniem swego najbardziej swoistego zamysłu, jeśli nie rozjaśni najpierw w sposób dostateczny sensu bycia, pojmując to rozjaśnienie jako swe fundamentalne zadanie.*

Dobrze pojęte badanie ontologiczne nadaje kwestii bycia ontologiczne pierwszeństwo przed zwykłym podjęciem na nowo jakiejś szacownej tradycji i forsowaniem jakiegoś nieprzejrzystego dotąd problemu. To rzeczowo-naukowe pierwszeństwo nie jest jednak jedyne.

#### § 4. Ontyczny prymat kwestii bycia

Naukę w ogóle można określić jako całość kontekstu uzasadnienia (*Begründungszusammenhang*) zdań prawdziwych. Definicja ta ani nie jest zupełna, ani nie uchwytuje sensu nauki. Naukom jako zachowaniom człowieka przysługuje sposób bycia tego bytu (człowieka). Byt ten ujmujemy terminologicznie jako *jestestwo*. Badanie naukowe nie jest ani jedynym, ani najbliższym temu bytowi możliwym sposobem jego bycia. Samo jestestwo jest ponadto wyróżnione w stosunku do reszty bytu. Tę wyróżnioną pozycję / trzeba tu prowizorycznie uwidocznic. Nasze rozważanie musi przy tym antycypować późniejsze analizy, których dopiero sprawą będzie właściwa ekspozycja.

Jestestwo to byt, który nie tylko występuje pośród innego bytu. Wyróżnia je ontycznie raczej to, że temu bytowi w jego byciu chodzi o samo to bycie. Wówczas zaś do tego ukonstytuowania bycia jestestwa należy to, że jestestwo w swoim byciu odnosi się do tego bycia (*in seinem Sein zu*

*diesem Sein ein Seinsverhältnis hat*). To zaś znów oznacza: jestestwo w jakiś sposób i do pewnego stopnia wyraźnie rozumie siebie w swoim byciu. Swoiste dla tego bytu jest to, że wraz z jego byciem i poprzez nie bycie to zostaje mu otwarte. *Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia jestestwa*. Ontyczna swoistość jestestwa polega na tym, że *jest* ono ontologiczne.

„Bycie ontologiczne” nie oznacza jeszcze wykształcenia ontologii. Jeśliby więc zastrzec termin „ontologia” do wyraźnego teoretycznego zapytywania o bycie bytu, to trzeba będzie wspomniane bycie-ontologiczne jestestwa uznać za przedontologiczne. Wcale jednak nie znaczy to tyle, co po prostu „bytujące-ontycznie”, lecz bytujące (*seiend*) w sposób rozumienia bycia.

Samo to bycie, do którego jestestwo może się tak lub owak odnosić i do którego zawsze jakoś się odnosi, nazywamy *egzystencją*. Ponieważ nie można określić istoty tego bytu przez podanie jakiejś materialnej „treści”, zaś jego istota wyraża się raczej w tym, że ma być swoim byciem jako własnym (*sein Sein als seiniges zu sein hat*), dlatego też termin „jestestwo” (*Dasein*) został wybrany na oznaczenie tego bytu jako czysty wyraz bycia.

Jestestwo rozumie samo siebie zawsze na podstawie (*aus*) swej egzystencji, własnej możliwości bycia lub niebycia samym sobą. Te możliwości jestestwo albo wybrało samo, albo popadło w nie, albo już wśród nich wyrosło. Tylko samo aktualne jestestwo rozstrzyga o egzystencji, podejmując ją lub zarzucając. Tylko przez samo egzystowanie można się uporać z kwestią egzystencji. Przewodnie *tutaj* rozumienie siebie samego nazywamy *egzystencyjnym* (*existenziell*). Kwestia egzystencji jest ontyczną „sprawą” jestestwa. Nie potrzeba do tego teoretycznej przejrzystości ontologicznej struktury egzystencji. Pytanie o nią ma na celu wydobycie,

co konstytuuje egzystencję. Kontekst owych struktur nazwiemy *egzystencjalnością*. Jej analityka ma charakter rozumienia *egzystencjalnego* (*existenzial*), nie zaś egzystencyjnego. Możliwość i konieczność zadania egzystencjalnej analityki/jestestwa jest już z góry zarysowana w ontycznym ukonstytuowaniu jestestwa.

O ile teraz egzystencja określa jestestwo, to ontologiczna analityka tego bytu wymaga zawsze uprzedniego wejścia w egzystencjalność. Ją jednak rozumiemy jako ukonstytuowanie bycia bytu, który egzystuje. W idei zaś takiego ukonstytuowania bycia tkwi już idea bycia w ogóle. W ten więc sposób także i możliwość przeprowadzenia analityki jestestwa zależy od uprzedniego opracowania pytania o sens bycia w ogóle.

Nauki są sposobami bycia jestestwa, dzięki którym odnosi się ono także do bytu, którym samo być nie musi. Jestestwo charakteryzuje jednak z istoty bycie w jakimś świecie. Dlatego przysługujące jestestwu rozumienie bycia dotyczy w jednakowo pierwotny sposób rozumienia czegoś takiego jak „świat” i rozumienia bycia bytu, który staje się dostępny wewnątrz świata. Ontologie, które mają za temat byt o charakterze bycia odmiennym niż charakter jestestwa, funduje zatem i motywuje ontyczna struktura samego jestestwa, obejmująca sobą określoną postać przedontologicznego rozumienia bycia.

Dlatego *ontologii fundamentalnej*, z której dopiero wszystkie inne mogą się wywodzić, trzeba poszukiwać w *egzystencjalnej analityce jestestwa*.

A zatem jestestwu przysługuje wieloraki prymat wobec wszelkiego innego bytu. Po pierwsze, prymat *ontyczny*: bycie tego bytu określa egzystencja. Po drugie, prymat *ontologiczny*: jestestwo ze względu na określający je charakter egzystencji samo w sobie jest „ontologiczne”. Jestestwu

jednak w sposób równie pierwotny przysługuje (jako konstytutywny moment rozumienia egzystencji) rozumienie bycia wszelkiego bytu odmiennego od jestestwa. Stąd trzeci prymat jestestwa jako ontyczno-ontologicznego warunku możliwości wszelkich ontologii. Tak więc okazało się, że w porządku ontologicznym zapytywanie musi dotyczyć najpierw jestestwa — wcześniej niż wszelkiego innego bytu.

Ze swej strony jednakże egzystencjalna analityka jest ostatecznie zakorzeniona *egzystencyjnie* tzn. *ontycznie*. Tylko wtedy, gdy samo zapytywanie badające w sposób filozoficzny zostaje egzystencjalnie uchwycone jako możliwość bycia egzystującego jestestwa, rodzi się możliwość otwarcia egzystencjalności egzystencji, a wraz z nią w ogóle możliwość podjęcia należycie ufundowanej problematyki ontologicznej. / W ten sposób uwydatnił się także ontyczny prymat kwestii bycia.

Ontyczno-ontologiczny prymat jestestwa dostrzegano już dawniej, choć nie została uchwycona rzeczywista struktura ontologiczna samego jestestwa ani nawet nie zrodził się tak ukierunkowany problem. Arystoteles mówi: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστιν*<sup>1</sup>. Dusza (człowieka) jest w pewien sposób bytem; *αἰσθησις* i *νόησις* — sposoby bycia „duszy” stanowiącej o byciu człowiekiem pozwalają jej odkrywać wszelki byt co do tego, „że” on jest i że „tak a tak” jest, tzn. zawsze w jego byciu. Stwierdzenie to, wskazujące na ontologiczną tezę Parmenidesa, podjął w znamiennej dyskusji Tomasz z Akwinu. W celu wywiedzenia „transcendensów” tzn. charakterów bycia, które sytuują się poza wszelką możliwą treściowo-gatunkową określonością bytu, poza wszelkim *modus specialis entis* i które z konieczności należą do każdego

<sup>1</sup> [Arystoteles,] *de anima*, Γ 8, 431 b 21; por. tamże, 5, 430 a 14 nn.

„czegoś”, czymkolwiek by ono było, Tomasz z Akwinu chce wykazać, że *verum* to taki *transcendens*. Czyni to odwołując się do bytu, który zgodnie ze swym sposobem bycia ma skłonność do „współwystępowania” tzn. do zgadzania się z bytem wszelkiego rodzaju. Tym wyróżnionym bytem, *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, jest dusza (*anima*)<sup>1</sup>. Pojawiający się tu, choć bez ontologicznego rozjaśnienia, prymat „jestestwa” wobec wszelkiego innego bytu nie ma oczywiście nic wspólnego z fałszywą subiektywizacją ogółu bytu.

Argument za tym, że kwestia bycia jest wyróżniona w sensie ontyczno-ontologicznym, opiera się na prowizorycznym wskazaniu ontyczno-ontologicznego prymatu jestestwa. Analiza struktury kwestii bycia jako takiej (§ 2) natrafiła jednakże już w samym postawieniu pytania na wyróżnioną funkcję tego bytu. Jestestwo odśloniło się tam jako byt, który najpierw musi zostać dostatecznie opracowany ontologicznie, jeśli zapytywanie ma uzyskać przejrzystość. Teraz jednak okazało się, że ontologiczna analityka jestestwa w ogóle stanowi ontologię fundamentalną i że zarazem jestestwo funkcjonuje jako byt, którego bycia zapytywanie winno z zasady *dotyczyć* w pierwszej kolejności.

Jeśli zadaniem staje się interpretacja sensu bycia, to jestestwo jest nie tylko bytem, którego zapytywanie winno dotyczyć w pierwszej kolejności, lecz /ponadto bytem, który w swym byciu zawsze odnosi się już do *tego*, o co w tym pytaniu pytamy. Wobec tego zaś pytanie o bycie nie jest niczym innym jak radykalizacją przysługującej samemu jestestwu istotowej tendencji bycia, radykalizacją przedontologicznego rozumienia bycia.

<sup>1</sup> [Tomasz z Akwinu,] *Quaestiones de veritate*, qu. I a, 1 c; por. odmienny i nieco bardziej ścisły sposób przeprowadzenia „dedukcji” transcendensów w dziełku *de natura generis*.

## Rozdział drugi

### DWOJAKI CEL OPRACOWANIA KWESTII BYCIA. METODA BADANIA I JEJ ZARYS

#### § 5. *Ontologiczna analiza jestestwa jako odstąpienie horyzontu interpretacji sensu bycia w ogóle*

Podczas charakterystyki zadań tkwiących w „stawianiu” kwestii bycia zostało pokazane, że potrzeba nie tylko ustalenia *tego* bytu, którego zapytywanie ma dotyczyć w pierwszej kolejności; wymagane jest także wyraźne przyswojenie i zapewnienie sobie należytego sposobu podejścia do tego bytu. Zostało omówione, który byt spełnia w obrębie kwestii bycia rolę przewodnią. Jak jednak ten byt, jestestwo, ma się stać dostępny i niejako poddawać się rozumieniu i wyłożeniu?

To, że wykazaliśmy tu ontyczno-ontologiczny prymat jestestwa, mogłoby zrodzić mniemanie, że ów byt musi być także ontyczno-ontologicznie dany jako pierwszy, i to nie tylko w sensie „bezpośredniej” uchwytywalności jego samego, lecz także z uwagi na równie „bezpośrednio” już z góry dany jego sposób bycia. Ontycznie rzecz biorąc jestestwo nie jest nam tylko bliskie czy nawet najbliższe — to wręcz my sami zawsze nim *jestemy*. Pomimo to (a może właśnie dlatego) jest ono ontologicznie najdalsze. Jego najbardziej swoiste bycie cechuje wprawdzie to, że rozumie ono to [bycie] i zawsze już utrzymuje się w obrębie pewnej wykładni swego bycia. To jednak wcale nie znaczy, że

ową najbliższą jestestwu przedontologiczną wykładnię bycia siebie samego można by podjąć jako stosowną nić przewodnią, tak jak gdyby owo rozumienie bycia musiało wyrastać z tematycznej refleksji ontologicznej nad najgłębszym ukonstytuowaniem bycia. Zgodnie ze swym sposobem bycia jestestwo ma raczej skłonność do rozumienia własnego bycia na podstawie (*aus*) *tego* bytu, do którego się ono ciągle i od początku istotowo odnosi, na podstawie „świata”. W samym jestestwie, a przez to i w jego własnym rozumieniu bycia, tkwi to, co /ukażemy dalej jako ontologiczne zwrotne oddziaływanie rozumienia świata na wykładnię jestestwa.

Ontyczno-ontologiczny prymat jestestwa stanowi zatem podstawę tego, że przed jestestwem zakryte pozostaje specyficzne ukonstytuowanie jego bycia — rozumiane jako przysługująca temu jestestwu struktura „kategorialna”. Jest ono sobie samemu ontycznie „najbliższe”, ontologicznie najdalsze, ale przedontologicznie przecież nie obce.

W ten sposób pokazaliśmy prowizorycznie tyle tylko, że interpretacja owego bytu stoi wobec swoistych trudności, których źródłem jest sposób bycia stanowiącego temat przedmiotu oraz samego tematyzującego postępowania, nie zaś niedoskonałe, by tak rzec, wyposażenie naszych władz poznawczych czy też pozornie łatwy do przewyciężenia brak odpowiedniego układu pojęć.

Ponieważ jednak zrozumienie bycia nie tylko cechuje jestestwo, lecz kształtuje się lub rozpada odpowiednio do aktualnego sposobu bycia samego jestestwa, to może ono dysponować bogatym zasobem wykładni. Filozoficzna psychologia, antropologia, etyka, „polityka”, poezja, biografia i historiografia zajęły się na różne sposoby i w zmiennym zakresie zachowaniami, zdolnościami, siłami, możliwościami i losami jestestwa. Pozostaje jednak pytanie, czy owych

wykładni dokonano równie źródłowo w porządku egzystencjalnym, jak źródłowe były one zapewne w porządku egzystencyjnym. Oba te porządki nie muszą koniecznie iść ze sobą w parze, ale też się nie wykluczają. Jeśli inaczej pojąć możliwość i konieczność poznania filozoficznego, wówczas egzystencyjna wykładnia może wymagać egzystencjalnej analityki. Dopiero gdy podstawowe struktury jestestwa zostaną zadowalająco opracowane przy wyraźnej orientacji na sam problem bycia, dotychczasowy wynik wykładni jestestwa uzyska swe egzystencjalne uprawomocnienie.

W pytaniu o bycie analityka jestestwa musi zatem pozostać sprawą najpilniejszą. W takim jednak razie problem uzyskania i zapewnienia sobie podstawowego sposobu podejścia do jestestwa staje się szczególnie palący. Ujmując rzecz negatywnie: do tego bytu nie wolno stosować na drodze dogmatycznej konstrukcji żadnej arbitralnej idei bycia i rzeczywistości — choćby najbardziej „oczywistej”; bez rozważenia w aspekcie ontologicznym nie wolno przypisywać jestestwu na siłę żadnych wyznaczonych taką ideą „kategorii”. Sposób podejścia i wykładni trzeba natomiast wybrać tak, by ów byt mógł się ukazywać w sobie samym i sam z siebie. Ma on mianowicie ukazać się tak, jak *zrazu i zwykle* jest, w swej przeciętnej  *powszedniości*. W tej ostatniej należy wyeksponować struktury, nie dowolne i /przypadkowe, lecz istotowe, które w każdym sposobie bycia faktycznego jestestwa trwają jako określniki bycia. Tak więc przez wgląd w podstawowe ukonstytuowanie powszedniości jestestwa wydobywa się wstępnie bycie tego bytu.

Tak ujęta analityka jestestwa pozostaje w pełni zorientowana na nasze główne zadanie opracowania kwestii bycia. W ten sposób określają się jej granice. Nie może ona

aspirować do przedstawienia pełnej ontologii jestestwa, którą, rzecz jasna, trzeba zbudować, jeśli coś takiego jak „filozoficzna” antropologia ma spocząć na filozoficznie zadowalającej podstawie. Mając na uwadze możliwą antropologię lub jej ontologiczny fundament, poniższa interpretacja podaje tylko niektóre (choć wcale nie nieistotne) „kawałki”. Analiza jestestwa jest jednakże nie tylko niepełna, ale zrazu także  *prowizoryczna*. Początkowo wydobywa ona jedynie bycie tego bytu, bez interpretacji jego sensu. Analiza ta ma raczej przygotować odsłonięcie horyzontu dla celów najbardziej źródłowej wykładni bycia. Po osiągnięciu tego horyzontu przygotowawcza analityka jestestwa wymaga powtórzenia na gruncie wyższej i właściwej podstawy ontologicznej.

Jako sens bycia tego bytu, który zwiemy „jestestwem”, ukażemy  *czasowość*. Dowód na to musi się potwierdzić w powtórzonej interpretacji prowizorycznie ukazanych struktur jestestwa jako  *modi* czasowości. Ta wykładnia jestestwa jako czasowości nie dostarcza jednak jeszcze odpowiedzi na nasze przewodnie pytanie o sens bycia w ogóle. W każdym razie zostaje przygotowany grunt do uzyskania tej odpowiedzi.

Pokazaliśmy już pobieżnie, iż jako ukonstytuowanie ontyczne jestestwu przysługuje pewne bycie przedontologiczne. Jestestwo  *jest* tak, aby będąc rozumieć coś takiego jak bycie. Pamiętając o tym powiązaniu należy pokazać, że tym, na gruncie czego jestestwo w ogóle w sposób niewyraźny rozumie i wyklada coś takiego jak bycie, jest  *czas*. Trzeba go wyświecić i rzetelnie pojąć jako horyzont rozumienia bycia i wszelkiej jego wykładni. Aby stało się to przejrzyste, potrzebna jest  *źródłowa eksplikacja czasu jako horyzontu rozumienia bycia na podstawie czasowości jako bycia jestestwa rozumiejącego bycie*. Całość tego zadania wymaga

równocześnie odgraniczenia tak uzyskanego pojęcia czasu od potocznego rozumienia czasu, które uwydatniło się / w wykładni czasu przez jego tradycyjne pojęcie; pojęcie to przetrwało od Arystotelesa po Bergsona i dłużej. Musimy przy tym uwidocznić, że — i jak — owo pojęcie czasu i potoczne rozumienie czasu wypływają w ogóle z czasowości. W ten sposób potocznemu pojęciu czasu zwrócimy należne mu prawa — wbrew tezie Bergsona, że tak pojęty czas to [w istocie] przestrzeń.

„Czas” od dawien dawna funkcjonuje jako ontologiczne lub raczej ontyczne kryterium naiwnego rozróżniania rozmaitych regionów bytu. Odgranicza się „czasowy” byt (procesy przyrodnicze i wydarzenia dziejowe) od bytu „nieczasowego” (stosunki przestrzenne i liczbowe). Zwykle odróżnia się „bezczasowy” sens zdań od „czasowego” przebiegu wypowiedzania zdań. Dalej, dostrzega się „przepaść” między tym, co bytuje „czasowo”, a tym, co „ponadczasowo” wieczne, i poszukuje się pomostu między nimi. „Czasowo” oznacza tu zawsze tyle, co bytując „w czasie” — określenie, które jednak także jest jeszcze dosyć mroczne. *Factum* jest takie oto: czas, w sensie „bycia w czasie”, funkcjonuje jako kryterium wyodrębniania regionów bycia. Jak dotąd ani nie zapytaliśmy, ani nie podjęliśmy badania tego, jak to się dzieje, że czas ma tę szczególną funkcję ontologiczną, i na jakiej zasadzie spełnia on rolę takiego kryterium, a wreszcie, czy w tym naiwnym ontologicznym zastosowaniu czasu znajduje wyraz jego właściwa, możliwa ontologiczna doniosłość. „Czas”, i to w horyzoncie potocznego rozumienia go, popadł w tę „oczywistą” funkcję ontologiczną niejako „sam z siebie” i przetrwał w takiej postaci do dziś.

W przeciwieństwie do tego wszystkiego trzeba po opracowaniu pytania o sens bycia wykazać, że — oraz jak —

w prawidłowo ujrzanym i trafnie wyeksplikowanym fenomenie czasu tkwi centralna problematyka wszelkiej ontologii.

Jeśli bycie ma być pojmowane na podstawie czasu, a różne *modi* i pochodne bycia stają się w gruncie rzeczy w swych modyfikacjach i pochodnych postaciach zrozumiałe dzięki przyglądaniu się czasowi, to przez to i samo bycie (a nie tylko, powiedzmy, byt jako byt „w czasie”) zostaje uwidocznione w swym „czasowym” charakterze. Wtedy jednak „czasowy” nie może już oznaczać tylko „bytujący w czasie”. Także to, co „nieczasowe” i „ponadczasowe”, jest co do swego bycia „czasowe”. I to znów nie tylko w sposób prywatny wobec czegoś „czasowego” jako bytu „w czasie”, lecz w /sensie *pozytywnym*, który wszelako trzeba dopiero rozjaśnić. Ponieważ wyrażenie „czasowy” w przytoczonym wyżej znaczeniu zajęte jest już przez przedfilozoficzny i filozoficzny uzus językowy, a przy tym w następujących tu badaniach będziemy używać tego wyrażenia w innym jeszcze znaczeniu, dlatego też pierwotną, opartą na czasie określoność sensu bycia, jego charakterów i *modi* nazwiemy *temporalną*. Fundamentalne ontologiczne zadanie interpretacji bycia jako takiego obejmuje zatem opracowanie *temporalności bycia*. Dopiero ekspozycja problematyki temporalności zawiera konkretną odpowiedź na pytanie o sens bycia.

Ponieważ bycie jest zawsze uchwytywalne tylko z perspektywy spoglądania na czas, odpowiedź na pytanie o bycie nie może tkwić w jakiejś izolowanej i ślepej tezie. Odpowiedzi nie pojmujemy jako powtórzenia tego, co wyraża ona w postaci tezy, zwłaszcza gdy jako oderwany rezultat przekazywana jest po prostu dla zapoznania się z jakimś, być może odmiennym od dotychczasowego sposobu ujmowania, „stanowiskiem”. To, czy odpowiedź jest „nowa”, nie ma żadnego znaczenia i stanowi okoliczność

zewnątrzną. Pozytywny jej moment musi polegać na tym, żeby była na tyle *stara*, by uczyć się pojmowania możliwości stworzonych przez „starożytnych”. Zgodnie ze swym najgłębszym sensem odpowiedź owa daje konkretnemu badaniu ontologicznemu taką tylko wskazówkę, by rozpoczynać zapytywanie wewnątrz już odsłoniętego horyzontu — i nie daje nic ponadto.

Jeśli więc odpowiedź na pytanie o bycie ma wskazywać drogę badaniu, to wynika z tego, że dopiero wtedy będzie ona zadowalająco podana, gdy na jej podstawie pojmiemy, że specyficzny sposób bycia dotychczasowej ontologii, losy jej zapytywania, odkryć i niepowodzeń są koniecznościami ze względu na jestestwo.

#### § 6. Zadanie destrukcji dziejów ontologii

Wszelkie badanie — także to, które porusza się w kręgu centralnej kwestii bycia — jest pewną ontyczną możliwością jestestwa. Jego bycie znajduje swój sens w czasowości. Ta zaś jest równocześnie warunkiem możliwości dziejowego charakteru jako czasowego sposobu bycia samego jestestwa, niezależnie od tego, czy i jak jest ono bytem „w czasie”. Określenie dziejowości sytuuje się przed tym, co zwie się „dziejami” (dzianie się dziejów świata). / „Dziejowość” oznacza ukonstituowanie bycia „dziania się” (*des „Geschehens”*) jestestwa jako takiego; dopiero na jego gruncie możliwe są „dzieje świata” i dziejowa przynależność do dziejów świata. W swym faktycznym byciu jestestwo zawsze jest tak, jak już było, i jest tym, „czym” już było. Jawnie lub nie — *jest* swoją przeszłością. I to nie tylko tak, że jego przeszłość niejako posuwa się „za nim”, a ono posiada to, co przeszłe, w postaci jeszcze obecnej własności, która niekiedy nań jeszcze oddziałuje. Jestestwo

„jest” swą przeszłością zgodnie ze sposobem *swój*ego bycia, które, mówiąc ogólnie, zawsze „dzieje się” na podstawie swej przyszłości. Każdym swym sposobem bycia, a więc i wraz z właściwym sobie rozumieniem bycia, jestestwo wrasta w pewną odziedziczoną wykładnię jestestwa i w niej wyrasta. Na jej to podstawie zrazu, a w pewnym zakresie stale, rozumie siebie. Rozumienie to otwiera jego możliwości bycia i nimi kieruje. Jego własna przeszłość — a to zawsze oznacza przeszłość jego „pokolenia” — nie *postępuje* za nim, lecz zawsze już je poprzedza.

Ten elementarny dziejowy charakter jestestwa może pozostawać przed nim skryty, ale może także zostać w pewien sposób odkryty i ujęty z należytą uwagą. Jestestwo może odkrywać tradycję, zachowywać ją i jawnie jej przestrzegać. Odkrywanie tradycji i udostępnienie tego, co ona „przekazuje” — i jak to przekazuje — można uznać za osobne zadanie. Jestestwo zaczyna wówczas być na sposób historycznego zapytywania i badania. Historia jednak — a ściślej historyczność — jest tylko dlatego możliwa jako sposób bycia jestestwa stawiającego pytania, że u podstaw swego bycia jest ono określone przez dziejowość. Gdy ta pozostaje przed jestestwem skryta — i dopóki taką pozostaje — to także i ono pozbawione jest możliwości historycznego zapytywania i odkrywania dziejów. Brak historii nie świadczy *przeciw* dziejowości jestestwa, lecz jako niepełny *modus* tego ukonstituowania bycia właśnie jej dowodzi. Epoka może być niehistoryczna tylko dlatego, że jest „dziejowa”.

Jeśli natomiast jestestwo uchwyci tkwiącą w nim możliwość nie tylko uczynienia sobie swej egzystencji przejrzystą, ale także zapytania o sens samej egzystencjalności, tzn. najpierw o sens bycia w ogóle, i gdy przez takie zapytywanie otworzy się widok na istotową dziejowość jestestwa, to



nie sposób będzie przeoczyć, iż zapytywanie o bycie, którego ontyczno-ontologiczna konieczność została wykazana, samo jest scharakteryzowane za pomocą dziejowości. Opracowanie kwestii bycia musi więc czerpać wskazania z najgłębszego sensu bycia samego zapytywania /jako dziejowego, pytać o jego własne dzieje, tzn. stać się historyczne, aby przyswajając sobie pozytywnie przeszłość, w pełni zawładnąć najbardziej własnymi możliwościami pytania. Pytanie o sens bycia, z racji właściwego temu zapytywaniu sposobu postępowania — tzn. jako wcześniejsza eksplikacja czasowości i dziejowości jestestwa — samo sobie kazało pojmować siebie jako historyczne.

Przygotowawcza interpretacja fundamentalnych struktur jestestwa co do najbliższego mu i przeciętnego sposobu bycia, a więc takiego, który jako pierwszy czyni to jestestwo dziejowym, uwidoczni jednak rzecz następującą: jestestwo ma nie tylko skłonność do zapadania w swój świat, w którym ono jest, oraz do wykładania siebie poprzez odbite światło tego świata; popada ono także w swą mniej lub bardziej wyraźnie uchwyconą tradycję. Ta zaś pozbawia je własnego kierowania sobą, zapytywania i wyborów. Dotyczy to w nie mniejszym stopniu *tego* rozumienia oraz jego kształtowania, które zakorzenione jest w najgłębszym byciu jestestwa: rozumienia ontologicznego.

Przejmująca władanie tradycja czyni zrazu i zwykle to, co „przekazuje”, tak bardzo niedostępnym, że wręcz to zakrywa. To, co przejęła, wydaje na pastwę oczywistości i zamyka dostęp do rzeczywistych pierwotnych „źródeł”, z których ukształtowane zostały odziedziczone kategorie i pojęcia. Tradycja prowadzi wręcz do zupełnego zapomnienia o takim pochodzeniu, pozbawia potrzeby samego rozumienia konieczności takiego kroku wstecz. Tradycja wykorzenia dziejowość jestestwa tak dalece, że

ogranicza ono swe zainteresowania już tylko do wielości postaci możliwych typów, kierunków, stanowisk filozofowania w kulturach najbardziej egzotycznych i obcych, a tymi zainteresowaniami usiłuje przesłonić własny brak podstawy. W rezultacie jestestwo, przy całym swym zainteresowaniu historią i zapale do filologicznie „rzeczowej” interpretacji, przestaje rozumieć najbardziej elementarne warunki umożliwiające pozytywny zwrot ku przeszłości w sensie produktywnego przyswojenia jej sobie.

Pokazaliśmy na początku (§ 1), że pytanie o sens bycia nie tylko nie ma odpowiedzi i nie tylko nie zostało należyście postawione, ale wręcz — przy całym zainteresowaniu „metafizyką” — popadło w zapomnienie. Grecka ontologia i jej dzieje, które poprzez rozmaite filiacje i dewiacje wyznaczają jeszcze i dziś pojęciowy zasób filozofii, to dowód na to, że /rozumienie samego siebie i bycia w ogóle jestestwo czerpie ze „świata” i że tak powstała ontologia ulega tradycji redukującej ją do oczywistości i do materiału, który ma być po prostu na nowo opracowany (przypadek Hegla). Ta pozbawiona korzeni grecka ontologia staje się w średniowieczu sztywną doktryną. Jej systematyka nie polega jednak wcale na zestawianiu odziedziczonych fragmentów w jedną budowlę. W obrębie dogmatycznie przejętych podstawowych greckich koncepcji bycia owa systematyka wykonała jeszcze sporo szczegółowej, owocnej pracy. Ze *scholastycznym* piętmem grecka ontologia przebywa w swych najistotniejszych aspektach drogę poprzez dzieło Suareza *Disputationes metaphysicae* do „metafizyki” i transcendentalnej filozofii epoki nowożytnej, wyznaczając nawet podstawy i cele Hegłowskiej *Logiki*. Choć w toku tych dziejów pewne wyróżnione obszary bycia zwracają na siebie uwagę i zaczynają przewodzić problematyce (Kartezjańskie *ego cogito*, podmiot, ja, rozum, duch, osoba), to

jednak wskutek stałej nieobecności pytania o bycie nie zapytano o ich bycie i jego strukturę. Jest raczej tak, że na ów byt przenosi się kategorialną treść tradycyjnej ontologii wraz z odpowiednią formalizacją i negatywnymi jedynie ograniczeniami lub też w celu ontologicznej interpretacji substancjalności podmiotu przywołuje się na pomoc dialektykę.

Jeśli mamy uzyskać przejrzystość własnych dziejów samej kwestii bycia, to wymaga to spulchnienia stwardniałej tradycji i likwidacji powstałych (*gezeitigten*) za jej sprawą zakryć. Zadanie to pojmujemy jako dokonującą się *w horyzoncie kwestii bycia destrukcję* przekazanej tradycją zawartości starożytnej ontologii z zamiarem dotarcia do źródłowych doświadczeń, które doprowadziły do pierwszych, odąd dominujących określeń bycia.

Takie wskazanie pochodzenia podstawowych pojęć ontologicznych, polegające na wydobyciu drogą badania ich „metryki urodzin”, nie ma nic wspólnego z fałszywą relatywizacją ontologicznego punktu widzenia. Destrukcyjność nie ma także *negatywnego* sensu strząśnięcia ontologicznej tradycji. Ma ona raczej wytyczyć tej ostatniej pozytywne możliwości, co zawsze oznacza — jej *granice*, które są faktycznie dane wraz z aktualnym stanowiskiem pytania i z zakreślonym przez to stanowisko polem możliwych badań. W swym aspekcie negatywnym destrukcyjność nie odnosi się do przeszłości, jej krytyka dotyczy „dnia dzisiejszego” oraz dominującego/sposobu traktowania dziejów ontologii — niezależnie od tego, czy dotyczy on opisu dziejów ducha, czy też dziejów problematyki. Destrukcyjność nie chce jednak obracać przeszłości wniwecz; ma ona cel *pozytywny*, zaś jej negatywna funkcja pozostaje niejawną i pośrednią.

W niniejszej rozprawie, mającej na celu zasadnicze opracowanie kwestii bycia, destrukcyjność dziejów ontologii,

z istoty związaną z postawieniem tej kwestii i tylko w jej obrębie możliwą, możemy przeprowadzić jedynie w odniesieniu do zasadniczo decydujących stacji tych dziejów.

Zgodnie z pozytywną tendencją destrukcyjności trzeba najpierw postawić pytanie, czy i jak dalece w toku dziejów ontologii w ogóle wiążano tematycznie interpretację bycia z fenomenem czasu i czy konieczna do tego problematyka temporalności została — i czy mogła zostać — gruntownie opracowana. 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. Dopiero po ustaleniu problematyki temporalności można będzie rzucić nieco światła w mrok nauki o schematyzmie. Na tej zaś drodze da się wówczas ukazać także i to, *dla czego* właściwe wymiary i centralna funkcja ontologiczna tej dziedziny musiały pozostać przed Kantem zamknięte. Sam bowiem Kant wiedział, że zapuszcza się w mroczny obszar: „Ten schematyzm naszego intelektu w odniesieniu do zjawisk i samej ich formy jest sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej, której prawdziwych chwytów nigdy chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich sobie niezakrytych przed oczyma”. To, przed czym Kant tu jak gdyby ucieka, musi zostać tematycznie i gruntownie wyświetlone, jeśli termin „bycie” ma mieć jakiś dający się ukazać sens. A wreszcie — właśnie te fenomeny, które w następującej tu analizie zostaną ukazane pod hasłem „temporalność”, są *najtajniejszymi* sądami „powszechnego rozumu”, którego analitykę Kant uznaje za „zajęcie filozofów”.

<sup>1</sup> [I. Kant,] *Kritik der reinen Vernunft*, s. 180 n. [Cyt. wg wyd. polskiego: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1959; strony podajemy wedle powszechnie przyjętej paginacji oryginału, np.: B 180].

Wypełniając zadanie destrukcji motywowane przez problematykę temporalności, podejmujemy w niniejszej rozprawie próbę zinterpretowania rozdziału o schematyzmie, a na tej podstawie Kantowskiej nauki o /czasie. Równocześnie pokażemy, dlaczego Kant nie mógł wejrzeć w problematykę temporalności. Przeszkodziły temu dwie rzeczy: po pierwsze, pominięcie kwestii bycia w ogóle, a w związku z tym brak utematyzowanej ontologii jestestwa, czyli, mówiąc po Kantowsku — wcześniejszej ontologicznej analityki podmiotowości podmiotu. Zamiast tego Kant — pomimo własnego istotnego wkładu — dogmatycznie przejmuje stanowisko Kartezjusza. Po drugie zaś, Kantowska analiza czasu, pomimo umieszczenia tego fenomenu na powrót w podmiocie, jest zorientowana na tradycyjne potoczne rozumienie czasu, co ostatecznie nie pozwala Kantowi opracować struktury i funkcji „transcendentalnego określenia czasu”. Wskutek tego dwojakiego wpływu tradycji decydujący *związek* między *czasem* i „*mysł*” tonie w mroku i nawet nie staje się problemem.

Przejmując ontologiczne stanowisko Kartezjusza, dopuszcza się Kant zarazem istotnego przeoczenia: pomija ontologię jestestwa. Przeoczenie to — zważywszy najbardziej swoistą dla filozofii Kartezjusza tendencję — jest decydujące. Kartezjusz chce za pomocą „*cogito sum*” ustanowić nową i pewną podstawę filozofii. U tego „radikalnego” początku pozostawia on jednak bez określenia sposób bycia *res cogitans*, a dokładniej *sens bycia* owego „*sum*”. Opracowując niewyraźne fundamenty ontologiczne tego „*cogito sum*”, wypełnimy pobyt na drugiej stacji naszego destrukcyjnego powrotu w dzieje ontologii. Nasza interpretacja nie tylko dowiedzie, że Kartezjusz musiał w ogóle zaniedbać kwestię bycia, lecz pokaże także, dlaczego doszedł on do przekonania, że absolutna „pewność” *cogito*

zwalnia od potrzeby postawienia pytania o sens bycia tego bytu.

W przypadku Kartezjusza jednak nie chodzi tylko o to zaniedbanie i tym samym o zupełną ontologiczną nieokreśloność *res cogitans sive mens sive animus*. Podstawowe rozważania swych *Medytacji* Kartezjusz prowadzi przenosząc średniowieczną ontologię na taki — uznany przezeń za *fundamentum inconcussum* — byt. *Res cogitans* zostaje ontologicznie określona jako *ens*, a sens bycia *ens* utrwalił się w ontologii średniowiecznej przez rozumienie „*ens*” jako „*ens creatum*”. Bóg jako *ens infinitum* stanowi *ens increatum*, jednakże „stworzoność” w najszerszym sensie „wytworzenia czegoś” jest istotnym momentem struktury starożytnego pojęcia bycia. Okazuje się, że pozornie nowy/początek filozofowania zaszczerpił fatalny przesąd, który sprawił, że później nie podjęto utematyzowanej ontologicznej analityki „umysłu” motywowanej kwestią bycia, a zarazem nastawionej krytycznie wobec tradycji starożytnej ontologii.

Każdy, kto zna średniowiecze, wie, że Kartezjusz jest „uzależniony” od średniowiecznej scholastyki i że stosuje jej terminologię. To „odkrycie” jednakże dopóty filozoficznie nic nie daje, dopóki pozostaje w mroku, jak dalece w istocie średniowieczna ontologia wpłynęła na późniejsze ontologiczne określenie, bądź niedookreślenie, *res cogitans*. Zakres tego wpływu można oszacować dopiero po uprzednim ukazaniu sensu i granic starożytnej ontologii z punktu widzenia kwestii bycia. Innymi słowy, destrukcja dostrzega przed sobą zadanie interpretacji podstaw starożytnej ontologii w świetle problematyki temporalności. Staje się przy tym widoczne, że wykładnia bycia bytu jest u starożytnych zorientowana na „świat” bądź „przyrodę” w najszerszym sensie i że w gruncie rzeczy rozumienie

bycia osiąga ona na podstawie „czasu”. Zewnętrznym potwierdzeniem tego — ale oczywiście *tylko* tym — jest określenie sensu bycia jako *παρουσία* bądź *οὐσία*, co w terminach ontologiczno-temporalnych oznacza „uobecnienie” („*Anwesenheit*”). Byt został ujęty w swym byciu jako „uobecnienie” tzn. zrozumiany w perspektywie pewnego *modus* czasu — a mianowicie „*współczesności*”.

Problematyka greckiej ontologii, podobnie jak każdej innej, musi wychodzić od samego jestestwa. Ono zaś, tzn. bycie człowieka, jest w myśl zarówno potocznej, jak filozoficznej „definicji” wyodrębnione jako *ζῶον λόγον ἔχον*, istota żywa, której bycie jest z istoty określone przez zdolność mówienia. Owo *λέγειν* (por. § 7, B) stanowi przewodnią ideę wydobywania struktur bycia bytu napotykanego przez podejmowanie go i omawianie (*Ansprechen und Besprechen*). Dlatego rozwijana przez Platona starożytna ontologia staje się „dialektyką”. Wraz z postępującym opracowywaniem samej ontologicznej idei przewodniej, tzn. wraz z rozwojem „hermeneutyki” owego *λόγος*, zwiększa się możliwość bardziej radykalnego ujęcia problemu bycia. „Dialektyka”, która stanowiła prawdziwy filozoficzny kłopot, staje się zbędna. Arystoteles *dlatego* „nie miał już dla niej zrozumienia”, że umieścił ją na bardziej radykalnej podstawie i dokonał jej zniesienia. Samo *λέγειν* bądź *νοεῖν* — proste postrzeżenie czegoś obecnego w jego czystej obecności (*Vorhandenheit*), co już Parmenides/ przyjął za przewodni motyw wykładni bycia — ma temporalną strukturę czystej „teraźniejszości” („*Gegenwärtigen*”) czegoś. Byt, który się w niej sobie ukazuje i jest rozumiany jako właściwy byt, uzyskuje zatem swą wykładnię poprzez odwołanie się do współ-czesności (*Gegenwart*), tzn. pojmuje się go jako uobecnienie (*Anwesenheit*) (*οὐσία*).

Ta grecka wykładnia bycia została jednak sformułowana bez żadnej wyraźnej wiedzy o aktywnej tam przewodniej idei, bez znajomości, a tym bardziej bez zrozumienia fundamentalnej ontologicznej funkcji czasu, bez wglądu w podstawę możliwości tej funkcji. Przeciwnie: to sam czas zostaje uznany za pewien byt pośród reszty bytu i usiłuje się ująć strukturę jego bycia na podstawie horyzontu zorientowanego nań w sposób niewyraźny i naiwny rozumienia bycia.

W niniejszym sięgającym podstawy (*grundsätzlichen*) opracowaniu kwestii bycia nie możemy podać wyczerpującej temporalnej interpretacji fundamentów starożytnej ontologii — przede wszystkim jej naukowo najdonioślejszego i najczystszej poziomu u Arystotelesa. Zamiast tego przedstawimy interpretację Arystotelesowskiej rozprawy o czasie<sup>1</sup>, którą można uznać za *reprezentatywną* dla podstawy i granic starożytnej nauki o byciu.

Arystotelesa rozprawa o czasie jest pierwszą przekazaną nam przez tradycję wyczerpującą interpretacją tego fenomenu. Wyznaczyła ona w istotny sposób wszelkie późniejsze ujęcia czasu — łącznie z Bergsonowskim. Analiza Arystotelesowskiego pojęcia czasu uwidacznia zarazem retrospektywnie, że Kanta ujęcie czasu porusza się w obrębie struktur wydobytych przez Arystotelesa, co oznacza, że przy wszelkich odmiennościach nowego sposobu stawiania kwestii podstawowa orientacja ontologiczna Kanta pozostaje grecka.

Kwestia bycia konkretyzuje się prawdziwie dopiero w trakcie destrukcji ontologicznej tradycji. Dzięki temu pozyskuje ona pełny dowód nieodzowności pytania o sens bycia i ukazuje w ten sposób sens mówienia o „powtórzeniu” tego pytania.

<sup>1</sup> [Arystoteles,] *Fizyka*, Δ 10, 217 b 29-14, 224 a 17.

Żadne badanie w tej sferze, gdzie „rzecz sama jest głęboko ukryta”<sup>1</sup>, nie powinno przeceniać swych wyników. Taki bowiem sposób stawiania kwestii odkrywa ciągle przed sobą możliwość otwarcia horyzontu jeszcze bardziej źródłowego i uniwersalnego, z którego można by czerpać odpowiedź na pytanie: co znaczy „być”? / Takie możliwości można dopiero wówczas rozważać poważnie i z pozytywnym wynikiem, gdy w ogóle na nowo ożyje pytanie o bycie i gdy wejdziemy na teren weryfikowalnych (*kontrollierbarer*) rozróżnień.

### § 7. Fenomenologiczna metoda badania

Wydaje się, że wraz z prowizoryczną charakterystyką przedmiotu będącego tematem badania (bycie bytu bądź sens bycia w ogóle) została już zarysowana także metoda tego badania. Zadaniem ontologii jest wydobyć bycie bytu i eksplikacja samego bycia. Metoda ontologii pozostanie jednak w najwyższym stopniu wątpliwa, dopóki będziemy szukać nauk, powiedzmy, u historycznie odziedziczonych ontologii lub podobnych prób. Ponieważ w niniejszym badaniu termin „ontologia” ma dla nas sens formalnie szeroki, zatem automatycznie odpada droga objaśniania jej metody tokiem jej dziejów.

Używając terminu „ontologia” nie przemawiamy także za jakąś określoną dyscypliną filozoficzną, która pozostawałaby w jakimś związku z pozostałymi. Nie mamy tu wypełniać zadań jakiejś z góry danej dyscypliny; wręcz przeciwnie: pewna dyscyplina może się ukształtować dopiero na gruncie rzeczowych konieczności określonych kwestii i na gruncie sposobu podejścia wymaganego przez „rzeczy same”.

Wraz z przewodnim dla nas pytaniem o sens bycia badanie nasze staje wobec fundamentalnego pytania filozofii w ogóle. Sposób podejścia do tego pytania jest *fenomenologiczny*. Niniejsza rozprawa nie przyłącza się przez to do jakiegos „stanowiska” lub „kierunku”, fenomenologia bowiem ani jednym, ani drugim nie jest i nigdy być nie będzie mogła — dopóki sama siebie rozumie. Wyrażenie „fenomenologia” oznacza najpierw *pojęcie* [dotyczące] *metody*. Nie charakteryzuje ono treściowego „co” przedmiotów filozoficznego badania, lecz jego „jak”. Im rzetelniej opracowuje się jakieś pojęcie dotyczące metody i im pełniej wyznacza ono zasadniczy trakt jakiejś nauce, tym bardziej pierwotnie jest ono zakorzenione w konfrontacji z rzeczami samymi i tym bardziej oddala się od tak zwanych chwytów technicznych, których wiele także wśród teoretycznych dyscyplin.

Termin „fenomenologia” wyraża maksymę, którą można sformułować jako: „z powrotem do rzeczy samych!” — wbrew wszelkim / oderwanym konstrukcjom i przypadkowym znaleziskom, wbrew przyjmowaniu pozornie tylko uzasadnionych pojęć, wbrew kwestiom pozornym, przechodzącym często z pokolenia na pokolenie jako „problemy”. Ale maksyma ta — chciałoby się zaprotestować — jest przecież wysoce oczywista, a ponadto wyraża zasadę wszelkiego naukowego poznania. Nie widać powodu, by taką oczywistość przyjmować *explicite* na określenie jakiejś dziedziny badań. W rzeczy samej chodzi tu o pewną „oczywistość”, którą chcemy sobie przybliżyć w tej mierze, w jakiej ma to znaczenie dla wyświetlenia podejścia niniejszej rozprawy. Wyeksponujemy tu jedynie wstępne pojęcie fenomenologii.

Wyrażenie to ma dwie części składowe: „fenomen” i „logos”; obie pochodzą od terminów greckich: *φαινόμενον*

<sup>1</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 121.

i λόγος. Formalnie rzecz biorąc, termin „fenomenologia” jest utworzony podobnie jak nazwy „teologia”, „biologia”, „socjologia”, które można przełożyć na: „nauka o Bogu”, „o życiu”, „o społeczności”. Fenomenologia byłaby zatem *nauką o fenomenach*. Wstępne pojęcie fenomenologii utworzymy charakteryzując to, co mówią dwie części składowe tego terminu: „fenomen” i „logos”, oraz ustalając sens *złożonej* z nich nazwy. Dzieje samego słowa, które powstało zapewne w szkole Wolffa, nie mają tu znaczenia.

#### A. Pojęcie fenomenu

Grecki wyraz φαινόμενον, do którego odsyła termin „fenomen”, pochodzi od czasownika φαίνεσθαι, co oznacza: ukazywać się; φαινόμενον znaczy zatem: to, co się ukazuje, ukazujące się, widoczne; samo φαίνεσθαι jest formą *medium*\* od φαίνω — wyjawiać coś, stawiać w świetle; φαίνω należy do wyrazów o rdzeniu φα-, jak np. φῶς, światło, jasność tzn. to, w czym coś może stać się widoczne, jawne samo w sobie. Musimy zatem *przyjąć* takie oto znaczenie wyrażenia „fenomen”: to, *co-się-samo-w-sobie-ukazuje*, to, co widoczne. Owe φαινόμενα, „fenomeny”, są zatem ogółem tego, co wyjawione lub co może zostać wydobyte na światło, a co dla Greków było często po prostu tożsame z τὰ ὄντα (byt). Zależnie od rodzaju podejścia do niego, byt może się ukazać sam z siebie na różne sposoby. Jest nawet możliwe, by ukazał się jako coś, czym sam w sobie *nie* jest. Tak się ukazując „wygląda” ów byt „tak / jak...”. Takie

\* *Medium* — występująca w grece strona zwrotna w odmianie czasowników, oznaczająca czynność zwróconą do samego podmiotu, np. φέρομαι (niosę sobie, dla siebie) wobec φέρω (niosę komuś).

ukazywanie się nazwiemy *pozornym*. Także w grece wyrażenie φαινόμενον, fenomen, ma znaczenie: coś wyglądającego jak..., coś „pozornego”, „pozór”; φαινόμενον ἀγαθόν oznacza jakieś dobro, które wygląda tak jak — ale „w rzeczywistości” nie jest tym, za co się podaje. Dla lepszego zrozumienia pojęcia fenomenu decydujące jest to, by zobaczyć, jak powiązane są strukturalnie ze sobą treści dwóch znaczeń terminu φαινόμενον („fenomen” [jako] coś ukazującego się i „fenomen” [jako] pozór). Tylko wtedy, gdy coś w ogóle pretenduje swym sensem do tego, by się ukazywać, tzn. by być fenomenem, *może* pokazywać się *jako* coś, czym *nie* jest, *może* „tylko wyglądać tak jak...”. W znaczeniu φαινόμενον („pozór”) zawiera się już jako fundujące je pierwotne znaczenie (fenomen: coś ujawnionego). Terminowi „fenomen” przypiszemy pozytywne i pierwotne znaczenie słowa φαινόμενον i odróżnimy fenomen od pozoru jako prywatnej modyfikacji fenomenu. To jednak, co *każdy* z tych dwu terminów wyraża od początku, nie ma nic wspólnego z tym, co zwane jest „zjawiskiem” lub wręcz „tylko przejawem”\*.

Tak więc mówi się o „przejawach choroby”. Ma się tu na myśli pewne cielesne objawy, które się ukazują i w tym ukazywaniu się jako ukazujące się „wskazują” coś, co się samo *nie* ukazuje. Wystąpienie takich objawów, ich ukazanie się idzie w parze z obecnością zakłóceń, które się same nie ukazują. A zatem przejaw jako przejaw „czegoś” właśnie *nie* oznacza, że coś się samo ukazuje, lecz oznacza

\* Przez „przejaw” oddajemy „*Erscheinung*”, co zwykle tłumaczy się jako „zjawisko”, termin ten jednak w rozpowszechnionej wykładni oznacza raczej pewien fakt, zdarzenie, głównie z dziedziny przyrody, Heidegger podkreśla natomiast moment „*scheinen*”, „przeświecania” fenomenowi w jego „byciu”.

anonsowanie się czegoś, co się nie ukazuje, przez coś, co się ukazuje. Przejawianie się to *nie-ukazywanie-się*. Tego „nie” nie należy jednak w żadnym razie utożsamiać z prywatywnym „nie”, które określa strukturę pozoru. To, co *nie* ukazuje się w *taki* sposób jak to, co się przejawia, nigdy też nie może być pozorem\*. Wszelkie wskazania, przedstawienia, symptomy i symbole mają wskazaną powyżej formalną strukturę podstawową przejawiania się, choćby nawet różniły się między sobą.

Chociaż „przejawianie się” nigdy nie jest ukazywaniem się w sensie fenomenu, to przecież przejawianie się jest możliwe tylko *na gruncie ukazywania się* czegoś. Jednakże to współumżliwiający przejawianie się ukazywanie się samo nim nie jest. Przejawianie się to *anonsowanie-się* poprzez coś, co się ukazuje. Gdy się teraz powie, że słowem „przejaw” wskazujemy na coś, w czym coś się przejawia, samo nie będąc przejawem, to nie wyznaczymy w ten sposób pojęcia fenomenu, lecz je *złożymy*, przy czym /założenie to pozostanie zakryte, gdyż w takim określeniu „przejawu” wyrażenie „przejawiać się” jest dwuznaczne. To, w czym coś się „przejawia”, oznacza: w czym coś się anonsuje, tzn. nie ukazuje się; kiedy natomiast mówimy: „samo nie będąc «przejawem»”, to przejaw oznacza *ukazywanie się*. To ukazywanie się należy jednak z istoty do owego „w czym”, w którym coś się anonsuje. Fenomeny zatem nigdy nie są przejawami, choć każdy przejaw jest zdany na fenomeny. Jeśli zdefiniować fenomen za pomocą niejasnego jeszcze pojęcia „przejawu”, to wszystko zostaje postawione na

\* „*Was sich in der Weise nicht zeigt, wie das Erscheinende, kann auch nie scheinen*”. „*Scheinen*” oznacza zarówno „przeświecać”, „świecić”, jak i „być pozorem”, a także „wydawać się (jakiś)”. „*Pozór*” należy więc pojmować tu nie tyle jako „złudę”, ile jako „to, co się wydaje takie a takie”, pozwala na siebie „poziierać”.

głowie, a „krytyka” fenomenologii staje się na tym gruncie, rzecz jasna, osobliwym przedsięwzięciem.

Samo wyrażenie „przejaw” może mieć znów dwa znaczenia: po pierwsze *przejawianie się* w sensie anonsowania się jako *nie-ukazywania-się*, a po drugie samo to, co anonsuje — co ukazując się wskazuje na coś, co się nie ukazuje. I wreszcie można używać terminu „przejawianie się” na oznaczenie rzeczywistego sensu fenomenu jako ukazywania się. Jeśli te trzy różne treści określić mianem „przejawu”, to zamęt będzie nieuchronny.

Powiększa go jeszcze bardziej to, że „przejaw” może przyjmować też pewne inne znaczenie. Jeśli coś anonsującego, co swym ukazywaniem się wskazuje na coś nie ujawnionego, ująć jako to, co występuje w samym tym czymś nieujawnionym, emanuje z niego w ten sposób, że to coś nieujawnionego zostaje uznane za z istoty *nigdy* nie ujawniane — to „przejaw” będzie znaczył tyle co „wydobycie na jaw” lub „coś wydobytego na jaw”, co jednak nie stanowi właściwego bycia tego czegoś wydobywającego na jaw: „przejaw” w sensie „tylko przejawu”. Coś wydobytego na jaw i anonsującego ukazuje się wprawdzie samo w ten sposób, że będąc emanacją czegoś, co ono anonsuje, właśnie to coś w sobie samym stale przesłania. Z drugiej strony jednak to przesłaniające nieukazywanie nie jest znów pozorem. Kant używa terminu „zjawisko” („*Erscheinung*”) w tym złożonym znaczeniu. Wedle niego „zjawiska” to, po pierwsze, „przedmioty empirycznej naoczności”: to, co się w niej ukazuje. To ukazujące się (fenomen w prawdziwie pierwotnym sensie) to równocześnie „przejaw” („*Erscheinung*”) jako anonsująca emanacja czegoś, co się w zjawisku *skrywa*.

Jak dla „przejawu” w znaczeniu anonsowania się poprzez coś ukazującego się konstytutywny jest pewien

fenomen, który może jednak prywatywnie przemienić się w pozór, tak i zjawisko może się stać tylko pozorem. Przy pewnym oświetleniu czyjeś policzki mogą się wydać czerwone, a ukazujące się zaczerwienienie można uznać za anonsowanie /obecności gorączki, co ze swej strony wskazuje znów na zaburzenia w organizmie.

„Fenomen” (ukazywanie-się-czegoś-w-sobie-samym) oznacza pewien wyróżniony sposób napotykania czegoś. „Przejaw” natomiast oznacza pewien kontekst odniesień w samym byciu: to mianowicie, co *odszyła* do czegoś (anonuje coś), może pełnić swą ewentualną funkcję tylko wtedy, gdy ukazuje się w sobie samym, jest „fenomenem”. Przejaw i pozór są same, w odmienny sposób, ufundowane w fenomenie. Zawikłaną rozmaitość „fenomenów”, które ujmuje się terminami „fenomen”, „pozór”, „przejaw”, „tylko przejaw”, wtedy jedynie można odwickłać, gdy od samego początku rozumie się pojęcie fenomenu: to-co-się-ukazuje-w-sobie-samym.

Jeśli przy tym rozumieniu pojęcia fenomenu pozostanie nie sprecyzowane, który byt uznaje się za fenomen, i jeśli w ogóle pozostanie sprawą otwartą, czy zawsze to, co się ukazuje, jest jakimś bytem, czy też może charakterem bycia bytu, to uzyska się jedynie *formalne* pojęcie fenomenu. Jeśli jednak pod tym, co się ukazuje, pojmować byt, który w sensie, powiedzmy, Kanta dostępny jest w naoczności empirycznej, to formalne pojęcie fenomenu znajdzie zasadne zastosowanie. „Fenomen” w takim rozumieniu przybiera znaczenie *potocznego* pojęcia fenomenu. Pojęcie potoczne nie jest jednak fenomenologicznym pojęciem fenomenu. W horyzoncie problematyki Kantowskiej to, co pojmujemy jako fenomen w sensie fenomenologicznym, można (pamiętając o innych różnicach) zilustrować mówiąc, że to, co w przejawach ukazuje się zawsze jako

(nietematycznie) towarzyszące fenomenowi potocznie rozumianemu i uprzednie wobec niego, może zostać utematyzowane jako ukazywanie się, a owym tak-się-ukazującym-w-sobie-samym („formami naoczności”) są fenomeny w sensie fenomenologii. Przestrzeń i czas muszą bowiem, rzecz jasna, mieć możliwość takiego ukazania się, stania się fenomenem, skoro Kant stwierdzając, że przestrzeń to aprioryczne „w czym” pewnego porządku, uznaje to za rzeczowo uzasadnione twierdzenie transcendentalne.

Jeśli jednak fenomenologiczne pojęcie fenomenu ma być w ogóle zrozumiane — niezależnie od bliższego określenia tego, co się ukazuje — to nieodzowną tego przesłanką jest wgląd w sens formalnego pojęcia fenomenu i prawomocnego zastosowania go do znaczenia potocznego. Przed ustaleniem wstępnego pojęcia fenomenologii trzeba określić znaczenie pojęcia *λόγος*, aby dzięki temu uwidocznilo się, w jakim sensie fenomenologia może w ogóle być „nauką o” fenomenach. /

#### B. Pojęcie *logosu*

Pojęcie *λόγος* jest u Platona i Arystotelesa wieloznaczne, i to w taki sposób, że znaczenia rywalizują ze sobą i nie przewodzi im pozytywnie żadne podstawowe znaczenie. W istocie jednak jest to tylko pozór, który utrzymuje się dopóty, dopóki interpretacja nie umie trafnie ująć pierwotnej treści tego podstawowego znaczenia. Kiedy mówimy, że podstawowym znaczeniem *λόγος* jest mowa, to taki dosłowny przekład nabiera pełnego sensu dopiero po określeniu, czym jest sama mowa. Dalsze dzieje znaczenia słowa *λόγος*, zwłaszcza zaś różnorakie a dowolne interpretacje powstałe w późniejszej filozofii, stale przesłaniały właściwe, wystarczająco przecież jasne znaczenie mowy. Termin



λόγος był „przekładany”, tzn. wykładany zawsze jako rozum, sąd, pojęcie, definicja, racja, stosunek. Jakżeby jednak „mowa” mogła się tak modyfikować, by λόγος miał wszystkie wymienione tu znaczenia, i to przy naukowym sposobie używania języka? Nawet gdy λόγος pojmować w sensie wypowiedzi, wypowiedzi jednakże jako „sądu”, to i wówczas fundamentalne znaczenie może za sprawą tego na pozór prawidłowego przekładu zostać zaprzepaszczone, zwłaszcza gdy pojmować „sąd” w sensie którejś ze współczesnych „teorii sądu”. λόγος nie oznacza (a w każdym razie nie oznacza pierwotnie) sądu, jeśli pod tym ostatnim rozumieć „łączenie” lub „zajmowanie stanowiska” (uznanie-odrzućcie).

λόγος jako mowa oznacza raczej tyle, co δηλοῦν — ujawniać coś, o czym w mowie „mowa”. Tę funkcję mowy Arystoteles sformułował dobitniej jako ἀποφαίνεσθαι<sup>1</sup>. λόγος pozwala coś widzieć (φαίνεσθαι) — mianowicie to, o czym jest mowa — mówiącym (*medium*) lub rozmawiającym. Mowa „pozwała widzieć”, ἀπό-... od strony tego, o czym jest mowa. W mowie (ἀπόφανσις), jeśli jest ona rzetelna, to, co zostało powiedziane, ma się czerpać z tego, o czym się mówi, tak iż przekaz mówiony poprzez to, co w nim wypowiedziane, ujawnia i udostępnia innemu to, o czym mówi. Taka jest struktura λόγος jako ἀπόφανσις. Nie każdej „mowie” przysługuje *ten modus* ujawniania w sensie umożliwiania ukazującego widzenia. Np. prośba (εὐχή) także ujawnia, ale w inny sposób.

W konkretnej realizacji mówienie (umożliwianie widzenia) ma charakter języka, wypowiedziania słów. λόγος / to φωνή, a mianowicie φωνή μετὰ φαντασίας — wydawanie dźwięków, w którym zawsze coś zostaje ujrzane.

<sup>1</sup> Por. [Arystoteles,] *de interpretatione*, 1-6; także *Metafizyka* Z 4 i *Etyka nikomachejska* Z.

I tylko dlatego, że funkcja λόγος jako ἀπόφανσις polega na umożliwianiu ukazującego widzenia czegoś, może ów λόγος mieć strukturalną formę σύνθεσις. „*Synthesis*” nie oznacza tu łączenia i wiązania przedstawięń, manipulacji treściami psychicznymi, tak iż miałyby powstać „problem” owych połączeń, jak mianowicie pogodzić je jako wewnętrzne z tym, co fizyczne, zewnętrzne. Tutaj συν ma znaczenie czysto apofantyczne i oznacza: umożliwiać widzenie czegoś w *połączeniu* (*Beisammen*) z czymś, widzenie czegoś *jako* czegoś.

I znów: dlatego λόγος może być prawdziwy lub fałszywy, że umożliwia widzenie. Decydujący jest tu dystans do sztucznie utworzonego pojęcia prawdy w sensie „zgodności”. Idea ta w żadnym razie nie jest pierwotna w pojęciu ἀλήθεια. „Bycie prawdziwym” dla λόγος w sensie ἀληθεύειν oznacza: byt, o którym się mówi, wydobyć poprzez λέγειν pojęte jako ἀποφαίνεσθαι z jego skrytości i umożliwić widzenie go jako nieskrytego (ἀληθές), odkryć. Podobnie też „bycie fałszywym”, ψεύδεσθαι, oznacza tyle, co łudzenie w sensie *zakrywania*: stawiać coś przed czymś (w sposób umożliwiania widzenia) i tą drogą podawać to *jako* coś, czym ono *nie* jest.

Ponieważ jednak „prawda” ma ten sens, zaś λόγος stanowi określony *modus* umożliwiania widzenia, zatem λόγος właśnie *nie* powinien być uznawany za pierwotne „miejsce” prawdy. Jeśli prawdę określać (jak to się dziś mimochodem przyjęło) jako coś, co „właściwie” przysługuje sądowi, i powoływać się przy tym na Arystotelesa, to zarówno takie powoływanie się jest bezzasadne, jak i przede wszystkim błędnie rozumiane jest greckie pojęcie prawdy. „Prawdziwe” w greckim rozumieniu, i to bardziej pierwotnie niż wspomniany tu λόγος, jest αἴσθησις, proste, zmysłowe postrzeganie czegoś. Postrzeganie jest zawsze

prawdziwe, jako że celem tej αἰσθησις jest zawsze jej ἴδια, byt pierwotnie (*genuin*) dostępny tylko przez nią właśnie i dla niej, np. widzenie barw. Znaczy to, że patrzenie odkrywa zawsze barwy, słyszenie — dźwięki. W najczystszym i najbardziej pierwotnym sensie „prawdziwe”, tzn. takie, które tylko odkrywa i nigdy nie może zakrywać, jest czyste νοεῖν, proste, oparte na przyglądaniu się postrzeganie najprostszymi określeń bycia bytu jako takiego. To νοεῖν nie może nigdy zakrywać, nigdy być fałszywe, może co najwyżej pozostawać *niepostrzeganiem*, ἀγνοεῖν, nie wystarczać do prostego, trafnego podejścia. /

To, co nie ma już formy czystego umożliwiania widzenia, lecz przy wykazywaniu odwołuje się zawsze do czegoś innego i w ten sposób pozwala widzieć coś *jako* coś — wraz z tą strukturą syntezy przejmuje możliwość zakrywania. „Prawda sądu” jednakże jest tylko przeciwieństwem owego zakrywania — tzn. fenomenem prawdy *wielorako ufundowanym*. Realizm i idealizm w takim samym stopniu z gruntu rozmijają się z sensem greckiego pojęcia prawdy, na którego dopiero podstawie można w ogóle zrozumieć samą możliwość „nauki o ideach” jako filozoficznego *poznania*.

Dlatego właśnie, że funkcja λόγος polega na prostym umożliwianiu widzenia czegoś, *umożliwianiu postrzegania* bytu, λόγος może oznaczać *rozum*. Skoro zaś terminu „λόγος” używa się nie tylko w znaczeniu λέγειν, ale i w znaczeniu λεγόμενον — to, co wykazane jako takie — i skoro nie jest to nic innego jak ὑποκείμενον, które jako obecne leży już u *podstawy* wszelkiego przystępu przez zagadywanie i omawianie (*Ansprechen und Besprechen*), to λόγος *qua* λεγόμενον oznacza rację, *ratio*. I wreszcie ponieważ λόγος *qua* λεγόμενον może także oznaczać: coś podjętego jako coś, co stało się widoczne w swej relacji do czegoś,

w swej „relacyjności”, dlatego λόγος nabiera znaczenia *relacji* i *stosunku*.

Taka interpretacja „mowy apofantycznej” winna wystarczyć dla uwydatnienia pierwotnej funkcji λόγος.

### C. Wstępne pojęcie fenomenologii

Gdy konkretnie uprzytomnimy sobie wynik interpretacji „fenomenu” i „logosu”, rzuca się w oczy wewnętrzny związek między obydwojoma pojęciami. Wyrażenie „fenomenologia” można sformułować po grecku jako λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν oznacza jednakże ἀποφαίνεσθαι. Fenomenologia to zatem: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie (*von ihm selbst her*) ukazuje. Taki jest formalny sens badania, które nadaje sobie nazwę „fenomenologii”. W ten jednakże sposób dochodzi do głosu nie co innego niż wypowiedziana wyżej maksyma: „Z powrotem do rzeczy samych!”.

Termin „fenomenologia” różni się zatem co do swego sensu od określeń typu „teologia” itp. Te bowiem nazywają zawartość przedmiotu odnośnej nauki. „Fenomenologia” ani nie nazywa przedmiotu swych badań, ani nie charakteryzuje jego zawartości. Samo słowo powiadamia tylko o „*jak*” dotyczącym wskazania i / sposobu rozważania tego, *co* ma być w tej nauce rozpatrywane. Nauka „o” fenomenach to *takie* ujęcie jej przedmiotów, że wszystko, co ma być o nich rozważane, musi być dokonane w toku bezpośredniego wskazywania i bezpośredniego wykazywania. Taki sam sens ma tautologiczne w gruncie rzeczy określenie „fenomenologia opisowa”. Opis nie oznacza tu postępowania wzorowanego na, powiedzmy, botanicznej morfologii; termin ten ma natomiast sens zakazu: unikać

wszelkiego nie dającego się wykazać określania. Charakter samego opisu, specyficzny sens λόγος, można ustalić dopiero na podstawie „treści” tego, co ma być „opisane”, tj. tego, co naukowe określanie ma uzyskać na drodze spotkania z fenomenami. Formalnie rzecz biorąc, znaczenie formalnego i potocznego pojęcia fenomenu pozwala nazwać fenomenologią każde wskazanie bytu, tak jak się on w sobie samym pokazuje.

Przez wzgląd na co trzeba teraz formalne pojęcie fenomenu odformalizować, by uzyskać fenomenologiczne, i czym to ostatnie różni się od potocznego? Czym jest to, czego „widzenie” fenomenologia ma „umożliwiać”? Czym jest to, co musi być nazwane „fenomenem” w wyróżnionym sensie? Co, zgodnie ze swą istotą, stanowi konieczny temat *wyraźnego* wskazania? Oczywiście to, co się zrazu i zwykle właśnie *nie* pokazuje, co — przeciwnie niż to, co się zrazu i zwykle pokazuje — jest *skryte*, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje, i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę.

Tym, co pozostaje w pewnym szczególnym sensie *skryte*, na powrót popada w *zakrycie* albo pokazuje się tylko w „*zamaskowanej*” postaci („*versteckt*”), nie jest ten czy ów byt, lecz (jak to pokazały wcześniejsze rozważania) bycie bytu. Może ono być tak dalece zakryte, że zostaje zapomniane i nie pada pytanie o nie i o jego sens. Fenomenologia objęła więc tematycznie swoim „chwytem” jako przedmiot to, co w wyróżnionym sensie na podstawie swej najgłębszej treści narzuca się jako fenomen.

Fenomenologia stanowi pewien sposób podejścia do tego, co ma stać się tematem ontologii, oraz określanie tego na sposób wykazywania. *Ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia*. Dla fenomenologicznego pojęcia fenomenu tym, co się ukazuje, jest bycie bytu, jego sens, jego modyfi-

kacje i pochodne. Ukazywanie się nie jest dowolne ani tym bardziej nie jest przejawianiem się. W żadnym razie bycie/bytu nie może być czymś, „za czym” stałoby jeszcze coś, „co się nie przejawia”.

„Za” fenomenami w sensie fenomenologii z istoty nie stoi nic innego, jednakże to, co ma być fenomenem, może być skryte. I właśnie dlatego, że fenomeny zrazu i zwykle *nie* są dane, potrzebna jest fenomenologia. „Zakrytość” to pojęcie przeciwstawne do „fenomen”.

Fenomeny mogą być zakryte na rozmaite sposoby. Po pierwsze, fenomen może być zakryty w tym sensie, że w ogóle *nie* został on jeszcze *odkryty*. Nie mamy o nim ani wiedzy, ani niewiedzy. Fenomen może być, po drugie, *przesłonięty*. Polega to na tym, że kiedyś został odkryty, znów jednak popadł w zakrycie. Ono zaś może stać się totalne lub też, jak to się z reguły dzieje, coś wcześniej odkrytego będzie jeszcze widoczne, choć tylko jako pozór. Ile jednak pozorów, tyle i „bycia”. To zakrycie jako „zamaskowanie” jest najczęstsze i najbardziej niebezpieczne, jako że tu możliwości złudzeń i błędów są szczególnie uporczywe. Dostępne, ale o zasłoniętej podstawie, struktury bycia i ich pojęcia mogą zapewne rościć sobie w obrębie „systemu” pretensje do prawomocności. Na podstawie konstrukcyjnego zamknięcia w systemie prezentują się one jako coś, co nie wymaga dalszego uprawomocnienia, jest „jasne” i może przeto służyć za punkt wyjścia postępującej naprzód dedukcji.

Samo zakrycie, czy to w sensie skrytości, przesłonięcia, czy zamaskowania, ma znów dwojaką możliwość. Istnieją zakrycia przypadkowe i konieczne, tzn. takie, które mają podstawę w sposobie istnienia tego, co odkryte. Każde źródło utworzone fenomenologiczne pojęcie i twierdzenie może jako zakomunikowana wypowiedź ulec wykorzystaniu.

Jest ono wówczas przekazywane dalej z pozornym zrozumieniem, traci swe oparcie i przybiera postać oderwanej tezy. Możliwość skostnienia i nieuchwytywalności czegoś pierwotnie „uchwytnego” tkwi w konkretnej pracy samej fenomenologii. Trudność tego badania polega właśnie na tym, by w pozytywnym sensie uczynić je krytycznym wobec siebie samego.

Sposób spotykania bycia i struktur bycia w *modus* fenomenu musi zostać dopiero *wydobyty* z przedmiotów fenomenologii. Dlatego zarówno *punkt wyjścia* analizy, *podejście* do fenomenu, jak i *przejście* przez dominujące zakrycia wymagają swoistej metodologicznej gwarancji. / Idea „źródłowego” (*originär*) i „intuicyjnego” ujęcia i eksplikacji fenomenów stanowi przeciwieństwo naiwności przypadkowego, „bezpośredniego” i bezrefleksyjnego „patrzenia”.

Na gruncie wyodrębnionego tu wstępnego pojęcia fenomenologii można teraz ustalić także znaczenie terminów „*fenomenalny*” i „*fenomenologiczny*”. „Fenomenalny” nazwiemy to, co w sposobie spotykania fenomenu jest dane i eksplikowane — stąd mowa o „strukturach fenomenalnych”. „Fenomenologiczny” zwie się to wszystko, co przysługuje wskazywaniu i eksplikacji i co stanowi wymagany w tym badaniu system pojęciowy.

Ponieważ fenomen w rozumieniu fenomenologicznym jest zawsze tylko tym, co stanowi bycie, ono zaś zawsze jest byciem bytu, dlatego chcąc odsonić bycie trzeba najpierw należyte wyeksponować sam byt. On zaś ze swej strony musi się pokazać na gruncie odpowiedniego dlań sposobu podejścia. W ten sposób potoczne pojęcie fenomenu staje się adekwatne fenomenologicznie. Wstępne zadanie „fenomenologicznego” zagwarantowania wzorcowego bytu jako punktu wyjścia właściwej analityki jest już wstępnie nakreślone przez jej cel.

Co do treści fenomenologia jest nauką o byciu bytu — ontologią. Przeprowadzone powyżej objaśnienie zadań ontologii wykazało konieczność ontologii fundamentalnej, której tematem jest ontologiczno-ontycznie wyróżniony byt, jestestwo, ona zaś staje wobec kardynalnego problemu — pytania o sens bycia w ogóle. Już samo nasze badanie pokaże, iż metodologicznym sensem opisu fenomenologicznego jest *interpretacja*. λόγος fenomenologii jestestwa ma charakter ἐρμηνεύειν, dzięki któremu przysługujące samemu jestestwu rozumienie bycia *poznaje* właściwy sens bycia i podstawowe struktury jego własnego bycia. Fenomenologia jestestwa jest *hermeneutyką* w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wedle którego jest to interpretowanie. Ponieważ jednak przez odsłonięcie sensu bycia i podstawowych struktur jestestwa w ogóle zostaje wyznaczony horyzont wszelkich dalszych badań ontologicznych nad bytem innym niż jestestwo, owa hermeneutyka staje się zarazem „hermeneutyką” w sensie opracowywania warunków możliwości wszelkiego badania ontologicznego. I wreszcie, ponieważ jestestwo jako byt w możliwości egzystencji ma ontologiczne pierwszeństwo przed wszelkim bytem, zatem hermeneutyka / jako wykładnia bycia jestestwa uzyskuje specyficzny, trzeci, w porządku filozoficznym *naczelny* sens analityki egzystencjalności egzystencji. W takiej hermeneutyce, jeśli opracowuje ona ontologicznie dziejowy charakter jestestwa jako ontyczny warunek możliwości historii, zakorzenione jest zatem to, co „hermeneutyką” można nazwać tylko w sensie pochodnym: metodologia historycznych nauk o duchu.

Bycie jako podstawowy temat filozofii nie jest żadnego rodzaju bytem, a jednak dotyczy każdego bytu. Jego „uniwersalności” trzeba szukać wyżej. Bycie i struktura bycia sytuują się ponad każdym bytem i każdym możliwym bytowym określeniem jakiegoś bytu. *Bycie to wprost transcendens*.

Transcendencja bycia jestestwa ma charakter wyróżniony, jako że tkwi w niej możliwość i konieczność najbardziej radykalnej *indywiduacji*. Każde otwarcie bycia jako transcendensu jest poznaniem *transcendentalnym*. *Prawda fenomenologiczna (otwartość bycia) to veritas transcendentalis*.

Ontologia i fenomenologia nie są dwiema różnymi dyscyplinami obok innych należących do filozofii. Oba te terminy charakteryzują samą filozofię co do przedmiotu i procedury badawczej. Filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki jestestwa, która jako analityka *egzystencji* koniec przewodniej nici wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono *wychodzi* i do którego *powraca*.

Poniższe badania stały się możliwe dopiero na podstawach, jakie położył E. Husserl, którego *Logische Untersuchungen* powołały fenomenologię do życia. Objasnienia wstępnego pojęcia fenomenologii wskazują, że to, co w niej istotne, nie polega na dążeniu do *urzeczywistnienia się* w postaci jakiegoś „kierunku” filozoficznego. Wyżej od rzeczywistości stoi *możliwość*. Zrozumienie fenomenologii polega wyłącznie na ujęciu jej jako możliwości<sup>1</sup>.

Zdając sobie sprawę z niezgrabności i braku „elegancji” wyrażen użytych w ramach poniższej analizy, dorzucmy taką / uwagę: czym innym jest snuć opowieści o *byciu*, a czym innym ujmować go w jego *byciu*. Dla tego ostatniego zadania nie dostaje zwykle nie tylko słów, ale przede

<sup>1</sup> Jeśli poniższe badanie przyczyniło się do posunięcia naprzód kwestii otwarcia „rzeczy samych”, to autor zawdzięcza to przede wszystkim Edmundowi Husserlowi, który podczas studiów odbywanych przez autora we Freiburgu zaznajomił go z najróżniejszymi obszarami badań fenomenologicznych, udostępniając mu swe niepublikowane badania i osobiście w niezrównany sposób nim kierując.

wszystkim „gramatyki”. Jeśli wolno się odwołać do wcześniejszych i nieporównanych co do poziomu analitycznych badań nad byciem, to porównajmy ontologiczne fragmenty Platónskiego *Parmenidesa* lub czwarty rozdział siódmej księgi *Metafizyki* Arystotelesa z jakimś snującym opowieść rozdziałem z Tukidydesa, a zobaczymy wówczas niezwykłość sformułowań, jakie narzucali Grekom ich filozofowie. Gdzie zaś siły z istoty słabsze, a ponadto obszar bycia do odsłonięcia, ontologicznie rzecz biorąc, daleko trudniejszy niż ten, jaki był dany Grekom, tam też będą rosły kłopoty z konceptualizacją i nasilać się będzie surowość wyrażen.

#### § 8. Zarys rozprawy

Pytanie o sens bycia jest najbardziej uniwersalne i najbardziej puste, jednakże tkwi w nim zarazem możliwość jego najbardziej precyzyjnej indywidualizacji ze względu na konkretne jestestwo. Aby uzyskać podstawowe pojęcie „bycia”, a także wstępny zarys wymaganego przez to pojęcie ontologicznego układu pojęciowego i jego koniecznych odmian, potrzebujemy jakiejś konkretnej nici przewodniej. Uniwersalności pojęcia bycia nie przeczy „specjalność” badań — tzn. docierania doń drogą pewnej specjalnej interpretacji pewnego określonego bytu, jestestwa, w którym mamy uzyskać horyzont rozumienia i możliwej wykładni bycia. Sam ten byt jednakże jest w sobie „dziejowy”, tak iż najgłębsze ontologiczne prześwietlenie go staje się w nieunikniony sposób interpretacją „historyczną”.

Opracowanie kwestii bycia rozdziela się więc na dwa zadania, którym odpowiada podział rozprawy na dwie części:

Część pierwsza: Interpretacja jestestwa ze względu na czasowość i eksplikacja czasu jako transcendentalnego horyzontu pytania o bycie.

Część druga: Podstawy fenomenologicznej destrukcji dziejów ontologii, których motyw przewodni stanowi problematyka temporalności\*.

Część pierwsza rozpada się na trzy działy:

1. Przygotowawcza analiza fundamentalna jestestwa.
2. Jestestwo i czasowość.
3. Czas i bycie. /

Część druga również dzieli się potrójnie:

1. Kantowska teoria schematyzmu i czasu jako wstępny etap problematyki temporalności.
2. Ontologiczny fundament Kartezjańskiego „*cogito sum*” i nawiązanie do średniowiecznej ontologii przez problematykę „*res cogitans*”.
3. Rozprawa Arystotelesa o czasie jako reprezentatywna dla fenomenalnej podstawy i granic starożytnej ontologii. /

\* Część druga i trzeci dział części pierwszej nie ukazały się.

## Część pierwsza

### INTERPRETACJA JESTESTWA ZE WZGLĘDU NA CZASOWOŚĆ I EKSPLIKACJA CZASU JAKO TRANSCENDENTALNEGO HORYZONTU PYTANIA O BYCIE

#### Dział pierwszy

#### PRZYGOTOWAWCZA ANALIZA FUNDAMENTALNA JESTESTWA

Tym, czego pytanie o sens bycia dotyczy w pierwszej kolejności, jest byt o charakterze jestestwa. Przygotowawcza analityka egzystencjalna jestestwa sama wymaga — stosownie do swej specyfiki — wstępnej ekspozycji oraz oddzielenia jej od badań z pozoru do niej równoległych (rozdział pierwszy). Trzymając się ustalonego punktu wyjścia badania odsłonimy fundamentalną strukturę w jestestwie: bycie-w-świecie (rozdział drugi). To „apriori” wykładni jestestwa nie jest jakimś zestawem określeń, lecz w sposób pierwotny i ciągły całościową strukturą. Pozwala ona jednak oglądać z różnych stron konstytuujące ją momenty. Mając ciągle przed oczyma pierwotną całość tej struktury, wyodrębnimy fenomenalnie owe momenty. I tak, przedmiotem analizy będą: świat w jego światowości (rozdział trzeci), bycie-w-świecie jako współbycie i bycie Sobą (rozdział czwarty), bycie-w jako takie (rozdział piąty). Na podłożu analizy tej fundamentalnej struktury można będzie prowizorycznie wskazać bycie jestestwa. Jego egzystencjalnym sensem jest *troska* (rozdział szósty).

Rozdział pierwszy  
EKSPozyCJA ZADANIA  
PRZYgotOWAWCZEJ ANALIZY JESTESTWA

§ 9. *Temat analityki jestestwa*

Bytem, którego analiza stanowi tu nasze zadanie, jesteśmy zawsze my sami. Bycie tego bytu jest zawsze *moje*. W swym byciu byt ten sam się odnosi do swego bycia. Jako byt o tym byciu jest on zdany na /swe własne bycie. Tym, o co temu bytowi zawsze chodzi, jest *bycie*. Z tej charakterystyki jestestwa wynikają dwa wnioski:

1. „Istota” tego bytu tkwi w jego „byciu-ku” (*Zu-sein*). To, czym jest (*Was-sein*) (*essentia*), jeśli w ogóle można o tym mówić, musi zostać pojęte na podstawie jego bycia (*existentia*). Przy tym właśnie ontologicznym zadaniem jest pokazanie, że wybrany na oznaczenie bycia tego bytu termin „egzystencja” nie ma i nie może mieć ontologicznego znaczenia tradycyjnego terminu „*existentia*”; ten ostatni bowiem znaczy wedle tradycji ontologicznej tyle, co bycie obecnym (*Vorhandensein*), sposób bycia, który bytowi o charakterze jestestwa z istoty nie przypada w udziale. Zamętu unikniemy w ten sposób, że termin „*existentia*” będziemy zawsze oddawać interpretującym wyrażeniem „obecność” („*Vorhandenheit*”), a „egzystencję” jako określenie dotyczące bycia przypiszemy wyłącznie jestestwu.

„Istota” jestestwa tkwi w jego egzystencji. Dające się w tym bycie wydobyć charaktery nie stanowią zatem obecnych „własności” jakiegoś tak a tak „wyglądającego” obecnego bytu, lecz tylko i wyłącznie możliwe dlań sposoby bycia. Wszelkie bycie-tak-a-tak (*Sosein*) tego bytu jest w pierwszym rzędzie bytem. Dlatego termin „jestestwo”, którym ów byt oznaczamy, nie wyraża „co” tego bytu (jak w przypadku stołu, domu, drzewa), lecz bycie.

2. Bycie, o które owemu bytowi w jego byciu chodzi, jest zawsze moje. Dlatego nie można ujmować ontologicznie jestestwa jako pewnego przypadku i egzemplarza jakiegoś rodzaju bytu jako obecnego. Takiemu bytowi jego bycie jest „obojętne”, a ściśle biorąc, „jest” tak, że jego bycie nie może mu być ani obojętne, ani nieobojętne. Zagadywanie (*Ansprechen*) jestestwa musi stosownie do charakteru *mojności* (*Jemeinigkeit*) tego bytu stale używać zaimka *osobowego*: „ja jestem”, „ty jesteś”.

Jestestwo ma być moje w taki czy inny sposób. W jaki zaś sposób jest w danym momencie moje, zawsze już jakoś z góry rozstrzyga. Byt, któremu w jego byciu o nie samo chodzi, odnosi się do swego bycia jako do swej najbardziej własnej (*eigensten*) możliwości. Jestestwo jest zawsze swą możliwością i „ma” ją nie tylko na kształt własności jako coś obecnego. Ponieważ zaś z samej swej istoty jestestwo jest zawsze swą możliwością, *może* ono w swym byciu „wybierać” samo siebie, zyskiwać siebie i tracić, bądź nigdy siebie nie zyskiwać i zyskiwać tylko „pozornie”. Utracić się lub jeszcze się nie odzyskać może ono tylko o tyle, że zgodnie ze swą istotą jest ono czymś możliwym *właściwym* (*eigentliches*), tj. własnym (*sich zueigen*). Oba te *modi* bycia: /*właściwość* i *niewłaściwość* — określenia te obieramy tu jako terminy w ich dosłownym sensie — oparte są na tym, że jestestwo w ogóle określone jest prez *mojność*. Niewłaściwość

jestestwa nie oznacza jednak wcale jakby „mniej” bycia lub „niższego” stopnia bycia. Może ona raczej określać jestestwo wedle jego najpełniejszego ukonkretnienia w sferze jego zajęć, emocji, zainteresowań, korzystania z przyjemności.

Oba zarysowane charaktery jestestwa: najpierw prymat „*existentia*” wobec *essentia*, a następnie moją, wskazują już, że analityka tego bytu stawia nas przed swoistym (*eigenartigen*) obszarem fenomenów. Byt ów nie ma i nigdy nie miał charakteru bycia czegoś tylko obecnego wewnątrz świata. Dlatego tematyzując jestestwo nie można utrzymywać, że zastajemy je jako coś obecnego. Rzetelna wstępna ekspozycja (*Vorgabe*) takiego bytu jest tak dalece nieoczywista, że samo jej określenie stanowi istotną część ontologicznej analityki tego bytu. Od dokonania w sposób nie budzący wątpliwości rzetelnej ekspozycji zależy to, czy w ogóle można będzie bycie tego bytu uczynić zrozumiałym. Nawet najbardziej pobieżna analiza wymaga zawsze zapewnienia rzetelnego punktu wyjścia.

Jestestwo określa siebie jako byt zawsze na podstawie możliwości, którą ono *jest* i którą w swym byciu jakoś rozumie. Taki jest formalny sens ukonstytuowania egzystencji jestestwa. Zawiera się w tym wskazówka dla *ontologicznej* interpretacji tego bytu, by problematykę jego bycia wyprowadzać z egzystencjalności jego egzystencji. To jednak nie może oznaczać konstruowania jestestwa na podstawie jakiejś konkretnej możliwej idei egzystencji. Na początku analizy nie powinno się właśnie interpretować jestestwa przez zróżnicowanie jakiegoś określonego egzystowania, lecz odkrywać je w jego niezróżnicowanym Zrazu i Zwykle. To niezróżnicowanie powszedniości jestestwa *nie jest niczym*, lecz pozytywnym charakterem fenomenalnym tego bytu. Wychodząc od tego sposobu bycia — i powracając

ku niemu — wszelkie egzystowanie jest takie, jakie jest. Owo powszednie niezróżnicowanie jestestwa nazywamy *przeciętnością*.

Ponieważ przeciętna powszedniość stanowi coś temu bytowi ontycznie najbliższego (*Zunächst*), była ona — i stale bywa — *pomijana* przy eksplikacji jestestwa. To, co ontycznie najbliższe i znane, jest ontologicznie najdalsze, nie poznane i w swym ontologicznym znaczeniu ciągle przecoczane. Gdy Augustyn pyta: *Quid autem propinquius meipso mihi?* i musi odpowiedzieć: *ego certe | laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimit*<sup>1</sup>, to dotyczy to nie tylko ontycznej i przedontologicznej nieprzejrzystości jestestwa, lecz w jeszcze większym stopniu ontologicznego zadania, by nie tylko nie przeczyć fenomenalnie najbliższego temu bytowi sposobu bycia, lecz go przez pozytywną charakterystykę udostępnić.

Przeciętnej powszedniości jestestwa nie można jednak traktować jako samego tylko „aspektu”. Także w niej, i to w samym *modus* niewłaściwości, struktura egzystencjalności tkwi *a priori*. I także w niej chodzi jestestwu w pewien sposób o jego bycie, do którego odnosi się ono w *modus* przeciętnej powszedniości, choćby tylko w *modus* ucieczki *przed* nim i zapominania o nim.

Eksplikacja przeciętnej powszedniości jestestwa nie dostarcza nam jednakże jakichś ledwie tylko przeciętnych struktur w sensie czegoś mglistego i nieokreślonego. To, co ontycznie *jest* w sposób właściwy przeciętności, można

<sup>1</sup> [Św. Augustyn,] *Confessiones*, lib. X, cap. 16. [„cóż zaś bliższego mnie niż ja sam? [...] znajduję tu trudności i znajduję trudności w sobie samym; stałem się sam sobie ziemią trudności i zbytniego potu”. Cyt. wg wyd. pol.: Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. J. Czuj, Kraków 1949].



z powodzeniem uchwycić ontologicznie w postaci nader ważnych struktur, które nie różnią się strukturalnie od ontologicznych określeń *właściwego* bycia jestestwa.

Wszelkie eksplikacje, jakich dostarcza analityka jestestwa, uzyskuje się mając na uwadze strukturę jego egzystencji. Ponieważ określa się ona na podłożu egzystencjalności, charakter bycia jestestwa nazywamy *egzystencjalami*. Należy je wyraźnie odróżniać od określeń bycia bytu odmiennego niż jestestwo, zwanych przez nas *kategoriami*, przy czym termin ten przyjmujemy w jego naczelnym ontologicznym znaczeniu i tego znaczenia będziemy się trzymać. Starożytna ontologia za wzorcową podstawę swej wykładni bycia przyjęła byt spotykany wewnątrz świata. Za sposób podejścia do niego uchodzi *νοεῖν* lub *λόγος*. W jego obrębie byt jest spotykany. Bycie tego bytu musi jednakże dać się ująć w pewnym wyróżnialnym *λέγειν* (umożliwiać widzenie), tak iż owo bycie staje się już z góry zrozumiałe jako to, czym jest i [czym] już jest w każdym bycie. Zawsze już wcześniejsze podejmowanie bycia przy omawianiu (*λόγος*) bytu to *κατηγορεῖσθαι*. Oznacza to najpierw: publicznie skarżyć się, zarzucać coś komuś wobec wszystkich. W zastosowaniu ontologicznym termin ten znaczy: zarzucać niejako bytowi to, czym on już zawsze jest jako byt, tzn. umożliwiać wszystkim widzenie go w jego byciu. /Tym, co w takim widzeniu ujrane i widziane, są *κατηγορίαί*. Obejmują one aprioryczne określenia bytu, rozmaicie w sferze *λόγος* podejmowanego i omawianego. Egzystencjały i kategorie to dwie podstawowe możliwości charakterów bycia. Odpowiadający im byt wymaga za każdym razem innego sposobu stawiania naczelnej kwestii: byt stanowi „*kto*” (egzystencja) albo „*co*” (obecność w najszerszym sensie). O związku tych dwóch *modi* charakterów bycia można mówić dopiero na gruncie rozjaśnionego horyzontu kwestii bycia.

We *Wprowadzeniu* wskazaliśmy już, że egzystencjalna analityka jestestwa stawia również zadanie niewiele mniej naglące niż sama kwestia bycia: zadanie ujawnienia *tego apriori*, które musi być widoczne, by móc filozoficznie zbadać kwestię, „czym jest człowiek”. Egzystencjalna analityka jestestwa poprzedza wszelką psychologię, antropologię, a tym bardziej biologię. Temat analityki można będzie jeszcze ostrzej wyodrębnić, gdy odróżnimy ją od tych możliwych [sposobów] badania jestestwa. Dzięki temu wykażemy zarazem jeszcze dobitniej jej nieodzowność.

#### § 10. Odróżnienie analityki jestestwa od antropologii, psychologii i biologii

Po wstępnym pozytywnym nakreśleniu tematu badań ciągle jeszcze potrzebna jest ich negatywna charakterystyka — choć rozważania o tym, co nie powinno mieć miejsca, łatwo mogą popaść w jałowość. Należy pokazać, że dotychczasowe zorientowane na jestestwo sposoby stawiania kwestii i prowadzenia badań, niezależnie od ich faktycznej płodności, rozminęły się z właściwym, *filozoficznym* problemem i że dopóki trwają przy tym uchybieniu, nie mogą rościć sobie pretensji do tego, by w ogóle *móc* osiągnąć to, ku czemu zasadniczo zmierzają. Odróżnienia egzystencjalnej analityki od antropologii, psychologii i biologii odnoszą się tylko do kwestii z zasady ontologicznej. Dla „teorii nauki” są one z konieczności niewystarczające już choćby dlatego, że naukowa struktura powyższych dyscyplin (choć nie „naukowość” badaczy pracujących nad ich rozwojem) jest dziś nad wyraz dyskusyjna i potrzebuje nowych inspiracji, które muszą wyrastać z problematyki ontologicznej.

Orientacja historyczna pozwala wyraźniej pokazać cel analityki egzystencjalnej: Kartezjusz, któremu przypisuje

się/odkrycie „*cogito sum*” jako punktu wyjścia nowożytnych kwestii filozoficznych, badał — w pewnych granicach — „*cogitare*” u *ego*. Z drugiej strony jednak całkowicie zaniedbał rozważenie „*sum*”, mimo iż jest ono stanowione równie pierwotnie jak „*cogito*”. Analityka stawia ontologiczne pytanie o bycie „*sum*”. Dopiero po określeniu go można będzie uchwycić sposób bycia *cogitationes*.

Ta historyczna egzemplifikacja celu analityki jest jednak zarazem myląca. Jednym z pierwszych zadań analityki będzie wykazanie, że wprowadzenie jakiegoś od razu danego ja oraz podmiotu z gruntu rozmija się z fenomenalną treścią jestestwa. Każda idea „podmiotu” — jeśli nie zostanie wcześniej sprecyzowana za pomocą podstawowego ontologicznego określenia — wprowadza zarazem *ontologicznie subiectum* (ὁποκείμενον), i to nawet pomimo dowolnie wielkich ontycznych zastrzeżeń wobec „substancji duchowej” lub „urzeczowienia świadomości”. Sama sfera rzeczowa (*Dinglichkeit*) wymaga najpierw wykazania swego ontologicznego pochodzenia, aby można było zapytać, co należy *pozytywnie* rozumieć przez nieurzeczowione *bycie* podmiotu, duszy, świadomości, ducha, osoby. Terminy te odnoszą się do wszystkich określonych, „formowalnych” (*ausformbare*) sfer fenomenów, jednakże stosowaniu ich towarzyszy zawsze swoiste poczucie braku potrzeby zapytania o bycie tak oznaczonego bytu. Dlatego też nie jest bynajmniej terminologiczną samowolą, że unikamy stosowania tych terminów — podobnie jak wyrażen „życie” i „człowiek” — na oznaczenie bytu, którym sami jesteśmy.

Z drugiej strony, dobrze pojęta tendencja wszelkiej naukowej, poważnej „filozofii życia” — określenie to 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 ontologicznym.

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. Ograniczenia te jednakże dzielą z Diltheyem i Bergsonem wszystkie ukształtowane pod ich wpływem kierunki „filozofii osoby” („*Personalismus*”) i wszelkie dążności ku antropologii filozoficznej. Nawet z zasady bardziej radykalna i bardziej przejrzysta fenomenologiczna interpretacja osobowości nie wkracza w wymiar pytania o bycie jestestwa. Przy wszelkich różnicach sposobu zapytywania, sposobu prowadzenia badań i światopoglądowej orientacji interpretacje osobowości u Husserla<sup>1</sup> i Schelera zgodne są w swym aspekcie

<sup>1</sup> Husserla badania nad „osobowością” nie zostały jak dotąd opublikowane. Zasadnicza orientacja tej problematyki uwidacznia się już w rozprawie *Philosophie als strenge Wissenschaft*, „Logos” I (1910), s. 319. Badania te zostały posunięte znacznie dalej w drugiej księdze *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana, t. IV) [*Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii, Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974], której część pierwsza (por. niniejszy „Jahrbuch” [tzn. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”]; pierwsze wydanie *Sein und Zeit* opublikowano

negatywnym. Nie stawiają one już pytania o sam „byt osobowy”. Rozważymy dla przykładu interpretację Schelera, nie tylko dlatego, że jest ona dostępna w druku<sup>1</sup>, lecz dlatego, iż Scheler mówi wyraźnie o byciu osobowym jako takim i usiłuje go określić na drodze odgraniczenia specyficznego bytu aktów od wszystkiego, co „psychiczne”. Wedle Schelera o osobie nie można w żadnym razie myśleć jako o rzeczy lub substancji, jest ona raczej „bezpośrednio współprzeżyta (*miterlebte*) jednością przeżywania, nie zaś tylko pomyślaną rzeczą gdzieś poza tym i na zewnątrz tego, co bezpośrednio przeżyte”<sup>2</sup>. Osoba nie jest bytem substancjalnym o charakterze rzeczy. Nie może także byt

właśnie w „Jahrbuch”, stąd to sformułowanie] t. I, 1913) prezentuje problematykę „czystej świadomości” jako podstawy badania konstytucji wszelkiej realności. *Księga druga* zawiera szczegółowe analizy konstytucji i dzieli się na trzy części [cyt. za wyd. pol.]: 1. Konstytucja materialnej przyrody. 2. Konstytucja przyrody istot żywych. 3. Konstytucja świata duchowego (nastawienie personalistyczne w przeciwieństwie do przyrodniczego) [w późn. wyd., m.in. w wyd. pol., jest to tytuł jednego z trzech rozdziałów części trzeciej]. Husserl rozpoczyna swe rozważania od słów: „Dilthey [...] dostrzegł wprawdzie zagadnienia wytyczające cel, dostrzegł kierunki pracy, jakiej należy dokonać, ale nie dotarł do rozstrzygających sformułowań problematyki i do metodycznie pewnych rozwiązań” [s. 246; w późniejszym wydaniu *Ideii II* fragment ten znajduje się na początku części trzeciej]. Problemy te Husserl poddał później badaniom jeszcze bardziej wnikliwym niż w tym pierwszym ich opracowaniu; najważniejsze wyniki zaprezentował w swych wykładach fryburskich.

<sup>1</sup> Por. niniejszy „Jahrbuch”, t. I, 2 (1913) i II (1916), por. zvl. s. 242 nn. [tzn. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cz. I i II].

<sup>2</sup> Tamże, II, s. 243.

także byt osoby sprowadzać się do bycia podmiotem aktów rozumu w pewnym systemie praw.

Osoba nie jest ani rzeczą, ani substancją, ani przedmiotem. W ten sposób podkreśla się to samo, co miał na myśli Husserl<sup>1</sup>, gdy dla /jedności osoby postulował z istoty inną konstytucję aniżeli dla jedności rzeczy przyrodniczych. To samo, co o osobie, mówi Scheler także w odniesieniu do aktów: „Jednakże akt nigdy nie jest także przedmiotem: należy bowiem do istoty bytu aktów, że mogą one być przeżyte jedynie poprzez ich dokonanie i dane tylko w refleksji”<sup>2</sup>. Akty są czymś niepsychicznym. Do istoty osoby należy, że egzystuje ona jedynie w spełnianiu aktów intencjonalnych, z istoty więc *nie* stanowi przedmiotu. Każda psychiczna obiektywizacja, a więc każde ujęcie aktu jako czegoś psychicznego jest równoznaczne z depersonalizacją. Osoba jest każdorazowo dana jako spełniająca akty intencjonalne powiązane jednością sensu. Byt psychiczny nie ma więc nic wspólnego z bytem osobowym. Akty są spełniane, osoba spełnia akty. Jaki jednak jest ontologiczny sens „spełniania”, jak pozytywnie określić ontologicznie sposób bycia osoby? Krytyczna refleksja nie może jednak na tym poprzestać. Pytanie dotyczy bycia całego człowieka, ujmowanego zwykle jako jedność ciała, duszy i ducha. „Ciało”, „dusza”, „duch” mogą z kolei oznaczać sfery fenomenalne, które można potraktować jako osobne tematy określonych badań; w pewnych granicach ich ontologiczna nieokreśloność może być nieistotna. Na terenie pytania o bycie człowieka nie można jednak wyrachować tego bycia przez zsumowanie wymagających jeszcze określenia sposobów bycia ciała, duszy i ducha. Nawet dla tego rodzaju

<sup>1</sup> Por. „Logos” I.

<sup>2</sup> M. Scheler, *Der Formalismus...*, II, s. 246.

ontologicznej próby trzeba by już założyć ideę bycia całości. Tym jednakże, co przeszkadza podstawowemu pytaniu o bycie jestestwa lub sprowadza je na manowce, jest powszechna orientacja na starożytno-chrześcijańską antropologię, której niedostatecznych podstaw ontologicznych nie dostrzegły także filozofia osoby oraz filozofia życia. Tradycyjna antropologia zawiera:

1. Definicję człowieka: ζῶον λόγον ἔχον, zinterpretowaną w sensie: *animal rationale*, rozumna istota żywa. Sposób bycia ζῶον jest tu jednak pojęty w sensie bycia czymś obecnym i występującym [w świecie]. Wyższym uposażeniem jest λόγος, którego sposób bycia pozostaje równie mroczny jak sposób bycia tak zmontowanego bytu.

2. Inny motyw określenia bycia i istoty człowieka ma charakter *teologiczny*: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*<sup>1</sup>. Wychodząc od tego i przyjmując antyczną definicję, / antropologia chrześcijańskiej teologii uzyskuje wykładnię bytu zwanego przez nas człowiekiem. Podobnie jednak jak bycie Boga jest interpretowane ontologicznie za pomocą środków ontologii starożytnej, tak samo rzecz się ma z byciem *ens finitum*. W epoce nowożytnej chrześcijańska definicja została pozbawiona teologicznego charakteru. Idea „transcendencji” mówiąca, iż człowiek jest czymś, co wykracza poza siebie, ma jednakże swe korzenie w dogmatyce chrześcijańskiej, o której nie chciałoby się powiedzieć, że bycie człowieka uczyniła kiedykolwiek problemem ontologicznym. Ta idea transcendencji głosząca, że człowiek jest czymś więcej niż istotą wyposażoną w rozsądek, oddziaływała

<sup>1</sup> *Księga Rodzaju*, I, 26 [„Uczyńmy człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze” (Wujek)].

w różnorodnych postaciach. Jej przeszłość mogą zilustrować takie oto cytaty: „*His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetent, sed quibus transcendere et usque ad Deum et aeternam felicitatem*”<sup>1</sup>. „*Also auch der mensch [...] sin ufsehen hat uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach seiner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee nachschlägt, etwas zuzugs zu jm hat, das alles on zweyfel allein darus fließt, daß er nach der bildnuß Gottes geschaffen ist*”<sup>2</sup>.

Istotne dla tradycyjnej antropologii źródła: grecka definicja i motyw teologiczny, pokazują, że poza określeniem istoty bytu o nazwie „człowiek” pytanie o jego bycie pozostaje zapomniane, a bycie owo pojmuję się raczej jako „oczywiste” w sensie *obecności* pozostałych rzeczy stworzonych. Obydwa te motywy splatają się ze sobą w nowożytnej antropologii z metodycznym wyjściem *res cogitans*, świadomości, kontekstu przeżyć. Ponieważ jednak także *cogitationes* pozostają nieokreślone ontologicznie, bądź też znowu z ukrytą „oczywistością” uznawane są za coś „danego”, czego „bycie” nie zostaje już objęte żadnym pytaniem, to i antropologiczna problematyka pozostaje nieokreślona co do swych zasadniczych ontologicznych podstaw.

<sup>1</sup> Kalwin, *Institutio*, I, 15, § 8 [„Pierwsza kondycja człowieka była doskonała z racji znakomitych właściwości: rozum, inteligencja, roztropność, zdolność sądenia wystarczały nie tylko do rządów na tej Ziemi, ale pozwalały człowiekowi wykroczyć poza Ziemię nawet ku Bogu i szczęśliwości wiecznej”].

<sup>2</sup> Zwingli, *Von klarheit und gewisse der worts Gottes (Deutsche Schriften*, I, 58) [„A tym, że człowiek [...] *wygląda* Boga i jego Słowa, wskazuje on jasno, że z natury swej narodzony był bliżej Boga, że jest bardziej doń *podobny*, Jemu bliższy — wszystko to płynie bez wątpienia stąd tylko, że został stworzony na *obraz* Boga”].

W nie mniejszym stopniu dotyczy to „psychologii”, której antropologicznych tendencji nie sposób dziś nie dostrzec. Braku ontologicznego fundamentu nie da się również zastąpić wbudowaniem antropologii i psychologii w jakąś ogólną biologię. Wedle porządku możliwego ujmowania i interpretowania biologii jako „nauka o życiu” ufundowana jest w ontologii jestestwa /— nawet jeśli nie wyłącznie w niej. Życie jest pewnym swoistym sposobem bycia, lecz z istoty dostępnym tylko w jestestwie. Ontologia życia realizuje się na drodze prywatywnej interpretacji; określa ona, co musi być, aby mogło być coś takiego jak załedwie-tylko-życie (*Nur-noch-leben*). Życie nie jest czystym byciem obecnym, ale też nie jest jestestwem. Tego ostatniego zaś nie sposób nigdy tak określić ontologicznie, by można je było uznać za życie (ontologicznie nieokreślone) i za ponadto coś jeszcze innego.

Wskazanie na brak w antropologii, psychologii i biologii jednoznacznej, ontologicznie zadowalająco uzasadnionej odpowiedzi na pytanie o *sposób bycia* bytu, którym sami jesteśmy, nie wyrokuje wcale o pozytywnej pracy tych dyscyplin. Trzeba jednak stale uświadamiać sobie, że owych ontologicznych fundamentów nigdy nie da się *ex post* wywieść hipotetycznie z empirycznego materiału, że raczej są one „tu” już wtedy, gdy materiał empiryczny jest dopiero *gromadzony*. To, że pozytywne badanie nie dostrzega owych fundamentów i uznaje je za oczywiste, nie dowodzi wcale, iż nie leżą one u podstaw tych badań i że nie są problematyczne w bardziej radykalnym sensie, niż może być jakakolwiek teza nauk pozytywnych<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Otwarcie *apriori* nie jest jednak konstrukcją „apriorystyczną”. Dzięki E. Husserlowi nie tylko na nowo zrozumieliśmy sens wszelkiej rzeczywistej „empirii” filozoficznej, ale też nauczyliśmy

### § 11. Analityka egzystencjalna a interpretacja prymitywnego jestestwa.

#### *Trudności w osiągnięciu „naturalnego pojęcia świata”*

Interpretacja powszedniości jestestwa nie jest tożsama z opisem prymitywnej sfery jestestwa, której empirycznego poznania może dostarczyć antropologia. *Powszedniość nie pokrywa się z prymitywnością*. Powszedniość stanowi raczej *modus* bycia jestestwa także wtedy — i zwłaszcza wtedy — gdy obraca się ono w obrębie wysoko rozwiniętej i zróżnicowanej /kultury. Ponadto także prymitywne jestestwo posiada swoje możliwości nie-codziennego bycia, posiada *swoją* specyficzną codzienność. Orientacja analizy jestestwa na „życie ludów pierwotnych” może mieć pozytywne znaczenie metodyczne, jako że „fenomeny pierwotne” często nie są zbyt zakryte i skomplikowane przez jakąś zaawansowaną już autoanalizę (*Selbstaueslegung*) odnośnego jestestwa. Jestestwo prymitywne często przemawia bardziej bezpośrednio ze źródłowego zanurzenia w „fenomenach” (wziętych w sensie przedfenomenologicznym). Dość może surowy i niezgrabny z naszego punktu widzenia sposób pojmowania może być pomocny w rzetelnym wydobywaniu ontologicznych struktur fenomenów.

Jak dotąd jednak wiedzy o ludach pierwotnych dostarczała nam etnologia. Ta zaś już przy pierwszym „zbiieraniu” materiału, przy jego przeglądaniu i opracowywaniu

się korzystać z koniecznych do tego zrozumienia narzędzi. „Aprioryzm” jest metodą wszelkiej samoświadomej naukowej filozofii. Ponieważ nie ma on nic wspólnego z konstrukcją, badanie aprioryczne wymaga rzetelnego przygotowania fenomenalnej podstawy. Najbliższy horyzont, który musi zostać przygotowany dla analityki jestestwa, leży w obrębie jego przeciętnej powszedniości.

porusza się w kręgu określonych pojęć wstępnych i wykładni ludzkiego jestestwa w ogóle. Nie zostało jeszcze rozstrzygnięte, czy potoczna psychologia, a nawet psychologia naukowa i socjologia, którymi etnolog się posługuje, zapewniają naukowość możliwemu odpowiedniemu podejściu do fenomenów mających stanowić przedmiot badania, a także odpowiedniej interpretacji i komunikowaniu wyników. Także i tu ujawnia się ta sama sytuacja co w przypadku rozważanych wyżej dyscyplin. Etnologia sama zakłada już jako przewodnią ideę jakąś wystarczającą analitykę jestestwa. Ponieważ jednak nauki pozytywne ani nie „mogą”, ani nie powinny czekać na ontologiczną pracę filozofii, proces badawczy nie dokonuje się jako „postęp”, lecz jako *powtórzenie* oraz zwiększające ontologiczną przejrzystość oczyszczanie czegoś odkrytego ontycznie<sup>1</sup>. /

<sup>1</sup> Ostatnio E. Cassirer tematem filozoficznej interpretacji uczynił jestestwo mityczne; por. *Philosophie der symbolischen Formen*, 1925, część druga: *Das mythische Denken* [*Myślenie mityczne*]. Rozprawa ta dostarcza rozległych inspiracji badaniom etnologicznym. Patrząc od strony problematyki filozoficznej pozostaje pytanie, czy podstawy tej interpretacji są wystarczająco przejrzyste, czy w szczególności architektonika Kanta *Krytyki czystego rozumu*, i w ogóle zawartość tej rozprawy, mogą wyznaczyć zarys takiego zadania i czy nie potrzeba tu nowego i bardziej źródłowego podejścia. Sam Cassirer dostrzega możliwość takiego zadania, na co wskazuje uwaga na s. 16 n., w której Cassirer odwołuje się do otwartych przez Husserla horyzontów fenomenologicznych. Już podczas dyskusji, jaką autor mógł odbyć z Cassirerem przy okazji wygłoszonego w Hamburgu przed tamtejszą sekcją Towarzystwa Kantowskiego w grudniu 1923 r. wykładu pt. *Zadania i drogi badań fenomenologicznych*, okazało się, że jesteśmy zgodni co do postulatu zarysowanej we wspomnianym wykładzie egzystencjalnej analityki.

Pomimo że formalne odróżnienie problematyki ontologicznej od ontycznego badania mogłoby być dość łatwe, to jednak przeprowadzenie, a przede wszystkim *punkt wyjścia* egzystencjalnej analityki jestestwa nastrocza trudności. W zadaniu tym zawiera się postulat, który od dawna niepokoił filozofię, lecz spełnić go nigdy się jej nie udało: *opracowanie idei „naturalnego pojęcia świata”*. Wydawałoby się, że do skutecznego podjęcia tego zadania odpowiednia byłaby dostępna dziś w obfitości wiedza o najbardziej rozmaitych i odległych kulturach i formach bytowania. To jednak tylko pozór. W istocie owa rozległa wiedza zwodzi nas na manowce prowadząc do zapoznania rzeczywistego problemu. Synkretyczna typizacja i porównywanie wszystkiego ze wszystkim nie dają same z siebie należytego poznania istoty. Opanowanie różnorodności za pomocą jakiejś tabeli nie zapewnia rzeczywistego zrozumienia tego, co zostało tak uporządkowane. Prawdziwa zasada uporządkowania ma swą własną treść, której porządkowanie nie odnajduje, lecz już w sobie zakłada. Tak więc dla uporządkowania obrazów świata potrzebna jest wyraźna idea świata w ogóle. Jeśli zaś sam „świat” stanowi moment konstytutywny bycia-tu-oto (*Dasein*), to pojęciowe opracowanie fenomenu świata wymaga wglądu w podstawowe struktury jestestwa.

Celem pozytywnych charakterystyk i negatywnych rozważań tego rozdziału było wprowadzenie na właściwy tor zrozumienia intencji i kierunku problematyki następującej tu interpretacji. Ontologia może tylko pośrednio przyczynić się do rozwoju istniejących nauk pozytywnych. Ma ona samodzielny cel dla samej siebie, chociaż [wykraczające] poza poznawanie bytu pytanie o bycie stanowi bodziec wszelkiego naukowego poszukiwania.

## Rozdział drugi

### BYCIE-W-ŚWIECIE W OGÓLE JAKO PODSTAWOWE UKONSTYTUOWANIE JESTESTWA

#### § 12. Wstępny opis bycia-w-świecie na podstawie orientacji na bycie-w jako takie

W rozważaniach przygotowawczych (§ 9) doprowadzi-  
liśmy już do wyodrębnienia charakterów bycia, które  
winny w niezawodny sposób oświetlać dalsze badania,  
a które jednak dopiero w tym badaniu uzyskają struktural-  
ną konkretyzację. Jestestwo to byt, który się w /swym  
byciu do tego bycia rozumiejąco odnosi. W ten sposób  
wskazujemy na formalne pojęcie egzystencji. Jestestwo  
egzystuje. Jestestwo jest ponadto bytem, którym zawsze  
jestem ja sam. Egzystujące jestestwo charakteryzuje moją  
jako warunek możliwości właściwości i niewłaściwości.  
Jestestwo egzystuje zawsze w jednym z tych *modi* lub w ich  
modalnym niezróżnicowaniu.

Te określenia bycia jestestwa musimy teraz ujrzyć i zro-  
zumieć *a priori* na gruncie ukonstytuowania bycia, [u-  
konstytuowania,] które nazywamy *byciem-w-świecie*. Właś-  
ciwy punkt wyjścia analityki jestestwa polega na wykładni  
tego ukonstytuowania.

Złożony termin „bycie-w-świecie” uwidacznia już w sa-  
mej swej budowie, że chodzi w nim o pewien *jednolity* feno-  
men. Tę pierwszą konstatację trzeba postrzegać całości-  
wo. nierozkładalność na dające się zsumować składniki

nie wyklucza wielości konstytutywnych momentów struk-  
tury tego ukonstytuowania. Istotnie, wskazana przez wspo-  
mniany termin fenomenalna konstatacja pozwala na tro-  
jakie spojrzenie. Gdy prześledzić ją pamiętając o całości fe-  
nomenu, dają się wydobyć [następujące momenty]:

1. „*W świecie*”; w odniesieniu do tego momentu wyłania  
się zadanie, by przebadac ontologiczną strukturę „świata”  
i określić ideę *światowości* jako takiej (por. rozdział trzeci  
tego działu).

2. *Byt*, który zawsze jest w sposób bycia-w-świecie. Tu  
poszukuje się tego, o co pytamy w [pytaniu] „kto?”. Feno-  
menologiczne wskazanie winno określać, kto jest w *modus*  
przeciętnej powszedniości jestestwa (por. rozdział czwarty  
tego działu).

3. *Bycie-w* jako takie; musimy przedstawić ontologiczną  
konstytucję samej wewnętrzności (*Inheit*) (por. rozdział pią-  
ty tego działu). Każde zwrócenie uwagi na jeden spośród  
tych momentów konstytutywnych oznacza przywołanie  
pozostałych, a więc każdorazowo widzenie całego feno-  
menu. *Bycie-w-świecie* jest wprawdzie *a priori* koniecznym  
ukonstytuowaniem jestestwa, lecz dalece niewystarczają-  
cym do pełnego określenia jego bycia. Przed indywidualną  
tematyczną analizą każdego spośród trzech wydobytych tu  
fenomenów spróbujmy dokonać orientacyjnej charaktery-  
styki ostatniego spośród wymienionych momentów ukon-  
stytuowania.

Co oznacza *być-w*? Wyrażenie to uzupełniamy od razu  
do: bycie-w „w świecie” i mamy skłonność do tego, by ro-  
zumieć owo bycie-w jako / „bycie w...” Ten ostatni zwrot  
oznacza sposób bycia bytu, który jest „w” jakimś innym  
tak jak woda „w” szklance, suknia „w” szafie. Przez owo  
„w” rozumiemy stosunek do siebie bycia dwóch rozciąg-  
łych „w” przestrzeni bytów pod względem ich miejsc

w niej zajmowanych. Woda i szklanka, suknia i szafa są w jednakowy sposób „w” przestrzeni „na” pewnym miejscu. Ten stosunek bycia daje się rozszerzać, np.: ławka w sali, sala w uniwersytecie, uniwersytet w mieście itd., aż po: ławka „w kosmosie”. Te byty, których przebywanie „w” innych („*In*”-*einandersein*) można tak określić, mają wszystkie ten sam wspólny sposób bycia: obecności w sensie rzeczy występujących „w obrębie” świata. Bycie obecnym „w” czymś obecnym, współobecność z czymś o tym samym sposobie bycia w sensie określonego stosunku miejsc to ontologiczne charaktery, zwane przez nas *kategorialnymi*, charaktery określające byt o sposobie bycia odmiennym niż jestestwo.

Bycie-w natomiast oznacza ukonstituowanie bycia jestestwa i stanowi *egzystencjał*. Nie można zatem za jego pomocą wyobrazić sobie obecności rzeczy cielesnej (ciała ludzkiego) „w” jakimś obecnym bycie. Bycie-w nie oznacza bynajmniej przestrzennego przebywania czegoś obecnego w czymś obecnym, podobnie jak „w” wcale nie oznacza pierwotnie jakiejś przestrzennej relacji takiego typu<sup>1</sup>; „*in*” („w”) pochodzi od *innan-*, mieszkać, *habitare*, zamieszkiwać; „*an*” („u”) oznacza: jestem przywykły do czegoś, obeznany z czymś, zajmuję się czymś; ma to znaczenie słowa „*colo*” w sensie „*habito*” i „*diligo*”. Ten byt, do którego stosuje się bycie-w w tym właśnie znaczeniu, oznaczyliśmy jako byt, którym zawsze jestem ja sam. Wyrażenie „*bin*” („jestem”) wiąże się z „*bei*” („przy”); „*ich bin*” („jestem”) znaczy zatem: mieszkam, przebywam przy... świecie znanym mi jako taki a taki. „Być” jako bezokolicznik dla „jestem”, tzn. pojęte jako *egzystencjał*, oznacza „zamieszkiwać

<sup>1</sup> Por. Jakob Grimm, *Kleinere Schriften* [Berlin 1864-1890], t. VII, s. 247.

przy...”, „być obeznanym z...”. *Bycie-w jest zatem formalnym, egzystencjalnym wyrazem bycia jestestwa, którego istotowym ukonstituowaniem jest bycie-w-świecie.*

„Bycie przy” świecie — w wymagającym jeszcze bliższej analizy sensie zanurzenia w świat — stanowi *egzystencjał* ufundowany w byciu-w. Ponieważ w obecnych analizach chodzi o *ujrzenie* pierwotnej struktury bycia jestestwa, zaś pojęcia bycia winny być formułowane wedle jej treści fenomenalnej, i ponieważ struktury tej nie da się ująć za pomocą tradycyjnych kategorii ontologicznych /— dlatego owo „bycie przy” trzeba zbadać jeszcze dokładniej. Wybierzemy ponownie drogę odróżnienia go od ontologicznie istotnie odmiennego — mianowicie *kategorialnego* stosunku bycia, który językowo wyrażamy tymi samym środkami. Takie fenomenalne aktualizacje łatwo ulegających zamazaniu różnic ontologicznych trzeba przeprowadzić w sposób *wyraźny*, nawet za cenę rozważania „oczywistości”. Sytuacja analityki ontologicznej wskazuje jednak, że daleko nam do dostatecznego „opanowania” owych oczywistości, że jeszcze rzadziej wykładamy sens ich bycia, że brak nam również odpowiednich, w sposób pewny utrwalonych pojęć struktury.

„Bycie przy” świecie jako *egzystencjał* nie oznacza nigdy czegoś takiego, jak współ-obecne-bycie występujących [w świecie] rzeczy. Nie ma czegoś takiego jak „bycie-obok-siebie” pewnego bytu zwanego „jestestwem” i innego, zwanego „światem”. Wprawdzie występowanie obok siebie dwu obecnych obiektów zwykliśmy w mowie określać np. jakoś tak: „stół stoi «przy» drzewiach”, „krzesło «dotyka» ściany”. Ściśle biorąc, o „dotykaniu” nie może tu być jednak mowy, i to nie dlatego, że dokładne sprawdzenie zawsze ujawni pewien odstęp między krzesłem a ścianą, lecz dlatego, że krzesło z istoty nie może dotykać ściany,



nawet gdyby odległość między nimi była zerowa. Trzeba by bowiem wtedy przyjąć, że ściana jest „dla” krzesła czymś możliwym do *napotkania*. Byt może tylko wtedy dotykać bytu obecnego wewnątrz świata, gdy z natury jego sposobem bycia jest bycie-w — gdy już wraz z jego byciem-tu-oto (*Da-sein*) zostaje mu odkryte coś takiego jak świat, z którego przez dotykanie może się wyłonić byt, aby w ten sposób stać się dostępnym w swej obecności. Dwa byty obecne wewnątrz świata — ponadto same w sobie *oderwane od świata (weltlos)* — nie mogłyby się nigdy „dotykać”, żaden z nich nie mógłby „*być przy*” drugim. Zwrotu: „a ponadto oderwane od świata” nie można usunąć, jako że także byt, który nie jest oderwany od świata (np. samo jestestwo), jest obecny „w” świecie, a ściślej biorąc, *można* go z pewną zasadnością i w pewnych granicach *ująć* jako tylko obecny. Trzeba wówczas w pełni abstrahować od egzystencjalnego ukonstytuowania bycia-w, bądź go nie dostrzegać. Takiego możliwego ujęcia „jestestwa” jako czegoś obecnego i już tylko obecnego nie należy jednak mieszać ze *swoistym* dla jestestwa sposobem „obecności”. Ta obecność staje się dostępna nie przez abstrahowanie od specyficznych struktur jestestwa, lecz tylko przez uprzednie ich zrozumienie. Jestestwo rozumie swe najbardziej własne bycie w / sensie pewnego „faktualnego bycia obecnym”<sup>1</sup>. „Faktualność” faktu własnego jestestwa jest jednak ontologicznie z gruntu różna od faktualnego występowania, powiedzmy, pewnej odmiany minerałów. Faktualność w odniesieniu do *factum*, jakim zawsze jest każde jestestwo, nazywamy jego *faktycznością*. Splątana struktura tego określenia bycia daje się sama ująć *jako problem* dopiero w świetle już opracowanych egzystencjalnych ukonstytuowań

<sup>1</sup> Por. § 29.

jestestwa. Pojęcie faktyczności zawiera w sobie: takie bycie-w-świecie „wewnątrzświatowego” bytu, że ów byt może pojmować siebie jako uwikłany w swój „los” wraz z byciem bytu spotykanego wewnątrz jego własnego świata.

Na początek trzeba jedynie dostrzec ontologiczną różnicę między byciem-w jako egzystencją i „wewnętrznością” („*Inwendigkeit*”) [relacją] między obecnymi bytami jako kategorią. Jeśli tak wyróżnimy owo bycie-w, to jestestwo nie zostanie tym samym pozbawione wszelkiego rodzaju „przestrzenności”. Przeciwnie: jestestwo ma samo własne „bycie-w-przestrzeni”, które jednak ze swej strony jest możliwe tylko *na gruncie bycia-w-świecie w ogóle*. Dlatego bycia-w nie da się uwidocznic ontologicznie za pomocą ontycznej charakterystyki, która stwierdzi, powiedzmy, że bycie-w w pewnym świecie jest własnością duchową, a „przestrzenność” człowieka jego cielesnym uposażeniem, zawsze „ufundowanym” zarazem przez fizykalną materialność. W taki sposób łąduje się znów przy współ-obecnym-byciu tak uposażonej rzeczy duchowej obok rzeczy cielesno-fizykalnej; bycie tak złożonego bytu jako takie pozostaje wyjątkowo niejasne. Wgląd w *egzystencjalną przestrzenność* jestestwa staje się możliwy dopiero po zrozumieniu bycia-w-świecie jako istotowej struktury jestestwa. Chroni nas to przed niedostrzeganiem lub przed odrzuceniem na samym wstępie struktury, której odrzucenie motywowane jest nie tyle ontologicznie, co raczej „metafizycznie” przez naiwny pogląd, że człowiek jest zrazu rzeczą duchową, dopiero potem umieszczaną „w” przestrzeni.

Bycie-w-świecie jestestwa zostało mocą jego faktyczności rozproszone, a nawet rozbite na określone odmiany bycia-w. Ich różnorodność ukazują takie oto przykłady: mieć z czymś do czynienia, wytwarzać coś, obsługiwać coś i zajmować się czymś, stosować coś, zarzucać i pozwalać temu

czemuś przepaść, podejmować coś, realizować, powiadać o czymś, zapytywać, rozważać, omawiać, / określać... Tym odmianom bycia-w przysługuje bycie w sposób wymagającego jeszcze dokładnej charakterystyki *zatroskania*. Rodzajami zatroskania są także *niepełne modi* zaniechania, pomijania, rezygnacji, odpoczywania — wszystkie te *modi* typu „zaledwie” („*Nur noch*”) w stosunku do możliwości zatroskania. Termin „zatroskanie” ma przede wszystkim swe przednaukowe znaczenie i może oznaczać: rozwijanie czegoś, załatwianie, „doprowadzanie do porządku”. Wyrażenie to może także znaczyć „troskanie się o coś” w sensie „dostarczania sobie czegoś”. Używamy ponadto tego wyrażenia w charakterystycznym zwrocie: troskam się, że przedsięwzięcie się nie uda. „Troskać się” znaczy tu tyle, co „obawiać się”. W odróżnieniu od tych przednaukowych, ontycznych znaczeń termin „troskać się” będzie w poniższych rozważaniach stosowany jako termin ontologiczny (egzystencjał), na oznaczenie bycia możliwego bycia-w-świecie. Termin ten został wybrany nie dlatego, że jestestwo jest rzekomo zrazu i w znacznym stopniu ekonomiczne i „praktyczne”, lecz dlatego, że bycie samego jestestwa ma zostać uwidocznione jako *troska*. Ten znów termin trzeba ujmować jako ontologiczne pojęcie strukturalne (por. rozdział szósty tego działu). Nie ma on nic wspólnego z „mozołem”, „przygnębieniem” czy „troską życiową”, które ontycznie dadzą się odnaleźć w każdym jestestwie. Są one możliwe ontycznie — tak jak „beztroska” i „wesołość” — tylko dlatego, że jestestwo pojęte *ontologicznie* jest troską. A ponieważ jestestwu z istoty przysługuje bycie-w-świecie, zatem jego bycie ku światu jest z istoty zatroskaniem.

Wedle powyższego bycie-w nie jest żadną „własnością”, którą jestestwo raz by posiadało, innym razem nie i *bez*

której mogłoby *być* równie dobrze jak z nią. Nie jest tak, że człowiek „istnieje”, a jego bycie ma ponadto jakiś stosunek do „świata”, który człowiek by sobie niekiedy mógł zafundować. Jestestwo nigdy nie jest „najpierw” bytem niejako wolnym od bycia-w, który czasem miałby ochotę na nawiązanie „stosunków” ze światem. Takie nawiązywanie stosunków ze światem jest możliwe tylko dlatego, że jestestwo jako bycie-w-świecie jest tak, jak jest. To ukonstytuowanie bycia nie powstaje dzięki temu dopiero, że poza bytem o charakterze jestestwa obecny jest jeszcze inny byt i z nim się spotyka. Ten inny byt może „spotykać” się „z” jestestwem tylko o tyle, o ile może się on w ogóle sam z siebie pokazać w obrębie pewnego *świata*.

Często dziś spotykane powiedzenie: „Człowiek ma świat swego otoczenia (*Umwelt*)”, dopóty ontologicznie nic nie oznacza, dopóki nieokreślone pozostaje owo „ma”. „Mieć” jest wedle jego możliwości ufundowane w egzystencjalnym / ukonstytuowaniu bycia-w. Jako z istoty w taki sposób będące, jestestwo może spotykany w świecie otoczenia byt w sposób wyraźny odkrywać, wiedzieć o nim, posługiwać się nim, *mieć* „świat”. Ontycznie trywialne mówienie o „posiadaniu świata otoczenia” ontologicznie stanowi problem. Aby go rozwiązać, nie potrzeba nic innego, jak wcześniej wystarczająco określić ontologicznie bycie jestestwa. Jeśli nawet w biologii — zwłaszcza ponownie od czasów K. E. v. Baera — korzysta się z tego ukonstytuowania bycia, nie można stąd wnioskować, że użycie go w filozofii oznacza „biologizm”. Biologia bowiem jako nauka pozytywna nigdy nie zdoła tej struktury odnaleźć ani określić — musi ją zakładać i stale z niej korzystać. Samą zaś strukturę można tylko wtedy wyeksplikować filozoficznie jako apriori tematyzowanego przedmiotu biologii, gdy strukturę tę pojąć wcześniej jako strukturę jestestwa.

Dopiero dzięki zorientowaniu na tak pojętą strukturę ontologiczną można drogą prywacji apriorycznie wyodrębnić ukonstytuowanie bycia „życia”. Bycie-w-świecie jako za troskanie ma pierwszeństwo zarówno ontycznie, jak ontologicznie. W analityce jestestwa struktura ta poddana zostaje jej ugruntowującej interpretacji.

Czy jednak podawane dotychczas określenie tego ukonstytuowania bycia nie ogranicza się wyłącznie do twierdzeń negatywnych? Stale słyszymy tylko, czym owo rzekomo fundamentalne bycie-w *nie* jest. To prawda. Ta dominacja negatywnej charakterystyki nie jest jednak przypadkowa. Ujawnia ona raczej sama swoistość owego fenomenu i w związku z tym jest w rzetelnym, odowiadającym temu fenomenowi sensie pozytywna. Fenomenologiczne wskazanie bycia-w-świecie ma charakter odrzucenia tego, co maskuje i zasłania, *ponieważ* sam ów fenomen w każdym jestestwie zawsze już jest jakoś „widziany”. I jest tak dlatego, że stanowi on podstawowe ukonstytuowanie jestestwa, swym byciem jest już zawsze otwarty na jego rozumienie bycia. Fenomen ten jest jednak zwykle równie gruntownie zniekształcony lub niewystarczająco wykładany ontologicznie. Wszelako owo „w pewien sposób widzenie, a jednak zwykle zniekształcenie” samo nie opiera się na niczym innym jak na owym ukonstytuowaniu bycia samego jestestwa powodującym, że jestestwo rozumie ontologicznie samo siebie — a tym samym także swoje bycie-w-świecie — zrazu na podstawie *tego* bytu i jego bycia, którym samo *nie* jest, ale które spotyka „w obrębie” swego świata.

To ukonstytuowanie bycia jest już zawsze w samym jestestwie i dla niego jakoś znane. Jeśli ukonstytuowanie to ma zostać poznane, wówczas uwydatnione w/takim zadaniu *poznawanie* bierze właśnie *siebie samo* — jako poznawanie świata — za wzorcową relację „duszy” do

świata. Dlatego poznawanie świata (*νοεῖν*) lub podejmowanie i omawianie „świata” (*λόγος*) pełni funkcję pierwotnego *modus* bycia-w-świecie, które jednak samo jako takie nie zostaje uchwycone pojęciowo. Ponieważ zaś ta struktura bycia pozostaje ontologicznie niedostępna, choć jest doświadczana ontycznie jako „relacja” między bytem (świat) a bytem (dusza), i ponieważ bycie rozumiane jest zrazu na gruncie ontologicznego zakotwiczenia u bytu jako bytu wewnątrzświatowego, próbuje się ową relację między wspomnianymi bytami ująć na ich gruncie i w sensie ich bycia, tj. jako bycie czymś obecnym. Bycie-w-świecie — choć przedfenomenologicznie doświadczane i znajome — staje się na drodze tej ontologicznie nieodpowiedniej wykładni *niewidoczne*. Ukonstytuowanie jestestwa znane jest teraz jedynie poprzez nieodpowiednią wykładnię — a mianowicie jako coś oczywistego. W ten sposób owo ukonstytuowanie staje się „ewidentnym” punktem wyjścia problemów teorii poznania lub „metafizyki poznania”. Cóż bowiem jest bardziej oczywistego niż to, że „podmiot” pozostaje w relacji do „przedmiotu” i na odwrót? Ta „relacja podmiot-przedmiot” musi zostać założona. Pozostanie ona jednak niepodważalnym w swej faktyczności, ale przecież właśnie dlatego wręcz fatalnym założeniem, jeśli jej ontologiczna konieczność, a przede wszystkim jej ontologiczny sens pozostawione zostaną w mroku.

Ponieważ poznawanie świata zwykle i wyłącznie stanowi wzorcową reprezentację fenomenowi bycia-w, i to nie tylko dla teorii poznania — bowiem nawet odniesienie praktyczne pojmowane jest jako odniesienie „*mieteoretyczne*” i „*ateoretyczne*” — i ponieważ skutek owego prymatu poznawania zrozumienie najwłaściwszego mu sposobu bycia sprowadzane jest na manowce, należy zatem bycie-

-w-świecie jeszcze wyraźniej wyeksponować od strony poznawania świata i uwidocznić to ostatnie jako egzystencjalną „modalność” bycia-w.

§ 13. *Egzemplifikacja bycia-w przez jego ufundowany modus.  
Poznawanie świata*

Jeśli podstawowym ukonstytuowaniem jestestwa jest bycie-w-świecie, w obrębie którego jestestwo porusza się nie tylko w ogóle, lecz przede wszystkim w *modus* powszedniości, to owo bycie-w-świecie musi stale być już doświadczane także ontycznie. Całkowite zasłonięcie byłoby niezrozumiałe, skoro/jestestwo dysponuje rozumieniem bycia samego siebie — choćby rozumienie to funkcjonowało w sposób jeszcze nader nieokreślony. Zaledwie jednak sam „fenomen poznawania świata” zostanie uchwycony, poddawany bywa zaraz „zewnątrznej”, formalnej interpretacji. Wskazuje na to popularna jeszcze i dziś koncepcja poznawania jako „relacji pomiędzy podmiotem i przedmiotem”, która tyleż jest „prawdziwa”, co pusta. Podmiot i przedmiot nie pokrywają się jednak z, powiedzmy, jestestwem i światem.

Przyjąwszy nawet za ontologicznie pierwotne określenie bycia-w na podstawie *poznającego* bycia-w-świecie, także tu pierwszym zadaniem będzie fenomenalna charakterystyka poznawania jako bycia w świecie i ku światu. Jeśli poddamy refleksji ową relację bycia, jako to, co poznawane, dany będzie zrazu pewien byt zwany przyrodą. W tym bycie poznawania jako takiego nie znajdziemy. Jeśli ono w ogóle „istnieje”, to przysługuje wyłącznie bytowi, który poznaje. I w tym bycie jednak, w człowieku-rzeczy, poznania nie ma. W każdym razie nie da się go stwierdzić tak zewnątrznie jak np. własności cielesnych. Skoro zaś poznawanie

przysługuje temu bytowi, nie stanowiąc jednak jego cechy zewnętrznej, musi ono znajdować się „wewnątrz”. Im bardziej jednoznacznie utrzymujemy, że poznawanie zrazu i właściwie jest „wewnątrz” i w ogóle nie ma nic wspólnego ze sposobem bycia bytu fizycznego i psychicznego, tym silniej wierzymy, że dotarliśmy do kwestii istoty poznania i do wyjaśnienia relacji między podmiotem a przedmiotem. Tylko wtedy bowiem może powstać problem, a mianowicie pytanie: w jaki sposób ów poznający podmiot wykracza ze swej wewnętrznej „sfery” w sferę „inną i zewnętrzną”, jak w ogóle poznawanie może mieć przedmiot, jak sam ów przedmiot musi być pomyślany, aby w końcu podmiot go poznał bez potrzeby ryzyka skoku w jakąś inną sferę? Pomimo jednak mnogości tych zmiennych podejść brak zupełnie pytania o charakter bycia owego podmiotu poznawczego, którego sposób bycia stanowi przecież ciągle niezwerbalizowany temat wszędzie tam, gdzie rozważa się jego poznawanie. Słyszemy się wprawdzie ciągle zapewnienia, że owo „wewnątrz” i „wewnętrzna sfera” podmiotu nie są, rzecz jasna, pojmowane jako jakaś „skrzynka” czy „pojemnik”. Milczenie panuje jednak na temat pozytywnego znaczenia „wnętrza” immanencji, w którym poznawanie miałyby być zrazu zamknięte, a także w kwestii, jak charakter bycia tego „bycia wewnątrz” poznawania ugruntowany jest w sposobie bycia podmiotu. Jakkolwiek jednak interpretować tę wewnętrzną sferę, już samo postawienie pytania, jak poznawanie wychodzi „poza siebie” / i osiąga „transcendencję”, uwiadczenia, że podnosi się problem poznawania nie wyjaśniony przedtem, jak ono jest i czym jest, skoro rodzi takie zagadki.

Przy tym podejściu nie dostrzega się tego, co zostało *implicite* powiedziane już wraz z najbardziej nawet

powierzchnową tematyzacją fenomenu poznania: poznanie to *modus* bycia jestestwa jako bycia-w-świecie; ma ono ontyczne ufundowanie w tym właśnie ukonstytuowaniu bycia. Wobec takiego wskazania fenomenalnej konstatacji — *poznawanie jest pewnym sposobem bycia bycia-w-świecie* — chciałoby się wysunąć zastrzeżenie: wraz z taką interpretacją poznawania problem poznania ulega przecież unicestwieniu; o cóż można bowiem jeszcze pytać, gdy się *założy*, że poznawanie jest już przy swoim świecie, który ma ono przecież osiągać dopiero w transcendowaniu podmiotu? Pomijając już to, że w tym ostatnim pytaniu znów dochodzi do głosu pozbawiony fenomenalnego uzasadnienia, konstruktywistyczny (*konstruktive*) „punkt widzenia”, jakąż inna instancja ma decydować o tym, *czy i w jakim sensie* winien istnieć problem poznania, jeśli nie sam fenomen poznania i sposób bycia tego, kto poznaje?

Gdy teraz zapytamy, co się objawia w fenomenalnej zawartości (*Befund*) samego poznawania, trzeba będzie stwierdzić, że samo poznawanie najpierw opiera się na byciu-już-przy-świecie, które istotowo konstytuuje bycie jestestwa. To bycie-już-przy nie jest od razu drętwym wpatrywaniem się w coś czysto obecnego. Bycie-w-świecie jest zatroskaniem *odurzonym* światem, o który się troska. Aby poznawanie mogło być badawczym określaniem czegoś obecnego, potrzebny jest wcześniej pewien *niedobór* w zatroskanym „mieć-do-czynienia” ze światem. Wycofując się z wszelkiego wytwarzania, operowania itp., zatroskanie zwraca się ku jednemu jeszcze pozostałemu *modus* bycia-w, ku jeszcze-tylko-przebywaniu-obok (*bei*)... *Na gruncie* takiego sposobu bycia ku światu, który pozwala spotykać już tylko w czystym *wyglądzie* (*εἶδος*) byt spotykany wewnątrz świata, i *jako modus* tego sposobu bycia, możliwe jest wyraźne wglądanie w to, co daje się tak spotykać.

Owo wglądanie jest zawsze określonym ukierunkowaniem na..., namierzaniem czegoś obecnego. Od razu przejmuje ono „punkt widzenia” od spotykanego przez siebie bytu. Takie wglądanie samo przybiera postać (*modus*) samodzielnego przebywania (*Sichaufhalten*) obok wewnątrzświatowego bytu. W trakcie takiego „zatrzymywania się” („*Aufenthalt*”) jako powstrzymywania się (*Sichenthalt*) od wszelkich operacji i od używania rzeczy dokonuje się *postrzeganie* czegoś obecnego. / Postrzeganie dokonuje się w sposób *zagadywania* i *omawiania* czegoś jako czegoś. Na gruncie takiego *wykładania* w najszerszym sensie postrzeganie przechodzi w *określanie*. To, co postrzeżone i określone, można wyrazić w zdaniach, a jako tak *wypowiedziane* — zapamiętać i przechować. To oparte na postrzeżeniu zapamiętanie wypowiedzi o... samo jest sposobem bycia-w-świecie i nie może być interpretowane jako „proces” umożliwiający podmiotowi tworzenie sobie przedstawięń czegoś, które jako tak przyswojone pozostawałyby „wewnątrz” na przechowaniu i co do których mogłaby potem powstawać niekiedy kwestia, jak się one „zgadzają” z rzeczywistością.

Nie jest tak, że dopiero skierowując się na... i coś uchwytując jestestwo wychodzi jak gdyby ze swej sfery wewnętrznej, w której było uprzednio zakapslowane; raczej zgodnie ze swym pierwotnym sposobem bycia zawsze już jest ono „na zewnątrz”, przy spotykanym bycie z zawsze już odkrytego świata. Owo określające przebywanie obok bytu, który ma być poznany, nie polega na jakimś opuszczeniu sfery wewnętrznej, także bowiem w tym „byciu-na-zewnątrz” przy przedmiocie jestestwo jest w dobrze pojętym sensie „wewnątrz”, tzn. jest ono takie jako bycie-w-świecie, które poznaje. I znowu: postrzeganie czegoś poznanego nie polega na powrocie uchwytującego wykraczania na zewnątrz ze zdobytym łupem do „pojemnika”

świadomości, także bowiem postrzegając, przechowując i zapamiętując poznające jestestwo *pozostaje jako jestestwo na zewnątrz*. W postawie „samej tylko” wiedzy o kontekście bycia bytu, „tylko” przedstawianiu go sobie, „jedynie” o nim „myśleniu” jestem nie mniej przy bycie na zewnątrz w świecie aniżeli podczas *źródłowego* uchwytowania. Nawet zapomnienie o czymś, które na pozór zaciera wszelką relację bycia do czegoś wcześniej poznanego, należy pojmować jako *modyfikację pierwotnego bycia-w*; to samo dotyczy wszelkiego złudzenia i wszelkiego błędu.

Wskazany tu kontekst fundowania konstytutywnych dla poznania świata *modi* bycia-w-świecie uwidacznia, że jestestwo osiąga w poznawaniu nowe *stanowisko bycia* wobec już zawsze w jestestwie odkrytego świata. Ta nowa możliwość bycia może się samoistnie ukształtować, stać się zadaniem i jako nauka przejąć przywództwo nad byciem-w-świecie. Poznawanie jednakże nie *tworzy* dopiero „*commercium*” podmiotu ze światem ani też nie *powstaje* ono z oddziaływania świata na podmiot. Poznawanie to ufundowany w byciu-w-świecie *modus* jestestwa. Dlatego też bycie-w-świecie jako ukonstituowanie podstawowe wymaga *wcześniej* interpretacji. /

## Rozdział trzeci

### ŚWIATOWOŚĆ ŚWIATA

#### § 14. Ogólna idea światowości świata

Bycie-w-świecie trzeba uwidocznic najpierw w aspekcie momentu strukturalnego „świat”. Realizacja tego zadania zda się tak łatwa i banalna, że wciąż jeszcze uważa się ją za wręcz zbędną. Cóż może oznaczać opisanie „świata” jako fenomenu? Umożliwienie widzenia tego, co się jawi w „byciu” w obrębie świata. Pierwszy krok polegałby tu na wyliczeniu tego, co znajduje się „w” świecie: domy, drzewa, ludzie, góry, gwiazdy. Możemy *odmalować* „wygląd” tego bytu i *opowiedzieć* o tym, co w nim i wraz z nim występuje. To jednak pozostaje oczywiście pewnym przedfenomenologicznym „zajęciem”, które fenomenologicznie nie może mieć żadnego znaczenia. Opis pozostaje związany z bytem. Jest ontyczny. My jednak poszukujemy przecież bycia. „Fenomen” w sensie fenomenologicznym został formalnie określony jako to, co się pokazuje jako bycie i struktura bycia.

Opisać „świat” fenomenologicznie będzie zatem znaczyło: wskazać bycie bytu obecnego w obrębie świata i utrwalić je pojęciowo i kategoryalnie. Bytem w obrębie świata są rzeczy, rzeczy przyrodnicze (*Naturdinge*) i rzeczy „wyposażone w wartości”. Ich rzeczowy charakter staje się

problemem, ponieważ zaś rzeczowy charakter tych ostatnich buduje się na rzeczowym charakterze przyrody, zatem bycie rzeczy przyrodniczych, przyroda jako taka, stanowi podstawowy temat. Fundującym wszystko charakterem bycia rzeczy przyrodniczych, substancji, jest substancjalność. Co stanowi jej ontologiczny sens? W ten sposób nadaliśmy badaniu jednoznaczny kierunek problemowy.

Czy jednak pytamy przy tym o „świat” w sposób ontologiczny? Zarysowana problematyka jest bez wątpienia ontologiczna. Tyle tylko, że nawet jeśli powiedzie się najczystsza choćby eksplikacja bycia przyrody zgodna z podstawowymi twierdzeniami, jakie na temat tego bytu wypowiada matematyczne przyrodoznawstwo, to ontologia ta nigdy nie dotrze do fenomenu „świata”. Sama przyroda jest bytem spotykanym w obrębie świata i daje się odkrywać na różnych drogach i poziomach.

Czy powinniśmy więc najpierw trzymać się bytu, przy którym zrazu i zwykle zatrzymuje się jestestwo: „wypożonych w wartości” rzeczy? Czyż nie ukazują one „właściwie” świata, w którym żyjemy? /Może faktycznie wskazują one coś takiego jak „świat” w sposób bardziej dobitny. Rzeczy te jednak są także bytem „w obrębie” świata.

*Ani ontyczne odmalowanie wewnątrzświatowego bytu, ani ontologiczna interpretacja bycia tego bytu nie docierają jako takie do fenomenu „świata”. W obu tych sposobach podejścia do „obiektywnego bycia” „świat” jest już na różne sposoby „zakładany”.*

Czy więc o „świecie” nie można by ostatecznie powiedzieć, że jest określeniem wspomnianego bytu? Jednakże ów byt nazywamy przecież „wewnątrzświatowym”. Może więc „świat” jest charakterem bycia jestestwa? Wtedy każde jestestwo miałoby „od razu” swój świat. Ale czy taki

„świat” nie staje się czymś „subiektywnym”? Jakże zatem mógłby jeszcze istnieć „wspólny” świat, „w” którym przecież *jestemy*? I jeśli stawiamy pytanie o „świat”, to o *który* świat chodzi? Ani o ten, ani o tamten, lecz o *światowość świata w ogóle*. Na jakiej drodze spotykamy ten fenomen?

„Światowość” jest pojęciem ontologicznym i oznacza strukturę konstytutywnego momentu bycia-w-świecie. To ostatnie zaś jest nam znane jako egzystencjalne określenie jestestwa. Sama światowość stanowi zatem egzystencjał. Gdy pytamy ontologicznie o „świat”, bynajmniej nie opuszczamy tematycznego pola analityki jestestwa. „Świat” w aspekcie ontologicznym nie jest określeniem *tego* bytu, którym z istoty jestestwo *nie* jest, lecz charakterem samego jestestwa. Nie wyklucza to, że droga badania fenomenu „świata” musi prowadzić przez byt w obrębie świata i bycie tego bytu. Zadanie fenomenologicznego „opisania” świata jest tak dalekie od oczywistości, że już jego zadowalające określenie wymaga istotnych wyjaśnień ontologicznych.

W przeprowadzonych rozważaniach i częstym użyciu słowa „świat” uderza jego wieloznaczność. Rozplątanie jej może ukazać fenomeny o różnym znaczeniu oraz ich związek.

1. „Świat” stosowany jest jako pojęcie ontyczne i oznacza wtedy ogół bytu, który może być obecny w obrębie świata.

2. „Świat” funkcjonuje jako termin ontologiczny i oznacza bycie bytu wymienionego w punkcie pierwszym. „Świat” może mianowicie stać się oznaczeniem obszaru obejmującego pewną różnorodność bytu, znaczy np. tyle, co w mówieniu o „świecie”/matematyka obszar możliwych przedmiotów matematyki.

3. „Świat” może być ponownie rozumiany w pewnym ontycznym sensie, teraz jednak nie jako byt, którym

jestestwo z istoty nie jest i który może być spotykany w obrębie świata, lecz jako to, „w czym” faktyczne jestestwo jako takie „żyje”. „Świat” ma tu znaczenie przedontologicznie egzystencyjne. Przy tym istnieją tu znów różnorakie możliwości: „świat” oznacza nasz-świat (*Wir-Welt*) „publiczny” lub „własne” i najbliższe (domowe) otoczenie.

4. I wreszcie „świat” oznacza ontologiczno-egzystencjalne pojęcie *światowości*. Sama światowość daje się modyfikować w aktualną (*jeweilige*) całościową strukturę poszczególnych „światów”, zawiera jednak w sobie *apriori* światowości w ogóle. Przyjmujemy dla terminu „świat” znaczenie ustalone w punkcie trzecim. Jeśli trzeba będzie czasami użyć tego terminu w sensie określonym w punkcie pierwszym, to znaczenie takie opatrzymy cudzysłowem.

Odpowiednio do tego, pochodna forma „światowy” oznacza terminologicznie pewien sposób bycia jestestwa, nigdy zaś bytu obecnego „w” świecie. Taki byt nazywamy należącym do świata lub wewnątrzświatowym.

Rzut oka na dotychczasową ontologię ukazuje, że zaniebanie bycia-w-świecie jako ukonstituowania jestestwa idzie w parze z *pomijaniem* fenomenu światowości. Próbuje się zamiast tego interpretować świat na podstawie bycia bytu, który jest w obrębie świata obecny, ale przy tym zrazu w ogóle nie odkryty, na podstawie przyrody. Przyroda — pojmowana w kategoriach ontologicznych — jest granicznym przypadkiem bycia możliwego wewnątrzświatowego bytu. Jestestwo może odkrywać byt jako przyrodę tylko w pewnym określonym *modus* swego bycia-w-świecie. Takie poznawanie ma charakter specyficznego pozbawienia świata światowości (*Entweltlichung der Welt*). „Przyroda” jako kategoriale ogólne pojęcie struktur bycia określonego wewnątrz świata spotykanego bytu nie potrafi uczynić *światowości* zrozumiałą. Nawet fenomen „natury”

w sensie, powiedzmy, jej romantycznego pojęcia da się ontologicznie ująć dopiero na podstawie pojęcia świata, tj. od strony analityki jestestwa.

Z punktu widzenia problemu ontologicznej analizy światowości świata tradycyjna ontologia — jeśli w ogóle dostrzeżę ona ów problem — zabrnęła w ślepią uliczkę. Z drugiej strony interpretacja światowości jestestwa oraz możliwości i sposobów jego uświatowienia miałyby pokazać, *dlaczego* jestestwo będąc w sposób poznawania świata ontycznie i ontologicznie / pomija fenomen światowości. *Factum* tego pominięcia wskazuje zarazem na to, że trzeba szczególnej ostrożności, jeśli podejście do fenomenu światowości ma uzyskać trafny fenomenalny punkt wyjścia, który przeskodzi pominięciu.

Metodyczne wskazania w tej mierze zostały tu już podane. Bycie-w-świecie, a zatem także świat, powinny stać się tematem analityki w horyzoncie przeciętnej powszedniości jako *najbliższego* jestestwu sposobu [jego] bycia. Trzeba zbadać powszednie bycie-w-świecie, a dzięki fenomenalnemu trzymaniu się go musi się pojawić w polu widzenia coś takiego jak świat.

Najbliższym światem powszedniego jestestwa jest *otoczenie*. W toku badania przechodzimy od tego egzystencjalnego charakteru przeciętnej bycia-w-świecie do idei światowości w ogóle. Światowość otoczenia (otoczeniowość) jest przez nas poszukiwana na drodze przejścia przez ontologiczną interpretację spotykanego jako najbliższy wewnątrz-*otoczeniowego* bytu. Termin „otoczenie” zdaje się swym „o-” wskazywać na przestrzenność\*. To konstytutywne dla

\* W tym miejscu H. zapowiada analizę otoczenia, „*Umwelt*”, którego „o-” sugeruje przestrzenny krąg tego, co mnie otacza. Otoczenie to jednak także *Um-welt*, czyli świat tego, co służy do



otoczenia „wokół” (*Umherum*) nie ma wszelako żadnego pierwotnie „przestrzennego” sensu. Przysługujący bezsprzecznie otoczeniu przestrzenny charakter da się rozjaśnić dopiero na podstawie struktury światowości. Odtąd wspomniana w § 12 przestrzeń stanie się widoczna fenomenalnie. Ontologia jednakże usiłowała właśnie interpretować na podstawie przestrzenności bycie „świata” jako *res extensa*. Najbardziej skrajną skłonnością do takiej ontologii „świata”, i to o wręcz przeciwnym zorientowaniu na *res cogitans*, która ani ontycznie, ani ontologicznie nie pokrywa się z jestestwem, przejawia Kartezjusz. Odcinając się od takiej tendencji ontologicznej, podjęta tu analiza światowości może zyskać większą jasność. Analiza ta dokonuje się w trzech etapach: A. Analiza otoczeniowości i światowości w ogóle; B. Ilustrujące skontrastowanie analizy światowości i ontologii „świata” u Kartezjusza; C. Dookólnieść (*Umhafte*) otoczenia i „przestrzenność” jestestwa.

### A. Analiza otoczeniowości i światowości w ogóle

#### § 15. Bycie bytu spotykanego w otoczeniu

Nicią przewodnią procesu fenomenologicznego wskazania bycia bytu spotykanego jako najbliższy będzie powszednie bycie-w-świecie, które nazwiemy *obchodem* (*Umgang*) w świecie z/wewnątrzświatowym bytem. Obchód rozprasa się na rozmaite sposoby zatroskania. Najbliższym ze

(um) czegoś; świat „narzędzi” (por. § 15). Do tych znaczeń nawiązuje szereg określeń zawierających „um” (por. § 15 nn.): „Umhafte”, „Umsicht”, „Umgang”, „Um-zu”, „Umwillen”.

sposobów obchodu, jak to zostało pokazane, nie jest jednak postrzeżeniowe tylko poznawanie, lecz manipulatywno-użytkowe zatroskanie, któremu przysługuje własne „poznanie”. Kwestia fenomenologiczna dotyczy najpierw bycia bytu spotykanego w takim zatroskaniu. Dla zagwarantowania wymaganego tu widzenia potrzebna jest wstępna uwaga metodologiczna.

Podczas odsłaniania i eksplikacji bycia byt jest zawsze przed- i współ-tematyzowany, a właściwy temat stanowi bycie. W obrębie niniejszej analizy zakłada się jako byt przedtematyczny to, co się pokazuje w uwikłanym w otoczeniu (*umweltlichen*) zatroskaniu. Ten byt nie jest przy tym przedmiotem teoretycznego poznawania „świata”, lecz czymś używanym, wytwarzanym itp. Jako tak spotykany, ów byt wkracza w sposób przedtematyczny w pole widzenia „poznawania”, które jako fenomenologiczne spogląda źródłowo (*primär*) na bycie i od strony tej tematyzacji bycia współtematyzuje aktualny byt. To fenomenologiczne wykładanie nie jest zatem poznawaniem bytowo danych charakterystyk bytu, lecz określaniem struktur jego bycia. Jako badanie bycia staje się ono jednakże samodzielną i wyraźną realizacją rozumienia bycia, rozumienia, które zawsze już przysługuje jestestwu i jest „żywe” w każdym obchodzeniu się z bytem. Fenomenologicznie przedtematyczny byt, tu zatem coś używanego, tkwiącego w wytwarzaniu, staje się dostępny, gdy przedstawiamy się na takie zatroskanie. Ścisłe biorąc, mówienie o przedstawieniu się jest mylące, gdyż na sposób bycia zatroskanego obchodu nie potrzebujemy dopiero się przedstawiać. Powszednie jestestwo zawsze już *jest* w taki sposób: np. otwierając drzwi, używam klamki. Uzyskanie fenomenologicznego podejścia do tak spotykanego bytu polega raczej na odrzuceniu narzucających się i współobecnych

skłonności interpretacyjnych, które w ogóle zakrywają fenomen takiego „zatroskania”, a zarazem także byt, tak *jak* się on sam z siebie nasuwa *w* zatroskaniu. Te zdradliwe zniekształcenia staną się jeszcze bardziej wyraźne, gdy zapytamy teraz w naszym badaniu: jaki byt uznać za wstępny temat i uczynić przedfenomenalną podstawą?

Można by odrzec: rzeczy. Już jednak wraz z tą oczywistą odpowiedzią poszukiwana przedfenomenalna podstawa zostaje prawdopodobnie przeoczona. W tym zagadnięciu bytu jako „rzeczy” (*res*) tkwi / już bowiem *implicite* pewna założona z góry charakterystyka ontologiczna. Posuwająca zapytywanie od takiego bytu ku byciu analiza trafia na rzeczowość (*Dinglichkeit*) i realność. Tak postępując naprzód ontologiczna eksplikacja znajduje takie charaktery bycia, jak substancjalność, materialność, rozciągłość, sąsiedztwo... Spotykany w zatroskaniu byt jest jednak w tym byciu skryty zrazu także przedontologicznie. Nazywając rzeczy bytem „danym najpierw”, popełniamy ontologiczny błąd, choć ontycznie uważamy inaczej. Pozostaje niejasne, co właściwie uważamy. Charakteryzuje się też owe „rzeczy” jako „wyposażone w wartości”. Co ontologicznie znaczy „wartość”? Jak kategorialnie ująć owo „wyposażenie” („*Haften*”) i bycie wyposażonym (*Behaftetsein*)? Pomijając już niejasność owej struktury wyposażenia w wartości, czy natrafiamy przez to na fenomenalny charakter bycia tego, co spotykane w zatroskanym obchodzie?

Grecy mieli dla „rzeczy” stosowny termin: *πράγματα*, tzn. to, z czym ma się do czynienia w zatroskanym obchodzie (*πράξις*). Specyficzny „pragmatyczny” charakter owych *πράγματα* pozostawili oni jednak pod względem ontologicznym w cieniu i określili je „najpierw” jako „jedynie rzeczy”. Byt spotykany w zatroskaniu nazywamy *narzędziem*. Podczas obchodzenia się natrafiamy na przybory

do pisania, do szycia, narzędzia pracy, pojazdy, urządzenia pomiarowe. Trzeba wydobyć sposób bycia narzędzia. Nastąpi to na gruncie uprzedniego wyodrębnienia tego, co czyni narzędzie narzędziem: charakteru narzędzia (*Zeughaftigkeit*).

Ściśle biorąc, nie „istnieje” nigdy *jedno* narzędzie. Bycie narzędzia obejmuje zawsze całość narzędzia (*Zeugganze*), w którym owo narzędzie może dopiero być tym, czym jest. Narzędzie jest z istoty „czymś do tego, ażeby...”. Różne rodzaje „ażeby” (*Um-zu*), jak służebność (*Dienlichkeit*), przydatność (*Beiträglichkeit*), stosowalność (*Verwendbarkeit*), dogodność (*Handlichkeit*) konstytuują całokształt narzędzia. W strukturze „ażeby” zawiera się pewne *odniesienie* czegoś do czegoś. Ontologiczną genezę wskazanego tym terminem fenomenu ujrzemy dopiero w trakcie rozwijanych tu analiz. Na razie trzeba uwidocznic fenomenalnie rozmaitość odniesień. Odpowiednio do swego narzędziowego charakteru narzędzie jest narzędziem zawsze *na gruncie* przynależności do innego narzędzia: przyrząd do pisania, pióro, atrament, papier, bibuła, stół, lampa, meble, okna, drzwi, pokój. Te „rzeczy” nigdy nie pojawiają się najpierw same dla siebie, by potem jako suma realiów wypełnić pokój. Tym, co najpierw dane, choć nie ujęte tematycznie, jest pokój, ale nie jako to, co „w obrębie czterech ścian” w sensie geometryczno-przestrzennym, lecz jako narzędzie do mieszkania. Na tej dopiero podstawie pojawia się „urządzenie”, a w / nim każde „poszczególne” narzędzie. *Przed* tym narzędziem jest już zawsze odkryty całokształt narzędzia.

Zawsze dopasowany do narzędzia obchód, na gruncie którego (i tylko jego) narzędzie to może się prawdziwie ukazać w swym byciu (np. wbijanie gwoździ młotkiem), nie *ujmuje* tematycznie tego bytu jako istniejącej (*vorkommendes*) rzeczy, a używanie narzędzia nie zawiera wiedzy

o strukturze narzędzia jako takiej. Wbijanie gwoździ nie tylko ma wiedzę o narzędziowym charakterze młotka, ale przyswoiło sobie to narzędzie najlepiej, jak tylko można. W takim użytkowym obchodzie zatroskanie poddaje się konstytutywnemu dla każdego narzędzia „ażeby”; im mniej tylko się przyglądamy młotkowi-rzeczy, im sprawniej go używamy, tym bardziej źródłowy staje się stosunek do niego, tym bardziej bez osłony spotykamy ów młotek jako to, czym jest, jako narzędzie. Wbijanie gwoździ samo odkrywa specyficzną „dogodność” młotka. Sposób bycia narzędzia, w którym ujawnia się ono samo z siebie, nazywamy *poręcznością*\*. Tylko dlatego, że narzędzie ma to „bycie-w-sobie”, a nie jedynie tylko istnieje, jest ono w najszerszym sensie dogodne i do dyspozycji. Nawet najbardziej przenikliwe zaledwie-tylko-*spoglądanie* na tak a tak uposażony „wygląd” rzeczy nie potrafi odkryć niczego poręcznego. „Teoretycznemu” jedynie spojrzeniu na rzeczy brak rozumienia poręczności. Użytkowo-manipulacyjny obchód nie jest jednak ślepy, ma swój własny sposób *oglądu*, który kieruje manipulacją i nadaje jej specyficzną przyległość do rzeczy. Obchód z narzędziem podlega rozmaitości odniesień „ażeby”. Ogląd (*Sicht*) takiego wpasowywania się to *przeгляд* (*Umsicht*).

Postępowanie „praktyczne” nie jest „ateoretyczne” w sensie braku oglądu; jego odmienność od postępowania teoretycznego tkwi nie tylko w tym, że tu się bada, a tam się *działa*, i że działanie, aby nie pozostało ślepe, korzysta

\* Poręczność (*Zuhandenheit*) odstawia się „sama z siebie” podczas obchodzenia się z „poręcznym” narzędziem, w przeciwieństwie do rozważanej w dalszej części pracy „obecności” (*Vorhandenheit*). To, co jest „*vorhanden*”, „przed-ręką”, wymaga już pewnego dystansu do siebie, wystąpienia „przed” obserwatorem w postaci przed-miotu.

z poznania teoretycznego; badanie bowiem jest zatroskaniem w równie źródłowy sposób, w jaki działanie ma *swoją* perspektywę (*Sicht*). Postępowanie teoretyczne jest nie-przeглядowym zaledwie-tylko-spooglądaniem. Nie będąc przeглядem, spoglądanie nie jest pozbawione reguł, a swój kanon tworzy sobie w *metodzie*.

To, co poręczne, ani nie jest w ogóle ujęte teoretycznie, ani też nie jest samo od razu przeглядowo tematyzowane do przeгляdu. Swoistością tego, co od razu poręczne, jest to, że musi się ono w swą poręczność niejako wycofać, aby właśnie mogło we właściwy sposób być poręczne. Tym, przy czym najpierw zatrzymuje się powszedni obchód, nie są też same narzędzia; to raczej wytwór, coś aktualnie do wytworzenia, /jest objęty zatroskaniem w pierwszym rzędzie, a stąd jest także poręczny. Wytwór niesie w sobie całokształt odniesień, w obrębie których napotyka się narzędzie.

Wytwarzany produkt jako „*do czego*” (*Wozu*) młotka, hebla czy gwoździa jest ze swej strony na sposób narzędzia. Wytwarzany but jest do noszenia (but-narzędzie), wyprodukowany zegarek do odczytywania czasu. Napotykanie głównie w zatroskanym obchodzie (w trakcie pracy) wytwór pozwala w swej z istoty sobie właściwej stosowalności zawsze napotkać owo „*do czego*” *swojej* stosowalności. Obstalowany wytwór jest ze swej strony tylko na gruncie użytkowania go i odkrytego w tym użytkowaniu kontekstu odniesień bytowych.

Wytwarzany produkt ma jednak nie tylko zastosowanie do..., samo wytwarzanie jest zawsze stosowaniem czegoś do czegoś. W wyrobie zawiera się równocześnie odniesienie do „materiałów”. Jest on uzależniony od skóry, nici, gwoździ itp. Z kolei skórę wytwarza się ze skór surowych. Te zaś zdejmuje się ze zwierząt, które ktoś inny wyhodował.

W świecie istnieją także zwierzęta niehodowlane i także u nich ów byt się w pewien sposób sam wytwarza. W otoczeniu zatem udostępnia się także taki byt, który sam w sobie nie wymaga wytwarzania, zawsze już jest poręczny. Młotek, obcęgi, gwóźdź same w sobie odnoszą do stali, żelaza, metalu, minerału, drewna, z których się składają. W używanym narzędziu zostaje — poprzez owo użycie — współodkryta „przyroda”, „przyroda” w świetle wytworów przyrody.

Przyrody nie należy tu jednak rozumieć jako czegoś tylko obecnego — ani też jako *sily przyrody*. Las jest terenem wyrębu, góra kamieniołomem, rzeka energią wodną, wiatr wiatrem „w żagle”. Wraz z odkrytym „otoczeniem” spotykamy tak odkrytą „przyrodę”. Od jej sposobu bycia jako poręcznej można abstrahować, a ją samą odkrywać i określać jedynie w jej czystej obecności. Dla takiego odkrywania przyrody pozostaje jednak skryta przyroda jako coś, co „usidla” i „pobudza”, co nas osacza, zniewala pięknem krajobrazu. Botanika rośliny to nie kwiaty na miedzy, ustalone przez geografę „miejsce wypływu” rzeki to nie „źródło w dolinie”.

Wytworzony produkt wskazuje nie tylko na konkretne „do czego” swej stosowalności i „z czego” swej budowy; w prostej sytuacji rzemieślniczej odnosi się on zarazem do użytkownika. Wyrób jest dopasowany do jego ciała, /„jest” ono przy powstawaniu wyrobu współobecne. W produkcji hurtowej bynajmniej nie brak tego konstytutywnego odniesienia; jest ono tylko nieokreślone, wskazuje na dowolną, przeciętną osobę. Wraz z wyrobem nie napotykaemy zatem tylko bytu, który byłby poręczny, lecz także byt o sposobie bycia jestestwa ludzkiego (*Dasein*), dla którego zatroskania coś wytworzonego staje się poręczne; zarazem napotykaemy świat, w którym żyje użytkownik, a który równocześnie

jest nasz. Objęty zatroskaniem wyrób jest poręczny nie tylko w *domowym świecie warsztatu*, lecz także w *świecie publicznym*. Wraz z tym ostatnim zostaje odkryta i staje się każdemu dostępna *przyroda otoczenia*. W drogach, ulicach, mostach, budynkach zatroskanie odkrywa przyrodę w określonym kierunku. Zadaszając peron wzięto pod uwagę złą pogodę, oświetlenie publiczne uwzględniła ciemność, tzn. specyficzną zmienność obecności i nieobecności światła dziennego, czyli — „pozycję słońca”. W zegarkach uwzględnione jest zawsze określone miejsce w systemie świata. Gdy spoglądamy na zegarek, w ukryty sposób wykorzystujemy „pozycję słońca”, wedle której wprowadzono urzędową astronomiczną regulację pomiaru czasu. Przy korzystaniu z najbliższej i niezauważalnie poręcznego narzędzia, jakim jest zegarek, współporęczna jest przyroda otoczenia. Do istoty funkcji odkrywania przez zatroskane zanurzenie w najbliższy świat wyrobów należy to, że zależnie od sposobu tego zanurzenia ów współdostarczony w wyrobie, tj. w jego konstytutywnych odniesieniach, wewnątrzświatowy byt pozostaje możliwy do odkrycia z różną wyrazistością i przy różnym zakresie przeglądowej penetracji.

Sposobem bycia tego bytu jest poręczność. Nie należy jej jednak pojmować jako tylko charakteru ujmowania, tak jakby temu najbliższemu spotykanemu „bytowi” przypisywało się takie „aspekty” i jakby obecny najpierw w sobie materiał świata był w ten sposób „subiektywnie zabarwiany”. Tak ukierunkowana interpretacja przeocza, że wówczas byt musiałby być najpierw zrozumiany i odkryty jako czysta obecność i w następstwie odkrywczego i przystosowawczego obchodzenia się ze „światem” zyskać priorytet i naczelną pozycję. To jednak przeczy już ontologicznemu sensowi poznawania, które przedstawiliśmy jako

ufundowany *modus* bycia-w-świecie. To ostatnie przenika dopiero przez to, co dla zatroskania poręczne, w stronę wydobycia czegoś już tylko obecnego. *Poręczność jest ontologiczno-kategorialnym określeniem bytu takiego, jakim on jest „w sobie”*. Coś poręcznego zaś „istnieje” („*gibt es*”) tylko na podłożu tego, co obecne. Czy jednak z przyjęcia tej tezy wynika, że poręczność jest ontologicznie ufundowana w obecności? /

Ale jeśli nawet w pogłębionej ontologicznej interpretacji poręczność mogłaby utrzymać się jako sposób bycia najbliżej w obrębie świata odkrytego bytu i jeśli nawet dałoby się wykazać jej pierwotność wobec czystej obecności — to czy wraz z wynikami dotychczasowej eksplikacji uzyskaliśmy cokolwiek na rzecz ontologicznego zrozumienia fenomenu świata? W interpretacji tego bytu z wnętrza świata świat był przecież stale „zakładany”. Zestawienie tego bytu nie daje w sumie czegoś takiego jak „świat”. Czy zatem od bycia tego bytu prowadzi w ogóle jakaś droga do wskazania fenomenu świata?<sup>1</sup>

#### § 16. Światowy charakter otoczenia anonsujący się w wewnątrzświatowym byciu

Sam świat nie jest bytem z wnętrza świata, a jednak określa on ten byt tak bardzo, że tylko wtedy, gdy świat „istnieje”, byt może być spotykany, a odkryty, może się ukazać w swym byciu. Jak jednak świat „istnieje”? Jeśli jestestwo jest ontycznie ukonstytuowane przez bycie-w-świecie, a jego byciu równie istotowo przysługuje rozumienie

<sup>1</sup> Autor pozwala sobie zauważyć, że analizę otoczenia i w ogóle „hermeneutykę faktyczności” jestestwa przedstawia w swych wykładach począwszy od semestru zimowego 1919/20.

Siebie\* (choćby było ono jeszcze nader nieokreślone), to czy owo jestestwo nie dysponuje rozumieniem świata, rozumieniem przedontologicznym, któremu może brakować i brakuje wyraźnych ontologicznych wglądów? Czyż wraz z napotykanym wewnątrz świata bytem, tzn. wraz z tegoż wewnątrzświatowością, zatroskanemu byciu-w-świecie nie ukazuje się coś takiego jak świat? Czy fenomen ów nie pojawia się w przedfenomenologicznym ujęciu, czy nie tkwi w nim już zawsze, nie wymagając tematycznej interpretacji ontologicznej? Czy samo jestestwo w kręgu swego zatroskanego zaabsorbowania poręcznym narzędziem ma możliwość bycia, w której wraz z objętym zatroskaniem wewnątrzświatowym bytem zostaje mu w pewien sposób oświetlona jego światowość?

Jeśli dadzą się ukazać takie możliwości bycia jestestwa w obrębie zatroskanego obchodu, wówczas stanie otworem droga do prześledzenia tak oświetlonego fenomenu i do próby niejako „osaczenia” go i zapytania o jego w nim samym się ukazujące struktury. /

Powszedniość bycia-w-świecie cechują różne *modi* zatroskania, które objęty zatroskaniem byt pozwalają napotkać w taki sposób, że ujawnia się przy tym światowy charakter tego, co wewnątrzświatowe. Zatroskanie może napotkać najbliższy poręczny byt jako niestosowalny, nie przysposobiony do określonego zastosowania. Narzędzie pracy okazuje się uszkodzone, materiał nieodpowiedni. *Narzędzie* jednak jest w każdym przypadku poręczne. Niestosowalności zaś nie odkrywa ustalanie własności przez oglądanie,

\* To „*das Selbst*” filozoficzna tradycja oddaje jako „jaźń”, co ma jednak obcy niniejszej rozprawie wydźwięk psychologiczny, a także sugeruje związek z „ja”. Jestestwo jednakże „jest Sobą” w sposób bardziej pierwotny niż „ja” i jaźnią.

lecz przegląd obchodzenia się z nim w użytkowaniu. Przy takim odkrywaniu niestosowalności narzędzie się ekspozuje. To *eksponowanie* oferuje poręczne narzędzie w swego rodzaju nieporęczności. Zawiera się w tym: coś nieużytecznego tylko się przedkłada — objawia się jako rzecz-narzędzie, która wygląda tak a tak i w swej poręczności jako tak wyglądająca była stale obecna. W narzędziu manifestuje się czysta obecność, aby się jednak znów wycofać w poręczność czegoś objętego zatroskaniem, tj. naprawionego narzędzia. Taka obecność czegoś nieużytecznego nie jest jeszcze pozbawiona wszelkiej poręczności; *tak* obecne narzędzie nie jest jeszcze rzeczą gdzieś tam zaledwie tylko istniejącą. Uszkodzenie narzędzia nie jest jeszcze zwykłą modyfikacją rzeczy, istniejącą tylko zmianą własności cechujących coś obecnego.

Zatroskany obchód natrafia jednak nie tylko na coś niestosowalnego *w obrębie* czegoś zawsze już poręcznego (*Zuhanden*); odnajduje on także to, czego brak, co nie tylko nie jest „dogodne” („*handlich*”), ale wręcz w ogóle nie „leży w dłoni” („*zur Hand ist*”). Tego rodzaju poczucie braku wynajdując nieporęczność odkrywa znowu coś poręcznego w postaci pewnego bycia-tylko-obecnym. Przez dostrzeżenie czegoś nieporęcznego coś poręcznego przybiera *modus natrętności*. Im bardziej natrętna jest potrzeba czegoś, czego brak, im wyraźniej stwierdzamy nieporęczność tego czegoś, tym bardziej natrętne staje się owo coś poręcznego i wręcz zdaje się tracić charakter poręczności. Odślania się ono jako coś już tylko obecnego, czego bez tego, czego brak, nie można ruszyć z miejsca. Bezradność, z jaką stajemy wobec takiej sytuacji, odkrywa jako niepełny *modus* zatroskania bycie-już-tylko-obecnym czegoś poręcznego.

Obchodząc się ze światem objętym zatroskaniem, możemy coś nieporęcznego napotykać nie tylko w sensie czegoś

niestosowalnego albo po prostu brakującego, lecz jako coś nieporęcznego, czego właśnie *nie* brakuje i co *nie* jest niestosowalne, lecz „stoi na drodze” („*im Wege liegt*”) zatroskania. Coś, ku czemu zatroskanie nie może się zwrócić, na co ono „nie ma czasu”, jest *nieporęczne* w sensie czegoś, co tu-nie-należy, co nie załatwione. / To coś nieporęcznego przeszkadza, czyniąc widoczną *uporczywość* tego, co miało być najpierw, wcześniej objęte zatroskaniem. Poprzez tę uporczywość w nowy sposób daje o sobie znać obecność czegoś poręcznego: jako bycie czegoś, co ciągle jeszcze leży przed nami i domaga się załatwienia.

*Modi* ekspozycji, natrętności i uporczywości spełniają funkcję ujawniania w czymś poręcznym charakteru obecności. To coś poręcznego nie jest przy tym jeszcze *rozważane* i oglądane jako jedynie obecne; manifestująca się obecność jest jeszcze uwikłana w poręczność narzędzia. To ostatnie zaś nie zamyka się jeszcze w samą tylko rzecz. Narzędzie staje się „narzędziem” w sensie czegoś, co chciałoby się odrzucić; taka skłonność do odrzucania ukazuje jednak zdecydowaną obecność czegoś poręcznego jako nadal poręcznego.

Jakie jednak znaczenie dla rozjaśnienia *fenomenu świata* może mieć to wskazanie na zmodyfikowane napotykanie czegoś poręcznego, w którym odślania się obecność tego czegoś? Także podczas analizy tej modyfikacji pozostajemy nadal przy byciu tego, co wewnątrzświatowe, i nie zbliżamy się do fenomenu świata. Fenomen ten nie został jeszcze ujęty, ale stworzyliśmy sobie teraz możliwość wprowadzenia go w pole widzenia.

Ekspozycja, natrętność i uporczywość w pewien sposób pozbawia coś poręcznego jego poręczności. Sama ona jednakże jest rozumiana — choć nietematycznie — w trakcie obchodzenia się z tym, co poręczne. Nie znika ona tak po

prostu, lecz eksponując coś niestosownego jak gdyby się usuwa. Poręczność manifestuje się raz jeszcze i właśnie przy tej okazji manifestuje się także światowy charakter tego, co poręczne.

Strukturę bycia tego, co poręczne, jako narzędzia określają odniesienia. Swoiste i samo przez się zrozumiałe „w-sobie” najbliższych „rzeczy” jest napotykanie przez robiące z nich użytek i nie zważające na nie przy tym wyraźnie zatroskanie, które może natknąć się na coś nieużytecznego. To, że narzędzie nie nadaje się do stosowania; oznacza: konstytutywne odniesienie „ażeby” do pewnego „na to” (*Dazu*) uległo zakłóceniu. Same odniesienia nie są rozważane, lecz obecne „tu oto” („*da*”) w zatroskanym podporządkowaniu się im. Przy *zakłóceniu odniesienia* — przy niestosowności do..., odniesienie staje się jednak wyraźne, choć i teraz jeszcze nie jako struktura ontologiczna, lecz ontycznie, dla przeglądu, który natrafia na uszkodzenie narzędzia pracy. Wraz z tym przeglądowym budzeniem odniesienia do aktualnego „na to” pojawia się / w polu oglądu także samo owo „na to”, a z nim kontekst wytworu, cały „warsztat” — jako coś, w czym zatroskanie już zawsze się utrzymuje. Kontekst narzędzia rozjaśnia się nie tyle jako całość nigdy jeszcze nie widziana, ile raczej jako całość już od początku oglądana w przeglądzie. Wraz z tą zaś całością anonsuje się świat.

Podobnie też brak czegoś poręcznego, czego codzienna obecność (*Zugegensein*) była tak oczywista, że wcześniej całkiem jej nie odnotowaliśmy, jest wyrwą w odkrytych dzięki przeglądowi kontekstach odniesień. Przegląd trafia w próżnię i dopiero wtedy widzi, *do czego i wraz z czym* było poręczne to coś, czego brak. Znowu anonsuje się otoczenie. To, co się tak rozjaśnia, samo nie jest czymś poręcznym pośród czegoś innego poręcznego, a tym bardziej czymś *obecnym*,

co by poręczne narzędzie niejako fundowało. To coś jest w postaci „tu oto” („*Da*”) przed wszelkim ustalaniem i rozważaniem. Nie jest dostępne nawet przeglądowi, jako że ten zawsze kieruje się ku bytowi, ale jest już zawsze na przegląd otwarte. Terminy „otwierać” („*Erschließen*”) i „otwartość” mają w poniższych rozważaniach sens techniczny i oznaczają: „czynić otwartym” („*auf-schließen*”), „stan otwartości” („*Aufgeschlossenheit*”). „Otwierać” nie znaczy tu więc w żadnym razie „uzyskiwać pośrednio przez wnioskowanie”\*.

Świat nie „składa się” z tego, co poręczne; świadczy o tym m.in. to, że rozjaśnieniu świata w zinterpretowanych tu *modi* zatroskania towarzyszy pozbawienie światowości tego, co poręczne, tak iż ujawnia się w tym jedynie-bycie-obecnym. Aby w codziennym zatroskaniu o „otoczenie” można było napotkać poręczne narzędzie w jego „byciu-w-sobie”, odniesienia i całokształty odniesień, w których „zanurzony” jest przegląd, muszą dlań pozostać nietematyczne, podobnie jak dla nieprzeglądowego „tematycznego” ujmowania. *Nie-anonsowanie-się* świata jest warunkiem możliwości niewychodzenia tego, co poręczne, ze swej niezauważalności. W tym konstytuuje się fenomenalna struktura bycia-w-sobie tego bytu.

Prywatywne wyrażenia: niezauważalność, nienatrętność, nieuporczywość oznaczają pozytywny charakter fenomenalny bycia tego, co najbliższej poręczne. Owe „nie” („*Un*”) oznaczają charakter pozostawania-w-sobie tego, co poręczne, a więc to, co mamy na myśli przez „bycie-w-sobie”, które, co charakterystyczne, przypisujemy jednak „najpierw” temu, co obecne, jako dającemu się tematycznie

\* „*Erschließen*” (otwierać) może mieć też znaczenie wnioskowania.

ustalić. Tego „w-sobie” nie da się ontologicznie wyświecić przy pierwotnej i wyłącznej orientacji na to, co obecne. Jakaś wykładnia jest jednak potrzebna, jeśli mowa o „w-sobie” ma być ontologicznie /ważka. Do owego „w-sobie” bycia odwołujemy się zwykle z emfazą w sferze ontycznej — z fenomenalnego punktu widzenia zasadnie. To *ontyczne* odwołanie się nie spełnia jednak wymogów już samej rzekomo danej wraz z nim tezy *ontologicznej*. Dotychczasowa analiza pozwala wyraźnie dostrzec, że bycie-w-sobie wewnątrzświatowego bytu da się ontologicznie ująć tylko na gruncie fenomenu świata.

Jeśli jednak świat może się w jakiś sposób rozjaśnić, to musi w ogóle być otwarty. Dla przeglądowego zatroskania jest on już zawsze wstępnie otwarty wraz z dostępnością tego, co wewnątrz świata poręczne. Jest on zatem czymś, „w” czym jestestwo jako byt zawsze już było, tym, do czego wyłącznie może ono po każdym swoim w jakiś sposób wyraźnym odejściu zawsze powrócić.

Bycie-w-świecie oznacza wedle dotychczasowej interpretacji: nietematyczne, przeglądowe zanurzenie w odniesieniach konstytutywnych dla poręczności narzędziowej całości. Zatroskanie jest już każdorazowo takie, jakie jest, na gruncie zażyłości ze światem. Tak zażyłe jestestwo może się w tym, co napotyka ono wewnątrz świata, zatracić i być tym odurzone. Czym jest to, z czym jestestwo jest żyte, dlaczego może się rozjaśnić światowy charakter tego, co wewnątrz świata? Jak bliżej zrozumieć całokształt odniesień, wśród którego przegląd się „obraca” i którego ewentualne naruszenia wyprowadzają na pierwszy plan obecność bytu?

Aby odpowiedzieć na te pytania, które mają na celu opracowanie fenomenu i *problemu* światowości, potrzebna jest bardziej konkretna analiza struktur, w których strukturalny kontekst te pytania wnikają.

### § 17. Odniesienie i znak

Podczas prowizorycznej interpretacji struktury bycia tego, co poręczne („narzędzia”), uwidocznił się fenomen odniesienia, ale w tak ogólnym zarysie, że podkreślaliśmy równocześnie konieczność odsłonięcia tego wstępnie dopiero ukazanego fenomenu w aspekcie jego ontologicznego pochodzenia. Stało się także jasne, że odniesienie i całokształt odniesień będą w jakimś sensie konstytutywne dla samej światowości. Postrzegaliśmy dotychczas świat jako rozjaśniony tylko w obrębie określonych sposobów (i ze względu na nie) troskania się w otoczeniu o coś poręcznego, a mianowicie *wraz* z tego czegoś poręcznością. Im głębiej więc będziemy wnikać w zrozumienie bycia wewnątrzświatowego bytu, / tym szersza i pewniejsza staje się fenomenalna podstawa odsłonięcia fenomenu świata.

Ponownie wychodzimy od bycia tego, co poręczne — obecnie z zamiarem bardziej wyostrego ujęcia samego fenomenu *odniesienia*. W tym celu spróbujemy przeprowadzić ontologiczną analizę takiego narzędzia, w którym dają się odnaleźć „odniesienia” w wielorakim sensie. Takie „narzędzie” znajdujemy w *znakach*. Słowem tym nazywa się wiele rzeczy, nie tylko różne *rodzaje* znaków, bycie bowiem znakiem czegoś może nawet zostać sformalizowane w postaci *uniwersalnego typu relacji*, tak iż sama struktura znaku posłuży za ontologiczną nić przewodnią „charakterystyki” wszelkiego bytu w ogóle.

Znaki jednakże są przede wszystkim same narzędziami, których specyficzny charakter narzędzia polega na *pokazywaniu*. Takimi znakami są znaki przydrożne, kamienie graniczne, sygnał burzowy dla żeglugi, sygnały, flagi, znaki żałoby itp. Pokazywanie można określić jako pewien „rodzaj” odniesienia. W skrajnie formalnym ujęciu odnoszenie



jest *ustanawianiem relacji*. Relacja nie funkcjonuje jednak jako rodzaj wobec „gatunków” odniesień, które, ogólnie biorąc, różnicują się na znak, symbol, wyraz, znaczenie. Relacja jest określeniem formalnym, które na drodze „formalizacji” da się bezpośrednio odczytać w każdym typie związków wszelkiej zawartości treściowej i wszelkiego sposobu bycia<sup>1</sup>.

Każde odniesienie jest relacją, ale nie każda relacja jest odniesieniem. Każde „pokazanie” jest odniesieniem, ale nie każde odniesienie jest pokazywaniem. Zawiera się w tym równocześnie, że każde „pokazanie” jest relacją, ale nie każde ustalenie relacji jest pokazywaniem. Rzuca to światło na formalno-ogólny charakter relacji. Badanie fenomenów odnoszenia, znaku czy wręcz znaczenia nie osiągnęło niczego przez [ich] charakterystykę za pomocą [pojęcia] relacji. W rezultacie trzeba nawet pokazać, że sama „relacja” z powodu swego formalno-ogólnego charakteru ma swe ontologiczne źródło w odniesieniu.

Choćby nawet niniejszą analizę ograniczyć do interpretowania znaku w odróżnieniu od fenomenu odnoszenia, to i tak w obrębie tego ograniczenia nie da się odpowiednio przebadać zamkniętej /rozmaitości możliwych znaków. Do znaków należą oznaki, znaki-symptomy, znaki zwrotne (*Vor- und Rückzeichen*), znaki orientacyjne, znaki rozpoznawcze; ich pokazywanie jest w każdym przypadku inne (abstrahując zupełnie od tego, co w danym momencie służy za znak). Od takich „znaków” trzeba odróżnić: ślad, pozostałość, zabytek, dokument, świadectwo, symbol, wyraz, przejaw, znaczenie. Fenomeny te, z racji ich formalnego

charakteru relacyjnego, łatwo dają się formalizować; na podstawie takiej „relacyjności” jesteśmy dziś szczególnie skłonni poddawać wszelki byt „interpretacji”, która zawsze jest „trafna”, gdyż w istocie niczego nie mówi — podobnie jak zużyty schemat formy i treści.

Za przykład znaku obieramy taki znak, który winien nam posłużyć — choć dla innych celów — także w dalszej analizie. Na samochodach umieszcza się od pewnego czasu czerwone, ruchome strzałki wskazujące, np. na skrzyżowaniu, w którą stronę samochód będzie skręcał. Pozycję strzałki reguluje kierowca. Ten znak jest narzędziem, które jest poręczne nie tylko dla zatroskania (kierowania) kierowcy. Także ci, którzy nie jadą — i to właśnie oni — korzystają z tego narzędzia, usuwając się na bok lub pozostając na miejscu. Znak ten jest wewnątrz świata poręczny w całości narzędziowego kontekstu środków i reguł ruchu. To narzędzie do pokazywania ukonstytuowane jest jako narzędzie przez odniesienie. Narzędzie to ma charakter „ażeby”, swą określoną służebność: służy do pokazywania. To pokazywanie znaku można ująć jako „odnoszenie”. Trzeba jednak zważać na to, że owo „odnoszenie” jako pokazywanie nie jest ontologiczną strukturą znaku jako narzędzia.

„Odnoszenie” jako pokazywanie ma raczej swą podstawę w strukturze bycia narzędzia, w służebności do. Ta zaś nie czyni jeszcze danego bytu znakiem. Również narzędzie „młotek” jest ukonstytuowane przez służebność, a przecież młotek nie staje się przez to znakiem. „Odniesienie” w postaci pokazywania jest ontyczną konkretyzacją „do czego” służebności i przeznacza narzędzie do „tego”. Odniesienie „służebność do” jest natomiast ontologiczno-kategorialnym określeniem narzędzia *jako* narzędzia. To, że „do czego” służebności konkretyzuje się

<sup>1</sup> Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, § 10 nn., a także już *Logische Untersuchungen*, t. I, rozdz. 11. W kwestii analizy znaku i znaczenia por. tamże *Untersuchung 1*.

w pokazywaniu, jest dla ukonstytuowania narzędzia jako takiego przypadkowe. Już w naszym przykładzie znaku staje się z grubsza widoczna różnica między odniesieniem jako służebnością i odniesieniem jako pokazywaniem. Nie pokrywają się one wcale i dopiero ich połączenie/umożliwia konkretyzację określonego typu narzędzia. O ile jednak pokazywanie jest tak zasadniczo różne od odnoszenia jako konstytutywnego dla narzędzia, o tyle znów znak bezsprzecznie przecież ma swoisty, a nawet wyróżniony, stosunek do sposobu bycia zawsze poręcznej w otoczeniu całości narzędziowej i do jej światowego charakteru. Narzędzie pokazujące ma w zatroskanym obchodzeniu się zastosowanie *prioritytowe*. Ontologicznie jednak samo stwierdzenie tego *factum* nie może wystarczyć. Trzeba rozjaśnić podstawę i sens tego prioritytu.

Co oznacza, że znak pokazuje? Odpowiedź można będzie uzyskać dopiero wtedy, gdy określimy odpowiedni sposób obchodzenia się z narzędziem pokazującym. Także jego poręczność musi dać się przy tym rzetelnie ująć. Jak w odpowiedni sposób mieć-do-czynienia ze znakiem? W nawiązaniu do przytoczonego przykładu (strzałka) trzeba powiedzieć: właściwym zachowaniem (byciem) wobec spotkanego znaku jest „ustąpienie” lub „pozostanie na miejscu” („*Stehenbleiben*”), gdy zbliża się samochód wyposażony w strzałkę. Jako obranie kierunku, ustąpienie z istoty należy do bycia-w-świecie i jestestwa. To ostatnie zaś zawsze jest jakoś ukierunkowane i w drodze; stanie i pozostawanie (*Stehen und Bleiben*) to tylko graniczne przypadki tego ukierunkowanego „w drodze”. Znak zwraca się do specyficznie „przestrzennego” bycia-w-świecie. Znak *nie* zostaje właściwie „ujęty” właśnie wtedy, gdy mu się uporczywie przyglądamy i twierdzimy, że jest pokazującą rzeczą. Nawet wtedy, gdy zwracamy wzrok w kierunku

wskazany strzałką i spoglądamy na coś obecnego po stronie, w którą wskazuje strzałka, nie spotykamy znaku właściwie. Znak zwraca się do przeglądu zatroskanego obchodzenia się w taki sposób, że postępujący za wskazaniami znaku przegląd (*Umsicht*) przekształca w takim współkroczeniu to, co aktualnie [jest] „wokół” (*Umhafte*) w otoczeniu (*Umwelt*), w wyraźne rozglądanie się. Przeglądowe rozglądanie się nie *ujmuje* tego, co poręczne, lecz raczej nabiera orientacji wewnątrz otoczenia. Inna możliwość doświadczenia narzędzia polega na tym, że strzałkę traktuje się jako narzędzie po prostu należące do pojazdu; nie potrzeba wtedy odkrywać specyficznego charakteru strzałki jako narzędzia, może pozostać w pełni nieokreślone, co i jak ma ona pokazywać, a przecież to, co napotykanne, nie będzie czystą rzeczą. W odróżnieniu od najbliższego odnajdywania nieokreślonej w wielu aspektach różnorodności narzędziowej doświadczenie rzeczy wymaga swej własnej *określoności*.

Znaki opisanego tu typu pozwalają napotykać to, co poręczne, a dokładniej, udostępniają tego kontekst w taki sposób, że zatroskany obchód nabiera orientacji i utwierdza się w niej. Znak /nie jest rzeczą, która do jakiejś innej rzeczy pozostawałaby w relacji pokazywania, lecz *narzędziem, które całość narzędziową poddaje explicite przeglądowi, tak iż wraz z tym daje o sobie znać światowy charakter tego, co poręczne*. W oznakach i znakach-symptomach „pokazuje się” to, co „nadchodzi”, ale nie w sensie czegoś tylko istniejącego, co dołączałoby do czegoś już obecnego; coś, co „nadchodzi”, jest czymś, na co się przygotowujemy (*gefaßt machen*) lub na co „nie byliśmy przygotowani”, o ile zajmowaliśmy się (*befassten*) czymś innym. Przy znakach odsyłających wstecz staje się nam w przeglądzie dostępne coś, co się wydarzyło i rozegrało. Znak orientacyjny pokazuje,

„gdzie” się aktualnie jest. Znaki pokazują pierwotnie zawsze to, „w czym” się żyje, przy czym zatroskanie się zatrzymuje, i jak się rzeczy z tym mają.

Swoisty dla znaków charakter narzędzia staje się jeszcze bardziej wyraźny przy ich „ustanawianiu”. Dokonuje się ono w przeglądowym wstępnym oglądzie (*umsichtigen Vorsicht*) i na jego podstawie, on zaś wymaga poręcznej możliwości, by w każdym momencie dane otoczenie mogło poprzez to, co poręczne, anonsować się przeglądowi. Bycie tego, co wewnątrz świata najbliższej poręczne, ma jednak opisany wyżej charakter powściągliwego niewykraczania poza siebie (*ansichhaltenden Nichtheraustretens*). Dlatego przeglądowe obchodzenie się potrzebuje w otoczeniu poręcznego narzędzia, które swym narzędziowym charakterem przejmie „pracę” *eksponowania* tego, co poręczne. Dlatego wytwarzanie takiego narzędzia (znaków) musi uwzględniać jego ekspozycyjność. Nawet jednak jako tak się eksponujących, znaków nie czyni się obecnymi w sposób dowolny, lecz „dostosowuje” się je w określony sposób z uwagi na ich łatwą dostępność.

Ustanawianie znaków nie musi jednak koniecznie następować tak, że byłoby wytwarzane jakieś w ogóle jeszcze nie poręczne narzędzie. Znaki powstają także przez *branie-za-znak* czegoś już poręcznego. W tym *modus* ustanawianie znaków odsłania sens jeszcze bardziej pierwotny. Pokazywanie nie tylko udostępnia przeglądowo zorientowaną dyspozycyjność pewnej poręcznej całości narzędziowej i otoczenia w ogóle; ustanawianie znaku może wręcz dopiero odkrywać. Coś wzięte za znak staje się dostępne dopiero przez swą poręczność. Gdy np. południowy wiatr „uchodzi” w rolnictwie za znak deszczu, to owo „uchodzenie” lub też „związana” z tym bytem „wartość” nie stanowią dodatku do czegoś już w sobie obecnego, do ruchu

powietrza i określonego kierunku geograficznego. Występując tylko w postaci, w jakiej może być dostępny meteorologicznie, wiatr południowy *nigdy* nie jest *najpierw* obecny, aby potem przejmować ewentualnie funkcję znaku-symptomu. / To raczej rolniczy przegląd w postaci rachuby odkrywa dopiero bycie południowego wiatru.

Jednakże, ktoś odpowie, *coś* wzięte za znak musi przecież stać się przedtem dostępne samo w sobie i być ujęte *przed* ustanowieniem znaku. Z pewnością, trzeba to w jakiś sposób *najpierw* znaleźć. Pytanie tylko, *jak* w tym wcześniejszym napotykaniiu byt jest odkrywany, czy jako czysta istniejąca rzecz i czy nie raczej jako nie zrozumiane narzędzie, jako coś poręcznego, z czym dotąd „nie wiedziano, co począć”, co zatem było dla przeglądu jeszcze zasłonięte. *Także i tu nie można nie odkrytych jeszcze przeglądowo narzędziowych charakterów czegoś poręcznego interpretować jako nagiej rzeczowości, danej z góry ujmowaniu czegoś jeszcze tylko obecnego.*

Poręczne bycie znaków w powszednim obchodzie i przynależna im, wytwarzalna na różne sposoby i dla różnych celów ekspozycja dokumentują nie tylko konstytutywną dla czegoś najbliższej poręcznego niezauważalność; sam znak czerpie swą ekspozycję z niezauważalności całej „oczywistej” w powszedniości poręcznej całości narzędziowej, by wspomnieć ów znany „supłek na chusteczce” jako znak dla przypomnienia. Ma on zawsze pokazywać coś objętego zatroskaniem w powszednim przeglądzie. Znak ów może pokazywać wiele i w najrozmaitszy sposób. Rozległości tego, co da się takim znakiem pokazać, odpowiada wąski zakres jego zrozumiałości i zastosowania. Jako znak, nie tylko jest zwykle poręczny jedynie dla „ustanawiającej” go osoby, ale nawet i dla niej samej może stać się niedostępny, tak iż potrzeba drugiego znaku do ewentualnego przeglądowego skorzystania z pierwszego. Ów niestosowny

jako znak zupełnie nie traci przez to swego charakteru znaku, lecz nabywa niepokojącej natrętności czegoś najbliższej poręcznego.

Można by próbować zilustrować doniosłą rolę znaków w powszednim zatroskaniu o zrozumienie świata wskazując choćby na obfite używanie „znaków” w bytowaniu (*Dasein*) prymitywnym, np. w fetyszyzmie i czarach. Zapewne, ustanawianie znaków leżące u podstaw takiego ich używania nie dokonuje się wedle teoretycznego zamysłu lub na drodze teoretycznej spekulacji. Używanie ich pozostaje całkowicie w obrębie „bezpośredniego” bycia-w-świecie. Po bliższym wejrzeniu staje się jednak jasne, że interpretacja fetyszyzmu i czarów oparta na idei znaku / w ogóle nie wystarcza do tego, by uchwycić sposób „poręcznego bycia” bytu spotykanego w prymitywnym świecie. W kwestii fenomenu znaku można by podać następującą interpretację: dla człowieka prymitywnego znak pokrywa się z tym, co pokazane. Znak może sam reprezentować coś pokazanego nie tylko w sensie zastępowania, lecz tak, że sam znak zawsze *jest* tym, co pokazane. To znamienne pokrywanie się znaku z tym, co pokazane, polega jednak nie na tym, że znak-rzecz doznał już pewnej „obiektywizacji”, został doświadczony w postaci tylko rzeczy i umieszczony wraz z tym, co pokazane, w tym samym regionie bycia tego, co obecne. To „pokrywanie się” nie jest utożsamieniem czegoś wcześniej izolowanego, lecz jeszcze-nie-uwolnieniem znaku od tego, co oznaczane. Takie użycie znaków jest jeszcze całkowicie zanurzone w byciu ku temu, co pokazane, tak iż znak jako taki w ogóle nie może się jeszcze wyodrębnić. Podstawą pokrywania się nie jest wcześniejsza obiektywizacja, lecz całkowity brak takowej. Oznacza to jednak, że znaki nie są w ogóle odkrywane jako narzędzie, że w ostateczności to, co wewnątrz świata

„poręczne”, w ogóle nie ma sposobu bycia narzędzia. Może także i ten ontologiczny motyw (poręczność i narzędzie) niczego nie wnosi do interpretacji prymitywnego świata; w każdym razie na pewno nie wnosi nic ontologia rzeczowości. Jeśli jednak dla bytowania prymitywnego i prymitywnego świata nieodzowne jest opracowanie „formalnej” idei światowości, bądź fenomenu modyfikowalnego w ten sposób, iż wszelkie wypowiedzi ontologiczne stwierdzające, że w z góry danym fenomenalnym związku coś *jeszcze* lub *już* czymś *nie* jest, uzyskują *pozytywny* sens fenomenalny na podstawie tego, czym ów fenomen *nie* jest.

Powyższa interpretacja znaku miała jedynie dostarczyć fenomenalnej podstawy charakterystyki odniesienia. Relacja między znakiem a odniesieniem jest trojaka: 1. Jako możliwa konkretyzacja „do czego” służebności w ogólnej strukturze narzędzia, pokazywanie jest ufundowane w „ażeby” (odniesienie). 2. Jako charakter narzędzia czegoś poręcznego, pokazywanie przez znak należy do pewnej narzędziowej całości, do związku odniesień. 3. Znak jest nie tylko poręczny wraz z innym narzędziem, lecz w jego poręczności przeglądowi staje się każdorazowo wyraźnie dostępne otoczenie. *Znak jest czymś ontycznie poręcznym, co jako to oto określone narzędzie funkcjonuje równocześnie jako coś, co wskazuje ontologiczną strukturę poręczności, całokształtu odniesień i światowości.* W tym jest zakorzeniony prymat tego czegoś poręcznego w obrębie otoczenia objętego przez przegląd zatroskaniem. / Samego zatem odniesienia — o ile ma ono być w aspekcie ontologicznym fundamentem znaku — nie można pojmować jako znaku. Odniesienie nie jest ontycznym określeniem czegoś poręcznego, bo przecież to ono konstytuuje samą poręczność. W jakim więc sensie odniesienie jest ontologiczną „przesłanką”

tego, co poręczne, i na ile taki ontologiczny fundament jest zarazem momentem konstytutywnym światowości w ogóle?

### § 18. Powiązanie i oznaczoność; światowość świata

To, co poręczne, spotykane jest wewnątrz świata. Bycie tego bytu, poręczność, pozostaje zatem w jakimś ontologicznym stosunku do świata i światowości. We wszystkim, co poręczne, świat jest już zawsze „tu oto”. Świat jest już z góry, choć nietematycznie, odkryty ze wszystkim, co w nim napotykanie. Może on jednak zarazem rozbłysnąć w pewnych sposobach obchodzenia się w otoczeniu. Świat jest tym, na podstawie czego coś poręcznego jest poręczne. W jaki sposób świat pozwala napotkać coś poręcznego? Dotychczasowa analiza pokazała, że to, co napotykanie wewnątrz świata, zostaje w swym byciu wydane (*freigegeben*) zatroskanemu przeglądowi, braniu w rachubę. Co oznacza to uprzednie wydanie i jak należy je rozumieć jako ontologiczny wyróżnik świata? Wobec jakich problemów stawia pytanie o światowość świata?

Narzędziowe ukonstytuowanie tego, co poręczne, zostało określone jako odniesienie. W jaki sposób świat może być o takim sposobie bycia wydawać odnośnie do jego bycia, dlaczego taki byt spotykamy najpierw? Określonymi odniesieniami nazwalismy służebność-do, szkodliwość, stosowalność itp. „Do czego” służebności i „do jakiego celu” stosowalności znaczą zawsze możliwą konkretyzację odniesienia. „Pokazywanie” przez znak lub „przybijanie” za pomocą młotka nie są jednak własnościami tego bytu. Nie są to w ogóle własności, jeśli termin ten ma oznaczać ontologiczną strukturę możliwej określoności rzeczy. Coś poręcznego ma zawsze zdatność i niezdatność, a „własności”

tego czegoś są w nich niejako jeszcze uwikłane, tak jak w poręczności obecność jako możliwy sposób bycia czegoś poręcznego. Wszelako służebność (odniesienie) jako ukonstytuowanie narzędziowe nie jest zdatnością jakiegoś bytu, lecz dotyczącym bycia warunkiem możliwości tego, by ów byt mogły określać zdatności. Co zatem ma oznaczać odniesienie? Bycie czegoś poręcznego ma strukturę odniesienia — oznacza to: ma ono w sobie samym / charakter *odnoszenia*. Byt jest odkrywany ze względu na to, że jako byt, którym jest, jest do czegoś odniesiony. Wiąże się z tym czymś *wobec* czegoś. Charakterem bycia tego, co poręczne, jest powiązanie (*Bewandtnis*)\*. Oznacza ono: wiązać z czymś wobec czegoś. Relację „z... wobec...” określimy terminem „odniesienie”.

Powiązanie jest byciem wewnątrzświatowego bytu, na który zawsze jest ono już z góry otwarte. Z nim jako bytem ma ono zawsze jakieś powiązanie. To, że ma ono powiązanie z... wobec..., stanowi *ontologiczne* określenie bycia tego bytu, a nie ontyczną wypowiedź na temat bytu. Tym, „wobec czego” ma ono powiązanie, jest owo „do czego” służebności, „do jakiego celu” stosowalności. Z „do

\* W poprzednim zdaniu: „*Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden*”. Wyrażenia tego typu są idiomatyczne, np. „*Damit hat es folgende Bewandtnis*”, „Sprawy mają się następująco”, w sensie: są z tym a tym w następującym związku. Słowo „*Bewandtnis*”, występujące tylko w tych idiomach, tłumaczymy jako „powiązanie”. Heidegger zwykle nadaje bezosobowemu „*es*” w tych zwrotach sens określonego podmiotu, a mianowicie bycia, choć w sposób niejednoznaczny. Terminy „*Bewandtnis*” oraz występujący poniżej „*Bewenden*” mają rdzeń słowa „*wenden*”, tj. „obrać”, „zwracać”. Chodzi więc w tym idiomie o „obrót spraw”, co Heidegger wykorzystuje do wyrażenia stanu związku, powiązań między „odniesieniami” wyznaczającymi strukturę świata.

czego" służebności może ono znów mieć swe powiązanie, np. z tym czymś poręcznym, co dlatego zwiemy szydłem, ma ono powiązanie wobec szycia, z innym ma ono powiązanie wobec przytwierdzenia, z tamtym zaś wobec ochrony przed niepokodą; ochrona ta „jest” ze względu na schronienie jestestwa, tzn. ze względu na możliwość jego bycia. *Jakie* ma ono powiązanie z czymś poręcznym, już z góry wyznacza całokształt powiązania. Całokształt ów, konstytuujący np. poręczność czegoś poręcznego w jakimś warsztacie, jest „wcześniejszy” niż pojedyncze narzędzie, podobnie jak całość folwarku z wszelkim jego wyposażeniem i nieruchomościami. Sam jednak całokształt powiązania sprowadza się ostatecznie do pewnego „do czego”, wobec którego nie ma już *żadnego* powiązania i które samo nie jest bytem o sposobie bycia czegoś poręcznego w obrębie świata, lecz bytem, którego bycie jest określone jako bycie-w-świecie i którego ukonstytuowanie bycia obejmuje samą światowość. Tym pierwotnym „do czego” nie jest „do tego” jako możliwe „wobec czego” pewnego powiązania. Pierwotnym „do czego” jest „ze względu na co”. „Ze względu na” dotyczy jednak zawsze bycia *jestestwa*, któremu w jego byciu z istoty *o* samo to bycie chodzi. Wskazanego tu związku, który od struktury powiązania prowadzi do bycia samego jestestwa jako do właściwego i jedyne „ze względu na co”, nie będziemy jeszcze w tym wstępnym badaniu śledzić. Najpierw należy rozjaśnić „wiązanie” („*Bewendenlassen*”), i to w stopniu pozwalającym doprowadzić fenomen świata do *takiej* określoności, by pozwoliło to w ogóle stawiać problemy.

„Wiązać” znaczy ontycznie: w obrębie faktycznego zatroskania pozwolić czemuś poręcznemu *być* tak, *jak* to coś teraz jest i z *czym* tak jest. Ten ontyczny sens „pozwoić być” ujmujemy /z gruntu ontologicznie. Dokonujemy

w ten sposób interpretacji sensu wydania z góry tego, co wewnątrz świata najbliższej poręczne. Pozwolić z góry „być” nie oznacza: doprowadzać coś dopiero do jego bycia i wytwarzać, oznacza natomiast: odkrywać poręczność tego, co już „bytuje”, i w ten sposób umożliwiać napotykanie bytu o takim byciu. To „aprioryczne” wiązanie jest warunkiem możliwości napotykania tego, co poręczne, tak by jestestwo w ontycznym obchodzeniu się z tak napotykanym bytem mogło go przy tym w ontycznym sensie wiązać. Ontologicznie pojęte wiązanie dotyczy natomiast wydania *wszelkiego* [bytu] poręcznego jako poręcznego, niezależnie od tego, czy, ontycznie rzecz biorąc, ma ono wobec tego swe powiązanie, czy raczej jest bytem, wobec którego go właśnie *nie* ma, o który się zrazu i zwykle troskamy, a jako odkrytemu bytowi nie pozwalamy „być” tak, jak on jest, lecz pracujemy nad nim, ulepszamy go, niszczymy.

Wydające z uwagi na powiązanie zawsze-już-dokona-ne-wiązanie jest *apriorycznym czasem przeszłym dokonanym*, który charakteryzuje sposób bycia samego jestestwa. Ontologicznie pojęte wiązanie wydaje z góry byt co do jego poręczności w obrębie otoczenia. Na podstawie „wobec czego” wiązania zostaje wydane „z czym” powiązania. Zatoskanie spotyka to jako coś poręcznego. O ile w ogóle ukazuje mu się jakiś *byt*, tzn. o ile jest on odkryty w swym byciu, zawsze jest on już czymś poręcznym w otoczeniu i właśnie nie „najpierw” tylko obecną „materią świata”.

Samo powiązanie jako bycie tego, co poręczne, odkrywane jest zawsze tylko na gruncie uprzedniego odkrycia całokształtu powiązania. W odkrytym powiązaniu, tzn. w czymś napotykanym pod ręką, tkwi zatem uprzednio odkryte to, co nazwalimy światowym charakterem tego, co poręczne. Ten uprzednio odkryty całokształt powiązania kryje w sobie ontologiczną relację do świata. Wiązanie,

które wydaje byt w kontekście całokształtu powiązania, musi to, z uwagi na co wydaje, już wcześniej jakoś otworzyć. Samego tego, z uwagi na co to, co w otoczeniu poręczne, jest tak wydawane, że staje się dopiero dostępne *jako* wewnątrzświatowy byt, nie można pojmować jako bytu o tym odkrytym sposobie bycia. Ów byt jest z istoty nieodkrywalny, jeśli nadal uznajemy „*odkrytość*” za termin na oznaczenie możliwości bycia wszelkiego bytu *odmiennego* od jestestwa.

Co jednakże znaczy, że to, z uwagi na co byt wewnątrz świata jest najpierw wydawany, musi być już uprzednio otwarte? Byciu jestestwa przysługuje zrozumienie bycia. Zrozumienie ma swe bycie w pewnym rozumieniu. /Jeśli danemu jestestwu z istoty przysługuje bycie-w-świecie jako sposób bycia, to do istotowego zasobu jego rozumienia bycia należy rozumienie bycia-w-świecie. Uprzednie otwieranie tego, z uwagi na co zostaje wydane to, co napotykanie wewnątrz świata, nie jest niczym innym jak rozumieniem świata, do którego się jestestwo jako byt zawsze już odnosi.

Wiązanie już z góry wobec... z... opiera się na rozumieniu czegoś takiego, jak wiązanie, „wobec czego” wiązania, „z czym” wiązania. To, a także to, co stanowi tego podstawę, jak „do tego”, wobec którego ma ono powiązanie, „ze względu na co”, do którego ostatecznie wszelkie „do czego” się sprowadza — wszystko to musi być już z góry z pewną zrozumiałością otwarte. A czymże jest to, na czym jestestwo jako bycie-w-świecie przedontologicznie się rozumie? Rozumiejąc wspomniany kontekst relacji, jestestwo odniosło siebie do „*ażeby*”, wychodząc od wyraźnie lub niewyraźnie uchwyconej, właściwej lub niewłaściwej możliwości bycia, ze względu na którą ono samo jest. Owo „*ażeby*” wyznacza wstępnie „do tego” jako możliwe

„wobec czego” wiązania, które, strukturalnie rzecz biorąc, wiąże z czymś. Jestestwo zawsze już odnosi się na podstawie „ze względu na co”, do „z czym” powiązania, tzn. dopóki jest, pozwala zawsze napotykać byt jako coś poręcznego. Tym, *w czym* jestestwo z góry rozumie siebie w *modus* odnoszenia się, jest owo „z uwagi na co” z góry danej możliwości napotykania bytu. „*W czym*” odnoszącego się rozumienia jako „z uwagi na co” możliwości napotykania bytu o sposobie bycia powiązania jest fenomenem świata. A struktura tego, ku czemu jestestwo się odnosi, stanowi *światowość* świata.

Na czym jestestwo w taki sposób zawsze już się rozumie, z tym jest pierwotnie żyte. Do takiej zażyłości ze światem nie jest konieczna teoretyczna przejrzystość relacji konstytuujących świat jako świat. Możliwość jednakże wyraźnej ontologiczno-egzystencjalnej interpretacji tych relacji opiera się na konstytutywnej dla jestestwa zażyłości ze światem, która ze swej strony ma współdziałać w rozumieniu bycia jestestwa. Tę możliwość można wyraźnie uchwycić, jako że samo jestestwo postawiło już sobie za zadanie źródłową interpretację swego bycia i jego możliwości albo wręcz sensu bycia w ogóle.

Dotychczasowe analizy odsłoniły jednak dopiero horyzont, w którym można szukać czegoś takiego, jak świat i /światowość. Dla dalszych rozważań trzeba najpierw mocniej uwydatnić, jak należałoby ująć ontologicznie kontekst odnoszenia się jestestwa.

*Rozumienie*, które w dalszym ciągu zostanie jeszcze bliżej zanalizowane (por. § 31), utrzymuje wspomniane relacje w pewnej uprzedniej otwartości. Zażyłe przebywając pośród nich, trzyma je ono *przed* sobą jako to, w czym się jego odnoszenie porusza. Rozumienie daje się odnosić w obrębie samych tych relacji i na ich podstawie. Relacyjny

charakter tych relacji odnoszenia ujmujemy jako *o-znaczenie* (*be-deuten*). W zażyłości z tymi relacjami jestestwo „oznacza” dla samego siebie, daje sobie źródłowo do rozumienia swe bycie i możliwość bycia w aspekcie swego bycia-w-świecie. „Ze względu na co” oznacza „ażeby”, to zaś „do tego”, to z kolei „wobec czego” wiązania, a ono „z czym” powiązania. Relacje te są sprzężone ze sobą jako źródłowy całości kształt, są tym, czym są, jako owo o-znaczenie, w którym jestestwo już z góry daje sobie samemu do rozumienia swe bycie-w-świecie. Całości kształt relacji tego oznaczania nazywamy *oznaczonością* (*Bedeutsamkeit*). To ona stanowi strukturę świata, czyli tego, w czym jestestwo jako takie zawsze już jest. *Zżyte z oznaczonością jestestwo jest ontycznym warunkiem możliwości odkrywalności bytu, który jest spotykany w świecie mając sposób bycia powiązania (poręczności) i tak może się ujawniać w swym „w-sobie”*. Jestestwo jako takie jest zawsze czymś takim; wraz z jego byciem z istoty zostaje już odkryty kontekst tego, co poręczne — jestestwo, dopóki jest, zawsze już jest zdane na spotykany „świat”; byciu jestestwa z istoty przysługuje owo *zdanie-się-na\**.

Sama jednak oznaczoność, z którą jestestwo zawsze już jest zżyte, kryje w sobie ontologiczny warunek możliwości tego, by rozumiejące jestestwo mogło jako interpretujące otwierać coś takiego jak „znaczenia”, które ze swej strony fundują możliwe bycie słowa i języka.

Otwarta oznaczoność jest jako egzystencjalne ukonstytuowanie jestestwa, jego bycia-w-świecie, ontycznym warunkiem możliwości odkrytości całości kształtu powiązania.

Gdy więc w ten sposób określimy bycie tego, co poręczne (powiązanie), a nawet samą światowość jako pewien

\* „*Angewiesenheit*”, co pozostaje w etymologicznym związku z „*Verweisung*”, „odniesienie”.

kontekst odniesień, to czy „substancjalne bycie” bytu wewnątrzświatowego nie rozłoży się na system relacji, a skoro relacje zawsze są czymś / „wymyślonym”, to czy bycie tego bytu wewnątrz świata nie rozpułynie się w „czyste myślenie”?

W niniejszym polu badania musimy w zasadniczy sposób przeciwstawić sobie podkreślane wielokrotnie różnice struktur i wymiarów problematyki ontologicznej: 1) bycie bytu napotykanego najbliżej w obrębie świata (poręczność); 2) bycie *tego* bytu, który daje się znaleźć i określić w samodzielnie odkrywającym przejściu przez najbliżej napotykaną byt (obecność); 3) bycie ontycznego warunku możliwości odkrywalności wewnątrzświatowego bytu w ogóle, światowość świata. Ten ostatni sens jest *egzystencjalnym* określeniem bycia-w-świecie, to znaczy jestestwa. Obydwa wcześniej wymienione pojęcia bycia są *kategoriami* i dotyczą bytu o byciu odmiennym niż bycie jestestwa. Układ odniesień, który jako oznaczoność konstituuje światowość, można ująć formalnie w sensie pewnego systemu relacyjnego. Trzeba tylko zauważyć, że podobne formalizacje tak bardzo niwelują fenomeny, że zatracają się właściwa treść fenomenalna — zwłaszcza przy tak „prostych” relacjach, jakie kryje w sobie oznaczoność. Te „relacje” i „relata” w postaci „ażeby”, „ze względu na”, „z czym” powiązania swą treścią fenomenalną opierają się wszelkiej matematycznej funkcjonalizacji; nie są one także niczym wymyślonym, dopiero stanowionym w „myśleniu”, lecz relacjami, pośród których zatroskany przegląd jako taki zawsze się utrzymuje. Jako konstytutywny moment światowości ten „system relacyjny” wcale nie rozkłada bycia tego, co poręczne wewnątrz świata; byt ów jest odkrywalny w swym „substancjalnym” „w-sobie” dopiero na gruncie światowości świata. I dopiero wówczas, gdy



wewnątrzświatowy byt może w ogóle spotykać, pojawia się możliwość, by w polu tego bytu czynić dostępnym coś jeszcze tylko obecnego. Na gruncie jego jeszcze-tylko-bycia-obecnym można matematycznie, w „pojęciach funkcyjnych” określić „własności” tego bytu. Pojęcia funkcyjne tego typu są ontologicznie w ogóle możliwe tylko w stosunku do bytu, którego bycie ma charakter czystej substancjalności. Pojęcia funkcyjne są możliwe tylko jako sformalizowane pojęcia substancji.

Dla jeszcze bardziej precyzyjnego wyodrębnienia specyficznie ontologicznej problematyki światowości winniśmy przed kontynuacją analizy uwydatnić interpretację światowości na pewnym skrajnym, przeciwstawnym przypadku. /

### B. Skontrastowanie analizy światowości z Kartezjańską interpretacją świata

Nasze badanie będzie mogło tylko stopniowo utwierdzać się co do pojęcia światowości i zawartych w tym fenomenie struktur. Ponieważ interpretacja świata wychodzi od bytu wewnątrz świata, aby potem na fenomen „świat” w ogóle już nie spoglądać, spróbujmy owo podejście uwydatnić ontologicznie, rozważając najbardziej chyba skrajny sposób jego realizacji. Nie tylko podamy krótko prezentację zasadniczych rysów ontologii „świata” u Kartezjusza, lecz zapytamy też o ich założenia i postaramy się je scharakteryzować w świetle dotychczasowych wyników. W ten sposób winniśmy rozpoznać, na jakich zasadniczo nie dyskutowanych ontologicznych „fundamentach” spoczywają pokartezjańskie interpretacje świata, zwłaszcza zaś te, które tę koncepcję poprzedzają.

Podstawowego ontologicznego określenia świata Kartezjusz upatruje w *extensio*. Skoro przestrzenność jest współkonstituowana przez rozciągłość, a wedle Kartezjusza jest wręcz z nią tożsama, przestrzenność zaś pozostaje w jakimś sensie konstytutywna dla świata, zatem rozważenie Kartezjańskiej ontologii „świata” dostarcza zarazem negatywnego wsparcia dla pozytywnej eksplikacji przestrzenności otoczenia i samego jestestwa. W odniesieniu do ontologii Kartezjusza podejmiemy trzy kwestie: 1. Określenie „świata” jako *res extensa* (§ 19). 2. Fundamenty tego ontologicznego określenia (§ 20). 3. Hermeneutyczna dyskusja Kartezjańskiej ontologii „świata” (§ 21). Następujące tu rozważanie uzyska swe pełne uzasadnienie dopiero dzięki fenomenologicznej destrukcji „*cogito sum*” (por. część druga, dział drugi).

#### § 19. Określenie „świata” jako *res extensa*

Kartezjusz odróżnia „*ego cogito*” jako *res cogitans* od „*res corporea*”. To odróżnienie stanowi ontologiczną podstawę późniejszego rozróżnienia „przyrody i ducha”. Takie przeciwstawienie można by ontycznie wyrazić w wielu jeszcze treściowych odmianach, ale niejasność jego ontologicznych fundamentów i samych jego członów zakorzeniona jest bezpośrednio w przeprowadzonym przez Kartezjusza rozróżnieniu. W obrębie jakiego rozumienia bycia owo przeciwstawienie określa bycie tych bytów? Terminem na oznaczenie bycia bytu w sobie samym jest „*substantia*”. Wyrażenie to oznacza bądź *bycie* /bytu jako substancji, *substancjalność*, bądź sam ten byt, pewną *substancję*. Ta podwójność znaczenia „*substantia*”, którą niesie w sobie już starożytne pojęcie *οὐσία*, nie jest przypadkowa.

Ontologiczne określenie „*res corporea*” wymaga eksplikacji substancji, tzn. substancjalności tego bytu jako substancji. Co stanowi właściwe bycie-w-sobie-samej owej *res corporea*? Jak w ogóle substancja jako taka, tj. jej substancjalność, daje się ująć? „*Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur*”<sup>1</sup>. Substancje stają się dostępne przez swe „atrybuty”, a każda substancja ma pewną wyróżnioną własność, z której można odczytać istotę substancjalności jakiejś określonej substancji. Jaka własność charakteryzuje *res corporea*? „*Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit*”<sup>2</sup>. Otóż rozciągłość wzdłuż, wszereż i w głąb stanowi właściwe bycie substancji cielesnej, którą zwiemy „światem”. Co nadaje owej *extensio* taki wyróżnik? „*Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit*”<sup>3</sup>. Rozciągłość jest *tym* ukonstytuowaniem bycia omawianego bytu, które musi już „być” przed wszelkimi innymi określeniami bycia, aby mogły one „być” tym, czym są. Rozciągłość musi być pierwotnie rzeczy cielesnej „przydana”. Odpowiednio do tego dowód na rozciągłość i zdeterminowaną przez nią substancjalność

<sup>1</sup> R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, n. 53, s. 25 (*Oeuvres*, wyd. Adam-Tannery, t. VIII) [wyd. pol.: R. Descartes, *Żasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960: „A chociaż na podstawie dowolnego atrybutu poznaje się substancję, wszelako każdej substancji przysługuje jakaś główna własność, która konstituuje jej naturę i istotę i do której sprowadzają się wszystkie inne własności”].

<sup>2</sup> Tamże [„W ten sposób rozciągłość wzdłuż, wszereż i w głąb konstituuje naturę substancji cielesnej”].

<sup>3</sup> Tamże [„Bo wszystko inne, co można ciału przypisać, zakłada z góry rozciągłość...”].

„świata” przebiega w ten sposób, że zostaje pokazane, jak wszelkie inne określniki (*Bestimmtheiten*) tej substancji — przede wszystkim *divisio, figura, motus* — można pojąć tylko jako *modi* tej *extensio*, i że, z drugiej strony, pozostaje zrozumiała *extensio sine figura vel motu*.

Tak więc rzecz cielesna przy zachowaniu swej ogólnej rozciągłości może przecież rozmaicie zmieniać jej rozkład na poszczególne wymiary i przedstawiać się w różnych kształtach jako jedna i ta sama rzecz. „*Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem*”<sup>1</sup>. |

Kształt to pewien *modus extensio*, podobnie ruch; *motus* bowiem zostaje tylko wtedy uchwycony, „*si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus*”<sup>2</sup>. Skoro ruch jest bytującą własnością *res corporea*, to aby dał się doświadczać w swoim byciu, musi być pojmovany na podstawie bycia samego tego bytu, na podstawie *extensio*, tzn. jako czysta zmiana miejsca. „Siła” nie wnosi niczego do określenia *bycia* tego bytu. Materię można pozbawić takich określeń, jak *duritias* (twardość), *pondus* (ciężar), *color* (barwa), a mimo to pozostanie ona tym, czym jest. Określenia te nie stanowią jej właściwego bycia i jeśli są, okazują się *modi* samego *extensio*. Kartezjusz usiłuje to wyczerpująco

<sup>1</sup> Tamże, I, n. 64, s. 31 [„...jedno i to samo ciało, zachowując tę samą swoją wielkość, może się rozciągać w wiele różnych sposobów: już to mianowicie bardziej na długość, a mniej na szerokość lub w głąb, a wkrótce potem, przeciwnie, bardziej na szerokość, a mniej na długość”].

<sup>2</sup> Tamże, I, n. 65, s. 32 [„...jeśli nie będziemy myśleć o żadnym innym, jak tylko o przestrzennym, i nie będziemy pytać o siłę, która go wywołuje”].

wykazać w przypadku „twardości”: „*Nam, quantum ad duri-  
tatem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum  
corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt.  
Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moven-  
tur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua il-  
lae accedunt, nullam unquam duri-tem sentiremus. Nec ullo modo  
potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis  
esse amissura; nec proinde ipsa in duri-tem consistit*”<sup>1</sup>. Twardości  
doświadcza się dotykiem. Co nam „mówi” o twardości  
zmysł dotyku? Części twardej rzeczy „opierają się” ru-  
chowi ręki, np. próbom odsunięcia tej rzeczy. Gdyby na-  
tomiaś ciała twarde, tzn. nie usuwające się, zmieniły  
miejsca z tą samą szybkością, z jaką czyni to „natrafia-  
jąca” na ciała ręka, to nie doszłoby nigdy do dotknię-  
cia, twardość nie byłaby doświadczana, a więc nie *było-  
by* jej. Nie widać jednak wcale powodu, by usuwające  
się z taką szybkością ciała miały tracić przez to cokol-  
wiek ze swego cielesnego bycia. Jeśli zachowują je one  
nawet przy zmienionej szybkości, uniemożliwiającej coś  
takiego jak „twardość”, to ta ostatnia nie należy do by-  
cia tego bytu. „*Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et  
colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia cor-  
porea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde  
sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam*

<sup>1</sup> Tamże, II, n. 4, s. 42 [„Bo co do twardości, niczego innego  
wrażenie zmysłowe nam o niej nie pokazuje, jak tylko to, że czę-  
ści ciał twardych stawiają opór ruchowi naszych rąk, gdy w nie  
wpadną. Gdyby bowiem, ilekroć ręce nasze kierowałyby się w ja-  
kąś stronę, wszystkie tam znajdujące się ciała ustępowały z taką  
samą szybkością, z jaką one się zbliżają, nie poczulibyśmy nigdy  
żadnej twardości. Ani też żadną miarą nie można pojąć, by ciała,  
które tak umknęły, przez to tylko wyzbyły się natury  
cielesnej...”].

*dependere*”<sup>1</sup>. A zatem tym, co stanowi bycie *res corporea*, jest  
*extensio*, owo *omnimodo divisibile, figurabile et mobile*, to, co się  
może zmieniać na wszelkie sposoby podzielności, zmiany  
kształtu i ruchu, owo *capax / mutationum*, które się we wszyst-  
kich tych przemianach utrzymuje, *remanet*. Tym, co rzeczy  
cielesnej wystarcza do takiej *trwałej ostoi*, jest właściwy byt tej  
rzeczy, który charakteryzuje substancjalność tej substancji.

### § 20. Fundamenty ontologicznego określenia „świata”

Ideą bycia, do której powraca ontologiczna charakterys-  
tyka *res extensa*, jest substancjalność. „*Per substantiam ni-  
hil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla  
alia re indigeat ad existendum*”. Przez „substancję” nie może-  
my pojmować niczego innego jak byt, który *jest* tak, że  
aby *być*, nie potrzebuje żadnego innego bytu<sup>2</sup>. Bycie jakiejś  
„substancji” jest scharakteryzowane przez pewien brak po-  
trzeby (*Unbedürftigkeit*). Coś, co w swoim byciu po prostu  
nie potrzebuje innego bytu, we właściwym sensie czyni za-  
dość idei substancji — ów byt to *ens perfectissimum*. „*Sub-  
stantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi,  
nempe Deus*”<sup>3</sup>. Tutaj „Bóg” to termin czysto ontologiczny,

<sup>1</sup> Tamże [„Za pomocą tego samego argumentu można po-  
kazać, że i ciężar, i barwa, i wszystkie inne tego rodzaju jakości,  
dające się odczuwać w materii cielesnej, mogą być z niej usunię-  
te, podczas gdy ona sama pozostaje nienaruszona; stąd wynika,  
że jej natura (tj. rozciągłość) od żadnej z nich nie jest zawisła”].

<sup>2</sup> Tamże, I, n. 51, s. 24 [„Przez *substancję* niczego innego nie  
możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej in-  
nej rzeczy nie potrzebuje do (swego) istnienia”].

<sup>3</sup> Tamże, I, n. 51, s. 24 [„...jedna tylko jest taka możliwa do  
pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje,  
mianowicie Bóg”].

jeśli pojmować go w sensie *ens perfectissimum*. Równocześnie to, co zawarte jako „oczywiste” w pojęciu Boga, umożliwia ontologiczną wykładnię konstytutywnego momentu substancjalności, braku potrzeby. „*Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus*”<sup>1</sup>. Wszelki byt, który nie jest Bogiem, wymaga wytworzenia w najszerszym sensie i podtrzymania. Wytwarzanie czegoś obecnego lub brak potrzeby wytwarzania stanowią horyzont, w obrębie którego jest rozumiane „bycie”. Każdy byt, który nie jest Bogiem, to *ens creatum*. Te dwa byty różnią się „nieskończenie” swym byciem, a mimo to *uznajemy* za *byt* zarówno to, co stworzone, jak i stwórcę. Używamy zatem tak rozległego [pojęcia] bycia, że jego sens obejmuje też tę „nieskończoną” różnicę. Możemy więc z pewną zasadnością nazwać substancją także byt stworzony. Potrzebuje on wprawdzie wytwarzania i podtrzymywania ze strony Boga, ale w obszarze bytu stworzonego, w „świecie” w sensie *ens creatum*, istnieje taki byt, który, jeśli chodzi o stwarzające wytwarzanie i podtrzymywanie (ludzkie na przykład), „nie potrzebuje innego bytu”. Takie substancje są dwie: *res cogitans* i *res extensa*. |

Bycie *tej* substancji, której wyróżnione *proprietates* to *extensio*, daje się więc gruntownie ontologicznie określić wtedy, gdy zostaje rozjaśniony „wspólny” sens bycia trzech substancji — jednej nieskończonej i dwóch skończonych. Jednakże „*nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis hoc est [...] quae Deo et creaturis sit communis*”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Tamże, I, n. 51, s. 24 [„Poznajemy zaś, że wszystkie inne (rzeczy) nie mogą istnieć inaczej jak tylko za sprawą udziału Boga”].

<sup>2</sup> Tamże, I, n. 51, s. 24 [„...nazwa «substancja» nie przysługuje Bogu i im *jednoznacznie*, jak to się zwykło mówić w szkołach, tzn. [...] by (znaczenie) było wspólne dla Boga i dla stworzeń”].

Kartezjusz porusza tu problem, którym często zajmowała się średniowieczna ontologia: w jaki sposób znaczenie [pojęcia] bycia oznacza dany wypowiedziany byt? W wypowiedziach „Bóg jest” i „świat jest” wypowiedzamy bycie. To słowo „jest” nie może jednak dotyczyć w takim samym sensie (*συνωνίμως, univoce*) każdego bytu, skoro między tymi dwoma bytami zachodzi *nieskończona* różnica bycia; gdyby znaczenie „jest” miało jeden sens, to to, co stworzone, zostałoby uznane za nie stworzone, lub to, co nie stworzone, sprowadziłoby się do stworzonego. „Bycie” jednakże nie funkcjonuje też jako tylko ta sama nazwa, lecz w obu przypadkach jest rozumiane. Scholastyka ujmuje pozytywny sens znaczenia „bycia” jako znaczenie „analogiczne” w odróżnieniu od znaczenia jednoznacznego bądź tylko homonimicznego. W nawiązaniu do Arystotelesa, który u początków greckiej ontologii po raz pierwszy ukształtował w ogóle ten problem, ustalono różne typy analogii, wedle których podzieliły się „szkoły” w kwestii ujmowania znaczeniowej funkcji bycia. Jeśli chodzi o ontologiczne opracowanie tego problemu, to Kartezjusz pozostaje daleko w tyle za scholastyką<sup>1</sup>, a nawet tę kwestię pomija. „*Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis*”<sup>2</sup>. Ten unik oznacza, że Kartezjusz pozostawia bez rozważenia zawarty w idei substancjalności sens bycia i charakter „ogólności” tego znaczenia. Średniowieczna ontologia jednakże tak samo jak starożytna nie zapytała, co znaczy samo bycie. Nic

<sup>1</sup> Por. w związku z tym *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis*, Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: *de nominum analogia*, s. 211-219.

<sup>2</sup> R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, n. 51, s. 24 [„...nie można wyraźnie pojąć żadnego znaczenia tej nazwy („substancja”), które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń”].

więc dziwnego, że pytanie takie jak to o sposób znaczenia bycia dopóty się nie pojawi, dopóki będzie się chciało rozważać owo pytanie na podstawie nierozjaśnionego sensu bycia, jaki to znaczenie „wyraża”. Sens pozostawał nierozjaśniony, ponieważ uchodził za „oczywisty”. /

Kartezjusz nie tylko w ogóle unika ontologicznego pytania o substancjalność, lecz nawet stwierdza wyraźnie, że substancja jako taka, tzn. jej substancjalność, już z góry jest w sobie samej sobie niedostępna. „*Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit*”<sup>1</sup>. Samo „bycie” nie „pobudza” nas i dlatego nie można go postrzec. „Bycie nie jest orzecznikiem realnym” stwierdza Kant, powtarzając tylko tezę Kartezjusza. W ten sposób z zasady rezygnuje się z możliwości czystej problematyki bycia, poszukując zarazem wybiegu, który pozwalałby potem na wspomniane tu określenie substancji. Ponieważ „bycie” rzeczywiście nie jest dostępne *jako byt*, zostaje ono wyrażone przez określniki bytowe (*seiende*) odnośnego bytu, atrybuty. Nie przez dowolne jednak, lecz tylko przez te, które w najczystszy sposób wypełniają zakładany przecież *implicite* sens bycia i substancjalności. Do *substantia finita* jako *res corporea* jest pierwotnie i w konieczny sposób „przydana” *extensio*. „*Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa*”<sup>2</sup>; substancjalność bowiem stanowi *ratione*

<sup>1</sup> Tamże, I, n. 52, s. 25 [„Wszelako nie można poznać substancji na podstawie tego tylko, że ona jest rzeczą istniejącą, bo to samo przez się na nas nie działa”].

<sup>2</sup> Tamże, I, n. 63, s. 31 [„Dlatego też łatwiej pojmujemy substancję rozciąglą lub substancję myślącą aniżeli samą substancję, z pominięciem tego, że ona myśli albo że jest rozciąglą”].

*tantum*, nie dające się *realiter* wyróżnić i znaleźć jak sam substancjalny byt.

W ten sposób uwidoczniły się ontologiczne podstawy określenia „świata” jako *res extensa*: nie tylko nie rozjaśniona co do swego sensu bycia, ale wręcz uznana za nierozjaśnialną idea substancjalności, przedstawiana na okrężnej drodze przez najważniejszą substancjalną własność danej substancji. W określeniu substancji przez substancjalny byt tkwi także podstawa dwuznaczności tego terminu. Intencja kieruje się ku substancjalności, która zostaje pojęta na podstawie pewnego bytowego określnika substancji. Ponieważ temu, co ontologiczne, podlega to, co ontyczne, wyrażenie „*substantia*” funkcjonuje bądź to w znaczeniu ontologicznym, bądź w ontycznym, zwykle zaś w mieszanym ontyczno-ontologicznym. Za tą nieznaczną różnicą znaczenia kryje się jednak to, iż nie uporano się z podstawowym problemem bycia. Opracowanie tego problemu wymaga, by w *rzetelny sposób* „prześledzić” wieloznaczności; kto czegoś takiego próbuje, ten nie „zajmuje się” „samymi tylko znaczeniami słów”, lecz by rozjaśnić owe „niuanse”, musi się odważyć na wejście w najbardziej źródłową / problematykę „rzeczy samych”.

### § 21. Hermeneutyczna dyskusja Kartezjańskiej ontologii „świata”

Powstaje krytyczne pytanie, czy ta ontologia „świata” poszukuje w ogóle fenomenu świata, a jeśli nie, to czy przynajmniej na tyle określa ona wewnątrzświatowy byt, aby mógł się uwidocznic jego światowy charakter. *Na oba pytania trzeba odpowiedzieć przecząco*. Byt bowiem, któremu Kartezjusz usiłuje za pomocą *extensio* dać gruntowne ontologiczne ujęcie, jest raczej tego rodzaju, że daje się odkrywać dopiero w przejściu przez najbliżej poręczny byt

wewnątrzświatowy. Ale jeśli tak jest i jeśli nawet ontologiczna charakterystyka *tego* określonego wewnątrzświatowego bytu (przyrody) — zarówno idea substancjalności, jak sens objętych jej definicją „*existit*” i „*ad existendum*” — prowadzi w mrok, to istnieje przecież możliwość, że ontologia oparta na radykalnym odróżnieniu Boga, ja i „świata” w jakimś sensie stawia i posuwa naprzód ontologiczny problem świata. Jeśli zaś brak nawet i tej możliwości, trzeba będzie *explicitie* wykazać, że Kartezjusz podaje błędne ontologiczne określenie świata i że ponadto jego interpretacja i jej podstawy doprowadziły do *przeoczenia* zarówno fenomenu świata, jak bycia najbliższej poręcznego wewnątrzświatowego bytu.

Przedstawiając problem światowości (§ 14) wskazywaliśmy na doniosłość [kwestii] uzyskania odpowiedniego dostępu do tego fenomenu. Przy okazji krytycznego badania Kartezjańskiego podejścia będziemy więc musieli zapytać: jaki sposób bycia jestostwa zostaje ustalony jako odpowiedni sposób podejścia do *tego* bytu, z którego byciem jako *extensio* Kartezjusz utożsamia bycie „świata”? Jedyńm i rzetelnym podejściem do tego bytu jest poznawanie, *intellectio*, a mianowicie w sensie poznania matematyczno-fizycznego. Poznanie matematyczne uchodzi za taki sposób ujmowania bytu, który zawsze może być pewien rzetelnego uchwycenia bycia ujętego przez siebie bytu. Co, zgodnie ze swym sposobem bycia, jest tak, że czyni zadość byciu dostępnemu w poznaniu matematycznym, to *jest* we właściwym sensie. Ten byt jest czymś, *co zawsze jest tym, czym jest*, dlatego w doświadczanym /bycie świata jego właściwe bycie stanowi to, o czym można pokazać, że ma charakter *trwałej osto*i jako *remanens capax mutationum*. Właściwie *jest* to, co się na zawsze ostaje. Coś takiego jest poznawane przez matematykę. To, co *dzięki niej* jest z bytu dostępne,

stanowi jego bycie. Tak więc „światu” jego bycie zostaje niejako podyktowane przez określoną ideę bycia, która tkwi w pojęciu substancjalności, oraz przez ideę poznania poznającego *taki* byt. Kartezjusz nie wyznacza na tej podstawie sposobu bycia wewnątrzświatowego bytu, lecz przepisuje niejako światu jego „właściwe” bycie na podstawie nie odsłoniętej co do swego źródła i nieuprawomocnionej idei bycia (bycie = stała obecność). A więc tym, co pierwotnie określa ontologię świata, nie jest oparcie na pewnej przypadkowo szczególnie cenionej nauce, na matematyce, lecz z gruntu ontologiczna orientacja na bycie jako stałą obecność, do ujęcia którego poznanie matematyczne w pewnym wyjątkowym sensie wystarcza. W ten sposób Kartezjusz filozoficznie *explicitie* przenosi wpływ tradycyjnej ontologii na nowożytną fizykę matematyczną i jej transcendentalne fundamenty.

Kartezjusz nie potrzebuje stawiać problemu odpowiedniego podejścia do wewnątrzświatowego bytu. Wobec niepodważalnego uprzednio panowania tradycyjnej ontologii kwestia odpowiedniego sposobu ujmowania właściwego bytu jest z góry rozstrzygnięta. Sposób ten polega na *voeĩv*, „naoczności” w najszerszym sensie, wobec której *διαφοεĩv*, „myślenie”, stanowi jedynie formę ufundowaną. Na gruncie tej zasadniczej orientacji ontologicznej Kartezjusz dokonuje swej „krytyki” jeszcze możliwego naocznie postrzeżeniowego sposobu podejścia do bytu, krytyki *sensatio* (*αĩσθησις*) przeciwstawionej *intellectio*.

Kartezjusz dobrze wie, iż byt zrazu nie ukazuje się w swym właściwym byciu. „Zrazu” dana jest owa w określony sposób zabarwiona, o pewnym smaku, twarda, zimna, wydająca pewien odgłos rzecz z wosku. To jednak, i w ogóle wszystko, co dają zmysły, pozostaje ontologicznie nieistotne. „*Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non*

*referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesset possint aut nocere*<sup>1</sup>. Zmysły w ogóle nie pozwalają poznać bytu w jego byciu, lecz powiadają jedynie o użyteczności i szkodliwości dla /cielesnej istoty ludzkiej „zewnątrznych” wewnątrzświatowych rzeczy. „*Nos non docent, qualia [corpora] in seipsis existant*”<sup>2</sup>: przez zmysły w ogóle nie uzyskujemy wiedzy o byciu w jego byciu. „*Quod agentes, percipimus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum*”<sup>3</sup>.

Jak trudno jest Kartezjuszowi przedstawić sobie lub wręcz określić własny sposób bycia tego, co się pokazuje w zmysłowości, widać wyraźnie z krytycznej analizy dokonanej przezeń interpretacji doświadczenia twardości i oporu (por. § 19).

Twardość jest ujmowana jako opór. Nie został jednak zrozumiany jego — podobnie jak twardości — fenomenalny sens czegoś doświadczonego w sobie samym i w tym doświadczeniu dającego się określić. Opór oznacza dla

<sup>1</sup> Tamże, II, n. 3, s. 41 [„Wystarczy, jeśli zauważymy, że spostrzeżenia zmysłowe odnieść jedynie należy do tego związku ciała ludzkiego z umysłem i że... ukazują nam zazwyczaj, w czym ciała zewnętrzne mogą dla niego być pożyteczne, a w czym szkodliwe...”].

<sup>2</sup> Tamże, II, n. 3, s. 41 [„...nie informują nas o tym... jak one (ciała) istnieją same w sobie”].

<sup>3</sup> Tamże, II, n. 4, s. 42 [„Tak postępując uświadomimy sobie, że natura materii, czyli ciała rozpatrywanego w ogólności, nie na tym polega, że jest ono jakąś rzeczą twardą, czy ciężką, czy barwną, czy w jakiś inny sposób działającą na zmysły, ale tylko na tym, że jest ono rzeczą rozciągniętą wzdłuż, wszcz i w głąb”].

Kartezjusza tyle, co nieusuwanie się z miejsca, czyli niedoznawanie zmiany w określonym miejscu w odniesieniu do innej, zmieniającej miejsce rzeczy bądź zmiana miejsca z taką prędkością, by tamta rzecz mogła tę „dośćgnąć”. Taka interpretacja doświadczenia twardości zaciera sposób bycia postrzegania zmysłowego, a tym samym możliwość ujęcia bycia bytu spotykanego w takim postrzeganiu. Kartezjusz przekłada sposób bycia postrzegania czegoś na jedyny mu znany; postrzeganie czegoś staje się pewnym określonym obecnym-byciem-obok-siebie-nawzajem dwóch obecnych *res extensae*; stosunek ich ruchów sam jest w *modus extensio* charakteryzującej w pierwszym rzędzie obecność rzeczy cielesnej. Wprawdzie ewentualne „wypełnienie” zachowania polegającego na dotykaniu wymaga szczególnej „bliskości” tego, co daje się dotknąć, nie oznacza to jednak, że dotykane i jakaś dająca o sobie w nim znaczą twardość polegają — ontologicznie rzecz biorąc — na różnych prędkościach dwóch rzeczy cielesnych. Twardość i opór w ogóle się nie pokazują, jeśli byt nie ma sposobu bycia jestestwa lub przynajmniej istoty żywej.

Tak więc u Kartezjusza rozważanie możliwych *podejść do* wewnątrzświatowego bytu jest opanowane przez ideę bycia wyczytaną z pewnej określonej dziedziny samego tego bytu. /

Idea bycia jako stałej obecności nie tylko motywuje skrajne określenie bycia bytu z wnętrza świata i utożsamienie tego bytu ze światem w ogóle, przeszkadza ona zarazem w ontologicznie adekwatnym uwidocznieniu zachowań jestestwa. To zaś zupełnie zamyka drogę do dostrzeżenia ufundowanego charakteru wszelkiego zmysłowego i intelektualnego postrzegania i do zrozumienia takiego postrzegania jako możliwości bycia-w-świecie. Bycie „jestestwa”, do którego podstawowego ukonstytuowania

należy bycie-w-świecie, Kartezjusz ujmuje w ten sposób jako bycie *res extensa* — jako substancję.

Czy jednak w tej krytyce nie podsuwamy Kartezjuszowi pewnego zadania („dowodząc” potem, że go nie rozwiązał), które leżało całkowicie poza jego horyzontem? Jak Kartezjusz ma utożsamiać ze światem pewien określony wewnątrzświatowy byt i jego bycie, skoro w ogóle nie zna fenomenu świata, a tym samym wewnątrzświatowości?

W polu sporu o podstawy nie możemy ograniczać się tylko do tez zawartych w tekście, lecz musimy się kierować rzeczową tendencją problematyki, nawet jeśli nie wychodzi ona poza potoczne ujęcie. To, że wprowadzając *res cogitans* i *res extensa* Kartezjusz nie tylko *chciał postawić* problem „ja a świat”, lecz uważał wręcz, że podał jego radykalne rozwiązanie, widać wyraźnie w jego *Medytacjach* (por. szczególnie I i VI). Dotychczasowe rozważania miały dowieść, że pozbawione jakiegokolwiek pozytywnej krytyki generalne ontologiczne uzależnienie od tradycji nie pozwoliło Kartezjuszowi wydobyć źródłowej problematyki ontologicznej jestestwa, musiało przesłonić mu widok na fenomen świata i zdołało wtłoczyć ontologię „świata” w ontologię pewnego określonego wewnątrzświatowego bytu.

Jednakże, powie ktoś, jeśli nawet w rzeczy samej problem świata, a także bycie bytu najbliższej w otoczeniu napotykanego pozostają zakryte, to przecież Kartezjusz położył podstawy pod ontologiczną charakterystykę *tego* wewnątrzświatowego bytu, który w swym byciu funduje każdy inny byt, materialnej przyrody. Na niej, na tej fundamentalnej warstwie budują się pozostałe warstwy wewnątrzświatowej rzeczywistości. W rzeczy rozciągłej jako takiej mają w pierwszym rzędzie ugruntowanie określniki objawiające się wprawdzie jako jakości, które jednak „w gruncie rzeczy” stanowią ilościowe modyfikacje *modi*/

samej *extensio*. Na tych redukowalnych jeszcze jakościach opierają się dalej takie specyficzne jakości, jak piękny, brzydki, dopasowany, niedopasowany, użyteczny, nieużyteczny; przy pierwotnym zorientowaniu na rzeczowość jakości te muszą być ujęte jako niekwantyfikowalne orzeczniki wartości sprawiające, że rzecz zrazu tylko materialna zyskuje znamię jakiegoś dobra. Wraz jednak z tym nawarstwieniem rozważanie dociera mimo wszystko do bytu, który scharakteryzowaliśmy ontologicznie jako poręczne narzędzie. W ten dopiero sposób Kartezjańska analiza „świata” umożliwia gwarantowaną budowę struktury tego, co najbliższej poręczne; wymaga ona tylko łatwego do przeprowadzenia uzupełnienia rzeczy przyrodniczej do pełnej rzeczy użytkowej.

Czy jednak na tej drodze, pomijając nawet specyficzny problem świata, jest ontologicznie osiągalne bycie tego, co wewnątrz świata napotykanego najbliższej? Czy wraz z materialną rzeczowością nie zostaje milcząco założone pewne bycie — stała obecność rzeczy — które przez wtórne wyposażenie bytu w orzeczniki wartości nie doznaje wcale ontologicznego uzupełnienia, lecz raczej owe charaktery wartości same pozostają ontycznymi tylko określnikami bytu o sposobie bycia rzeczy? Dodanie orzeczników wartości nie może w najmniejszym stopniu dodać niczego nowego na temat bycia dóbr, *lecz tylko ponownie zakłada czystą obecność jako ich sposób bycia*. Wartości są *obecny*mi określnikami pewnej rzeczy. Wartości mają ostatecznie swe ontologiczne źródło wyłącznie w uprzednim założeniu rzeczywistości rzeczy jako warstwy fundamentalnej. Już przedfenomenologiczne doświadczenie ukazuje jednak w bycie domniemanym jako rzecz coś, czego poprzez rzeczowość nie da się w pełni zrozumieć. Bycie rzeczowe wymaga więc uzupełnienia. Cóż bowiem ontologicznie



oznacza bycie wartości lub ich „obowiązywanie”, które Lotze ujmował jako *modus* „afirmacji”? Co ontologicznie znaczy owo „zakotwiczenie” wartości w rzeczach? Dopóki te określenia pozostaną w mroku, rekonstrukcja rzeczy użytkowej na podstawie rzeczy przyrodniczej pozostaje przedsięwzięciem ontologicznie wątpliwym, pomijając już z gruntu opaczne ujęcie problematyki. A czy ta rekonstrukcja zrazu „obdarłej ze skóry” rzeczy użytkowej nie wymaga zawsze *uprzedniego, pozytywnego spojrzenia na fenomen, którego całokształt ma zostać odtworzony w tej rekonstrukcji?* Jeśli zaś najbardziej własne ukonstytuowanie bycia tego fenomenu nie zostanie wcześniej poddane odpowiedniej eksplikacji, to czyż rekonstrukcja nie będzie budowaniem bez planu budowy? Ponieważ ta rekonstrukcja i „uzupełnianie” tradycyjnej ontologii „świata” dochodzi w rezultacie do tego samego *bytu*, od którego wyszła nasza analiza poręczności narzędzia / i całokształtu powiązania, rodzi się pozór, że *bycie* tego bytu zostało rzeczywiście rozjaśnione lub że przynajmniej stało się *problemem*. Tak jak za pomocą *extensio* jako *proprietas* Kartezjusz nie utrafia w bycie substancji, podobnie też ucieczka w stronę „aksjologicznych” określników nie może nawet ukazać nam bycia jako poręczności, a tym bardziej uczynić go tematem ontologicznym.

Kartezjusz zawęził pytanie o świat do pytania o rzeczowość przyrodniczą jako najbliżej dostępny, wewnętrzświatowy byt. Przyczynił się do utrwalenia mniemania, iż rzekomo najściślejsze ontyczne *poznawanie* jakiegoś bytu jest także możliwym podejściem do pierwotnego bycia bytu odkrytego w takim poznaniu. Zarazem trzeba tu zauważyć, że także „uzupełnienia” ontologii rzeczy oparte są zasadniczo na tej samej co u Kartezjusza dogmatycznej podstawie.

Sugerowaliśmy już (§ 14), że pomijanie świata i napotykanego najbliżej bytu nie jest przypadkowe, nie jest łatwym do korekty przeoczeniem, lecz ma ugruntowanie w istotowym sposobie bycia samego jestestwa. Gdy analityka jestestwa uczyni w obrębie tej problematyki przejrzystymi najważniejsze spośród głównych jego struktur, gdy pojęciu bycia w ogóle zostanie przydany horyzont jego możliwej zrozumiałości, tak iż poręczność i obecność staną się ontologicznie źródłowo zrozumiałe — wtedy dopiero można będzie przeprowadzoną tu krytykę Kartezjańskiej, a zasadniczo i dziś jeszcze popularnej, ontologii świata filozoficznie uprawomocnić.

W tym celu trzeba pokazać (por. Część pierwsza, Dział trzeci):

1. Dlaczego u początków decydującej dla nas tradycji ontologicznej (szczególnie Parmenidesa) pomijano fenomen świata; skąd biorą się ciągle powroty tego przeoczenia?

2. Dlaczego zamiast przeoczanego (*übersprungene*) fenomenu unaocznia się (*springt ein*) jako ontologiczny temat byt z wnętrza świata?

3. Dlaczego ów byt odnajdywany jest najpierw w „przyrodzie”?

4. Dlaczego uzupełnienie takiej ontologii świata, doświadczane jako konieczne, dokonuje się za pomocą fenomenowi wartości?

Dopiero odpowiedzi na te pytania zapewniają pozytywne zrozumienie *problematyki* świata, ujawniają źródło jej zafalszowania i wykazują racje odrzucenia tradycyjnej ontologii świata. /

Rozważania na temat Kartezjusza miały uprzytomnić, że ani na pozór oczywiste wyjście od rzeczy świata, ani też zorientowanie na rzekomo najściślejsze poznanie bytu nie gwarantują podstawy, na której dałyby się fenomenalnie

uchwycić najbliższe ontologiczne ukonstituowania świata, jestestwa i wewnątrzświatowego bytu.

Jeśli jednak przypomnimy sobie, że przestrzenność w oczywisty sposób współkonstruuje byt z wnętrza świata, wówczas „uratowanie” Kartezjańskiej analizy „świata” stanie się ostatecznie możliwe. Przez radykalne wyeksponowanie *extensio* jako *praesuppositum* wszelkich określników *res corporea* Kartezjusz przygotował wstępne zrozumienie pewnego *apriori*, którego zawartość bardziej dogłębnie ustalił później Kant. Analiza tej *extensio* pozostaje do pewnych granic niezależna od braku wyraźnej interpretacji bycia bytu rozciągniętego. Uznanie *extensio* za podstawowy określnik „świata” ma swą fenomenalną zasadność, choć odwołanie się do *extensio* nie pozwala ontologicznie pojąć ani przestrzenności świata, ani najpierw odkrywanej przestrzenności bytu napotykanego w otoczeniu, ani wreszcie przestrzenności samego jestestwa.

### C. Dookółność otoczenia i „przestrzenność” jestestwa

W kontekście pierwszego zarysu bycia-w (por. § 12) trzeba było odróżnić jestestwo od pewnej postaci bycia w przestrzeni, postaci nazywanej przez nas wewnętrznością (*Inwendigkeit*). Oznacza ona: pewien byt, sam rozciągnięty, obejmują rozciągnięte granice czegoś rozciągniętego. Byt wewnątrz i to, co obejmuje, są obecne w przestrzeni. Odrzucenie takiej wewnętrzności jestestwa w pojemniku przestrzeni nie miało jednak wykluczać wszelkiej w ogóle przestrzenności jestestwa, lecz tylko otworzyć drogę do dostrzeżenia przestrzenności dla jestestwa konstytutywnej. Tę ostatnią musimy teraz wydobyć. Skoro jednak byt z wnętrza

świata jest zarazem w przestrzeni, to jego przestrzenność będzie pozostawać w ontologicznym związku ze światem. Dlatego trzeba określić, w jakim sensie przestrzeń stanowi konstytutywny moment świata, który ze swej strony został scharakteryzowany jako strukturalny moment bycia-w-świecie. W szczególności trzeba pokazać, jak dookółność otoczenia, specyficzna przestrzenność spotykanego w otoczeniu bytu sama jest ufundowana przez światowość świata, /nie zaś, przeciwnie, świat jest ze swej strony obecny w przestrzeni. Badanie przestrzenności jestestwa i przestrzennego określenia świata wychodzi od analizy tego, co wewnątrz świata poręczne w przestrzeni. Rozważanie przebiega trzy stopnie: 1. Przestrzenność tego, co wewnątrz świata poręczne (§ 22); 2. Przestrzenność bycia-w-świecie (§ 23); 3. Przestrzenność jestestwa a przestrzeń (§ 24).

#### § 22. Przestrzenność tego, co wewnątrz świata poręczne

Skoro przestrzeń ma konstituować świat w sensie, który jeszcze przyjdzie określić, to nie może dziwić, jeśli już przy wyjściowej charakterystyce ontologicznej bycia tego, co wewnątrzświatowe, musieliśmy patrzeć na to jako na wewnątrzprzestrzenne. Jak dotąd nie ujęliśmy fenomenalnie tej przestrzenności tego, co poręczne, w sposób wyraźny i nie ukazaliśmy jej jeszcze w zespoleniu ze strukturą bycia tego, co poręczne. To jest teraz naszym zadaniem.

Na ile natrafiliśmy już podczas charakterystyki tego, co poręczne, na jego przestrzenność? Mówiliśmy o tym, co *najpierw* poręczne. Oznacza to nie tylko byt zawsze napotykanym *w pierwszej kolejności*, przed innym, ale i taki, który jest „w pobliżu”. To, co „poręczne” w codziennym obchodzie, ma charakter *bliskości*. Ścisłe biorąc, tę bliskość narzędzia zaznacza już termin przyjęty na oznaczenie jego

bycia: „poręczność”. Byt „do ręki” jest w każdorazowo innej bliskości, której nie wyznacza pomiar odległości. Bliskość ta rządzi się przeglądowo „kalkulującym” manipulowaniem i użytkowaniem. Przegląd zatroskania ustala coś w taki sposób bliskiego zarazem co do kierunku, w jakim narzędzie jest zawsze dostępne. Ukierunkowana bliskość narzędzia oznacza, że nie tylko ma ono, gdzieś obecne, swą pozycję w przestrzeni, lecz że jako narzędzie bywa już z istoty gdzieś przymocowane, umieszczone, ustawione, odłożone. Narzędzie ma swe „miejsce” lub jest „porozkładane wokół”, co zdecydowanie różni się od czystego występowania w jakimś dowolnym punkcie przestrzeni. Dane miejsce określa się jako miejsce tego tu narzędzia do... na podstawie całokształtu wzajemnie na siebie ukierunkowanych miejsc poręcznego w otoczeniu kompleksu narzędziowego. Miejsca i różności miejsc nie należy interpretować jako „gdzie” jakiegoś dowolnego obecnego bycia rzeczy. Miejsce zawsze jest określonym „tam” i „tu” przynależenia narzędzia. Dana przynależność odpowiada narzędziowemu charakterowi czegoś poręcznego, / tzn. jego odpowiadającej usytuowaniu przynależności do pewnej narzędziowej całości. U podstaw dającej się umiejscowić przynależności pewnej narzędziowej całości tkwi jednakże jako warunek jej możliwości „dokąd” w ogóle, wyznaczające kompleksowi narzędziowemu całokształt miejsc. To przeglądowo już z góry utrzymywane w polu widzenia przez zatroskany obchód „dokąd” możliwego narzędziowego przynależenia nazywamy *stroną* (*Gegend*).

„W tych stronach” nie oznacza tylko „w kierunku na”, lecz także: w kręgu tego, co leży w danym kierunku. Ukonstytuowane przez kierunek i oddalenie — bliskość to jedynie jego *modus* — miejsce orientuje się już na jakąś stronę i w jej obrębie. Coś takiego jak strona musi już

wcześniej być odkryte, jeśli ma stać się możliwe wskazywanie i wynajdywanie miejsc dostępnemu w przeglądzie całokształtowi narzędzia. To zorientowanie na jakąś stronę różności miejsc czegoś poręcznego stanowi dookólność, „dokoła-nas” bytu napotykanego najbliższej w otoczeniu. Nigdy nie jest najpierw dana trójwymiarowa różności możliwych pozycji, którą wypełniałyby obecne rzeczy. Tę wymiarowość przestrzeni przestrzenność tego, co poręczne, jeszcze zasłania. „W górze” to „u sufitu”, „w dole” to „na podłodze”, „z tyłu” to „przy drzwiach”; wszelkie „gdzie” jest odkrywane w trakcie powszedniego obchodzenia się i przeglądowo wykładane, nie zaś ustalane i odnotowywane podczas skrupulatnego pomiaru przestrzeni.

Stron nie tworzą dopiero wspólnie obecne rzeczy, lecz są one już poręczne w poszczególnych miejscach. Same miejsca są przypisywane przez przegląd zatroskania temu, co poręczne, lub są wynajdywane. Dlatego coś stale poręcznego, co przeglądowe bycie-w-świecie z góry bierze w rachubę, ma swoje miejsce. Zatroskanie bierze w rachubę „gdzie” jego poręczności zorientowane na resztę tego, co poręczne. Tak więc słońce, z którego blasku i ciepła robi się na co dzień użytek, ma na podstawie różnych zastosowań tego, czym obdarza, swe odkryte w przeglądzie wyróżnione miejsca: wschód, południe, zachód, północ. Miejsca tego, co jest na różne sposoby zmienne, a przecież w równej mierze stale poręczne, stają się wyraźnymi „anonsami” tkwiących w nich stron. Te strony nieba (które na razie nie muszą jeszcze mieć sensu geograficznego) już z góry podają uprzednie „dokąd” każdemu poszczególnemu ukształtowaniu stron, w których można zająć miejsca. Dom ma swą stronę (*Seite*) słoneczną i stronę północną; to na nie zorientowany jest podział „przestrzeni”, / a w jego obrębie „urządzenie” wedle jej narzędziowego charakteru.

Np. kościoły i groby są położone na linii wschód-zachód, na linii stron życia i śmierci, które określają samo jestestwo z uwagi na jego najbardziej własne możliwości bycia w świecie. Z troską jestestwa, któremu w jego byciu o samo owo bycie chodzi, odkrywa już z góry strony, wobec których ma decydujące powiązanie. Odkrywanie już z góry stron współwyznaczane jest przez całokształt powiązania, z uwagi na który jest wydawane to, co poręczne, jako napotykanne.

Uprzednia poręczność danej strony ma w pewnym bardziej źródłowym niż bycie czegoś poręcznego sensie *charakter niezauważalnej zażyłości*. Staje się ona widoczna tylko w sposób eksponowania się w przeglądowym odkrywaniu czegoś poręcznego w prywatywnych *modi* zatroskania. Często dopiero wtedy, gdy nie spotykamy czegoś na *jego* miejscu, strona tego miejsca staje się jako taka wyraźnie dostępna. Przestrzeń odkrywana w przeglądowym byciu-w-świecie jako przestrzenność całości narzędziowej zawsze należy, jako jej miejsce, do samego bytu. Naga przestrzeń jest jeszcze zasłonięta. Przestrzeń jest rozproszona na miejsca. Dzięki jednak światowemu charakterowi całokształtu powiązania tego, co poręczne przestrzennie, przestrzenność ta ma własną jedność. Nie jest tak, że „otoczenie” urządza się w jakiejś z góry danej przestrzeni; to raczej jego specyficzna światowość artykułuje swą oznaczonością kontekst powiązania aktualnego całokształtu wyznaczonych w przeglądzie miejsc. Aktualny świat odkrywa przestrzenność należącej doń przestrzeni. Napotykanie czegoś poręcznego w przestrzeni jego otoczenia pozostaje tylko dlatego ontycznie możliwe, że z racji swego bycia-w-świecie jestestwo samo jest „przestrzenne”.

### § 23. Przestrzenność bycia-w-świecie

Skoro przypisujemy przestrzenność *jestestwu*, to trzeba, rzecz jasna, owo „bycie w przestrzeni” pojmować na podstawie sposobu bycia tego bytu. Przestrzenność jestestwa, które z istoty nie jest byciem obecnym, nie może oznaczać ani czegoś takiego jak występowanie w pewnym punkcie „kosmosu”, ani też bycia poręcznym na jakimś miejscu. Są to sposoby bycia bytu napotykanego wewnątrz świata. Jestestwo zaś jest „w” świecie w sensie zatroskanego, zażyłego obchodu z bytem napotykanym wewnątrz świata. Jeśli więc w jakiś sposób przysługuje mu przestrzenność, to jest to możliwe tylko /na gruncie tego bycia-w. Jego przestrzenność natomiast wykazuje charakter *od-dalenia* (*Ent-fernung*) i *ukierunkowania*.

Oddalenia jako pewnego sposobu bycia jestestwa w aspekcie jego bycia-w-świecie nie rozumiemy tu jako czegoś w rodzaju pewnej odległości (*Entferntheit*) (bliskości) czy wręcz odstępu. Używamy terminu „oddalenie” w znaczeniu aktywnym i tranzytywnym. Oznacza on pewne ukonstytuowanie bycia jestestwa mówiące, że oddalenie od czegoś, jako odstawianie, stanowi tylko pewien określony, faktyczny *modus*. „Oddalenie” oznacza: unicestwienie dali, tzn. odległości, przybliżenie. Jestestwo z istoty jest oddalające, jako byt, którym jest, pozwala zawsze napotykać byt w pobliżu. Od-dalenie odkrywa odległość. Ta ostatnia, podobnie jak dystans, jest kategorialem określeniem bytu odmiennego od jestestwa. Oddalenie natomiast musi być uznawane za egzystencjał. Tylko wtedy, gdy zostanie w ogóle jestestwu odkryta oddaloność (*Entferntheit*) bytu, stają się dostępne „oddalenia” („*Entfernungen*”) i odstępy wśród wewnątrzświatowego bytu. Dwa punkty są równie nie oddalone od siebie jak w ogóle dwie rzeczy, albowiem

z racji swego sposobu bycia żaden z tych bytów nie może oddalać. Dzieli je jedynie dający się znaleźć i zmierzyć w oddalaniu odstęp.

Od-dalanie jest zrazu i zwykle przeglądowym przybliżeniem, doprowadzaniem w pobliże w sensie zajmowania się czymś, przygotowywania, trzymania czegoś w ręku. Także jednak określone sposoby czysto poznawczego odkrywania bytu mają charakter przybliżenia. *W jestestwie tkwi istotowa skłonność ku bliskości*. Wszelkie sposoby zwiększania prędkości, w których mamy dziś mniej lub bardziej dobrowolny udział, zmierzają do przewyciężenia odległości. Np. dzięki „radiu” jestestwo dokonuje dziś nieprzewidywalnego jeszcze w skutkach od-dalenia „świata” na drodze poszerzenia powszedniego otoczenia.

W od-dalaniu nie tkwi z konieczności jakieś wyraźne oszacowanie dali dzielącej coś poręcznego od jestestwa. Przede wszystkim odległości nigdy nie ujmuje się jako odstepu. Jeśli dal ma zostać oszacowana, to dzieje się to w relacji do oddaleń, pośród których powszednie jestestwo się utrzymuje. Oszacowania te mogą być, rachunkowo rzecz biorąc, niedokładne i ułomne, ale w powszedniości jestestwa mają swą *własną* i na wskroś zrozumiałą *określoność*. Mówimy: do tamtego miejsca jest mały spacer, parę kroków, „pół pacierza”. Miary te wyrażają to, że nie aspirują do „mierzenia” i że ponadto oszacowana / odległość przysługuje bytowi, ku któremu zmierza zatroskany przegląd. Nawet jednak wtedy, gdy posłużymy się ściślejszą miarą mówiąc: „do tego domu jest pół godziny”, trzeba tę miarę uznać za szacunkową. „Pół godziny” to nie 30 minut, lecz trwanie, które nie ma „długości” w sensie odcinka ilościowego. To trwanie jest zawsze wykładane na podstawie zwykłych, codziennych „zatroskań”. Także tam, gdzie znane są „urzędowo” wyznaczone miary, odległości

szacuje najpierw przegląd. Ponieważ to, co od-dalone, jest w tych szacowaniach poręczne, zachowuje ono swój specyficzny wewnątrzświatowy charakter. Zdarza się nawet tak, że drogi obchodu do oddalonego bytu mają co dnia inną długość. Coś poręcznego w otoczeniu nie jest przecież obecne dla jakiegoś oddzielonego od jestestwa wiecznego obserwatora, lecz jest spotykane przez przeglądowo zatroskaną powszedniość jestestwa. Na swoich drogach nie przemierza ono jako jakaś istniejąca fizykalna rzecz odcinka przestrzeni, nie „połyka kilometrów”; przybliżenie i od-dalenie zawsze jest zatroskanym byciem ku temu, co przybliżone i od-dalone. Jakaś „obiektywnie” długa droga może być krótsza niż inna „obiektywnie” od niej dużo krótsza, która jest może „trudną drogą” i wydaje się nieskończenie długa. *Dopiero jednak w takim „wydawaniu się” świat jest właściwie poręczny*. Obiektywne odstepy między istniejącymi rzeczami nie pokrywają się z odległością i bliskością tego, co wewnątrz świata poręczne. Mogą być dokładnie znane, ale wiedza ta pozostaje ślepa, nie spełnia funkcji przeglądowo odkrywającego przybliżania otoczenia; stosuje się taką wiedzę tylko w nie mierzącym odcinków zatroskanym byciu (i dla niego) ku „obchodzącemu” nas światu.

Mamy skłonność do tego, by z racji zorientowania na „przyrodę” i „obiektywnie” wymierzone odstepy między rzeczami uznawać powyższą interpretację oddalenia i oszacowania za „subiektywną”. Jest to jednak „subiektywność”, która zapewne odkrywa to, co najbardziej w „realności” świata realne, a co nie ma nic wspólnego z „subiektywną” dowolnością i subiektywistycznymi „ujęciami” bytu „w sobie” całkiem odmiennego. *Przeglądowe od-dalanie powszedniości jestestwa odkrywa bycie-w-sobie „prawdziwego świata”, bytu, przy którym jestestwo jako egzystujące zawsze już jest.*

Pierwotna i wręcz wyłączna orientacja na odległości jako wymierzone odstępy zakrywa źródłową przestrzenność bycia-w. To, co rzekomo „najbliższe”, wcale nie jest tym, co dzieli „od nas” najmniejszy odstęp. „Najbliższe” tkwi w tym, co /jest oddalone w przeciętnym polu osiągalności, uchwytności i widzialności. Ponieważ jestestwo jest z istoty przestrzenne na sposób od-dalenia, obchód utrzymuje się zawsze w pewnym „otoczeniu” oddalonym w pewnej wolnej przestrzeni; dlatego właśnie nasze widzenie i słyszenie wykracza zawsze poza to, co „najbliższe” w sensie odstepu. Widzenie i słyszenie są zmysłami związanymi z dala nie ze względu na swój zasięg, lecz dlatego, że jestestwo jako oddalające posługuje się przeważnie nimi. Dla kogoś np. noszącego okulary, które co do odstepu są tak blisko niego, że „siedzą mu na nosie”, owo użytkowane narzędzie jest w aspekcie otoczenia bardziej odległe niż obraz na przeciwległej ścianie. Narzędzie owo jest w tak małym stopniu bliskie, że często zrazu niedostrzegalne. Narzędzie do patrzenia, a podobnie do słyszenia, np. słuchawkę telefonu, charakteryzuje rozważana tu już niezauważalność czegoś najbliższej poręcznego. Dotyczy to także np. ulicy jako narzędzia do chodzenia. Idąc dotykamy jej przy każdym kroku i na pozór stanowi ona coś najbliższego i najbardziej realnego spośród wszystkiego, co w ogóle poręczne, przesuwana się niejako wzdłuż pewnych części ciała, mianowicie pod podszewkami. A przecież jest ona bardziej odległa niż znajomy, którego tak idąc spotykamy „na ulicy” w „oddaleniu” dwudziestu kroków. O bliskości i dali tego, co w otoczeniu najbliższej poręczne, rozstrzyga przeglądowe zatroskanie. To, przy czym ono się od razu zatrzymuje, jest właśnie najbliższe i rządzi od-daleniami.

Gdy jestestwo troskając się sprowadza coś w pobliżu siebie, nie oznacza to ustalenia czegoś w pewnej pozycji

przestrzennej, którą dzieliliby najmniejszy odstęp od jakiegось punktu ciała. „W pobliżu” oznacza: w kręgu tego, co dla przeglądu najbliższej poręczne. Przybliżenie nie jest zorientowane na obdarzone ciałem ja-rzecz, lecz na zatroskane bycie-w-świecie, tzn. na to, co w nim zawsze najbliższej spotykane. Przestrzenności jestestwa nie określa zatem podanie pozycji, na jakiej pewna rzecz cielesna jest obecna. Wprawdzie także o jestestwie mówimy, że zawsze zajmuje ono jakieś miejsce, jednak owo „zajmowanie” trzeba w zasadniczy sposób odróżniać od bycia czymś poręcznym na jakimś miejscu w pewnej stronie. Zajmowanie miejsca musimy pojmować jako oddalanie czegoś w otoczeniu poręcznego w jakąś odkrytą uprzednio przez przegląd stronę. Swoje „tu” jestestwo rozumie na podstawie otoczeniowego „tam”. „Tu” nie oznacza „gdzie” czegoś obecnego, lecz „przy czym” od-dalającego bycia przy... w jedności z tym od-daleniem. Zgodnie ze swą przestrzennością jestestwo nigdy nie jest zrazu tu, lecz tam, a z tego „tam” powraca do swego „tu”, to zaś w ten znów /tylko sposób, że swe zatroskane bycie ku... wyklada wychodząc od tego, co tam-poręczne. Staje się to w pełni wyraźne na podstawie fenomenalnej swoistości od-daleniowej struktury bycia-w.

Jako bycie-w-świecie jestestwo utrzymuje się z istoty w pewnym od-dalaniu. Tego od-dalenia, dali tego, co poręczne, w stosunku do niego samego, jestestwo *nie może nigdy przekroczyć*. Zgoda, że samo oddalenie czegoś poręcznego od jestestwa może być odbierane jako odstęp, jeśli określać je w relacji do pewnej rzeczy pomyślanej jako obecna na pewnym miejscu zajmowanym wcześniej przez jestestwo. To „pomiędzy” odstepu jestestwo może potem przekroczyć, jednakże tylko tak, że sam odstęp staje się od-dalony. Jestestwo nie przekroczyło swego od-dalenia,

lecz nawet je podjęło i stale podejmuje, *gdyż z istoty jest od-daleniem, tzn. jest przestrzenne*. Jestestwo nie może wędrować po aktualnym kręgu swych od-daleń, może je tylko ciągle zmieniać. Jest ono przestrzenne na sposób przeglądowego odkrywania przestrzeni, tak mianowicie, że wobec tak spotykanego przestrzennie bytu stale zachowuje się od-dalająco.

Jako od-dalające bycie-w, jestestwo ma zarazem charakter *ukierunkowania*. Każde przybliżenie już z góry obrało kierunek w jakąś stronę, z której przybliża się coś od-dalnego, aby w ten sposób dać się odnaleźć co do swego miejsca. Przeglądowe zatroskanie jest ukierunkującym od-dalaniem. W tym zatroskaniu, tzn. w byciu-w-świecie samego jestestwa, dana jest już z góry potrzeba „znaku”; narzędzie to przejmuje wyraźne i łatwo wykonalne podawanie kierunków. Znak utrzymuje przeglądowo wykorzystywane strony wyraźnie otwarte — każdorazowe „dokąd” przynależenia, wchodzenia, wnoszenia lub przynoszenia. Gdy jestestwo *jest*, jako ukierunkująco-oddalające ma już zawsze swą odkrytą stronę. Ukierunkowaniu, tak jak i od-daleniu, stanowiącym *modi* bycia bycia-w-świecie, już z góry przewodzi *przegląd* zatroskania.

Z tego ukierunkowania wywodzą się stałe kierunki w lewo i w prawo. Podobnie jak swoje od-dalenia, tak i te kierunki jestestwo stale niesie z sobą. Uprzestrzennienie jestestwa przez jego „cielesność”, kryjące w sobie pewną własną problematykę, której nie będziemy tu rozpatrywać, jest wyznaczone także wedle tych kierunków. Dlatego to, co poręczne i użyteczne dla ciała, np. rękawiczki, co winno poruszać się wraz z rękami, musi być ukierunkowane w lewo i w prawo. Natomiast trzymane w dłoni i poruszane nią rzemieślnicze narzędzie/nie wykonuje wraz z ręką specyficznego „ręcznego” ruchu. Dlatego nie

ma prawych lub lewych młotków, mimo iż są uchwytywane ręką.

Trzeba jednak jeszcze zauważyć, że ukierunkowanie, jakie przysługuje od-daleniu, jest ufundowane przez bycie-w-świecie. „W lewo” i „w prawo” nie są czymś „subiektywnym”, odczuwanym przez podmiot, są to natomiast kierunki ukierunkowania na zawsze już poręczny świat. „Poprzez samo tylko poczucie różnicy między dwiema stronami mojego [ciała]”<sup>1</sup> nie mógłbym nigdy zorientować się w świecie. Podmiot z „samym tylko poczuciem” tej różnicy jest konstrukcją, która nie uwzględnia tego oto prawdziwego ukonstytuowania podmiotu, że jestestwo z tym „tylko poczuciem” zawsze już w świecie jest *i być musi*, aby się móc w ogóle orientować. Widać to wyraźnie na podstawie przykładu, na którym Kant usiłuje rozjaśnić fenomen orientacji.

Przypuśćmy, że wchodzę do znanego, ale ciemnego pokoju, który podczas mojej nieobecności został tak przemeblowany, że wszystko, co stało po prawej stronie, teraz stoi po lewej. Jeśli mam się w tym orientować, to „samo tylko poczucie różnicy” dwóch stron mojego [ciała] w niczym mi nie pomoże, dopóki nie zostanie ujęty określony przedmiot, o którym Kant mimochodem stwierdza: „którego pozycję mam w pamięci”. Cóż to jednak znaczy innego niż: orientuję się z konieczności w byciu już zawsze przy „znanym” świecie i na podstawie tego bycia. Jestestwu musi być już z góry dany narzędziowy kontekst świata. To, że zawsze już jestem w świecie, jest dla możliwości orientacji nie mniej konstytutywne niż poczucie kierunku w lewo i w prawo. Chociaż to ukonstytuowanie bycia jestestwa jest oczywiste, nie można jednak z tego względu

<sup>1</sup> I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), w: tenże, *Werke* (Akad. Ausgabe), t. VIII, s. 131-147.

pomniejszać jego ontologicznie konstytutywnej roli. Nie pomniejszał jej także Kant, podobnie jak żadna inna interpretacja jestestwa. Stałe korzystanie z tego ukonstytuowania nie zwalnia jednak z obowiązku odpowiedniej ontologicznej eksplikacji, lecz wręcz jej wymaga. Psychologicznej interpretacji, że ja ma coś „w pamięci”, chodzi w istocie o egzystencjalne ukonstytuowanie bycia-w-świecie. Ponieważ Kant nie dostrzega tej struktury, zapoznaje on także cały kontekst konstytucji możliwej orientacji. Ukierunkowanie w lewo i w prawo opiera się/na istotowym ukierunkowaniu jestestwa w ogóle, ze swej strony istotowo współokreślonym przez bycie-w-świecie. Niewątpliwie Kantowi nie zależy także na tematycznym zinterpretowaniu orientacji. Chce on jedynie pokazać, że każda orientacja wymaga „subiektywnej zasady”. „Subiektywnie” ma tu jednakże znaczyć: *a priori*. *Apriori* ukierunkowania w lewo i w prawo ma ugruntowanie w „subiektywnym” *apriori* bycia-w-świecie, które nie ma nic wspólnego z określonością już z góry ograniczoną do pozbawionego świata podmiotu.

Od-dalenie i ukierunkowanie jako konstytutywne charaktery bycia-w-świecie określają przestrzenność jestestwa, zatroskane przeglądowe bycie w odkrytej, wewnątrzświatowej przestrzeni. Dopiero powyższa eksplikacja przestrzenności tego, co wewnątrz świata poręczne, i przestrzenności bycia-w-świecie dostarcza przesłanek do opracowania fenomenu przestrzenności świata i do postawienia ontologicznego problemu przestrzeni.

#### § 24. *Przestrzenność jestestwa a przestrzeń*

Jako bycie-w-świecie jestestwo zawsze ma już odkryty jakiś „świat”. To ufundowane w światowości świata odkrywanie zostało scharakteryzowane jako wydanie bytu na

całokształt powiązania. To wydające wiązanie dokonuje się w sposób przeglądowego odnoszenia się, ugruntowanego na uprzednim już rozumieniu oznaczoności. Obecnie pokazaliśmy, że przeglądowe bycie-w-świecie jest przestrzenne. I tylko dlatego, że jestestwo jest przestrzenne w sposób od-dalenia i ukierunkowania, to, co otoczeniowo poręczne, może być spotykane w swej przestrzenności. Wydanie całokształtu powiązania jest równie źródłowo od-dalająco-ukierunkującym wiązaniem wobec jakiejś strony, czyli wydawaniem przestrzennej przynależności tego, co poręczne. W oznaczoności, z którą jestestwo jako zatroskane bycie-w jest zżyte, tkwi istotowa współotwartość przestrzeni.

Tak otwarta wraz ze światowością świata przestrzeń nie ma w sobie jeszcze nic z czystej różnorodności trzech wymiarów. W tej najbliższej otwartości przestrzeń pozostaje jeszcze skryta jako czyste „w czym” jakiegoś metrycznego uporządkowania i określenia usytuowań. Z uwagi na co przestrzeń jest z góry w jestestwie odkryta, pokazał nam już fenomen strony. Stronę rozumiemy jako „dokąd” przynależności poręcznego kontekstu narzędziowego, który winien dać się napotykać jako ukierunkowany i oddalony, to znaczy/umiejscowiony. Przynależność określa się na podstawie konstytutywnej dla świata oznaczoności i w obrębie możliwego „dokąd” artykułuje „w tę” i „wewtę”. Owo „dokąd” zostaje w ogóle już z góry wyznaczone przez ustaloną w „ze względu na co” zatroskania całość odniesień, w obrębie której odnosi się wydające wiązanie. Wraz z tym, co spotykane jako poręczne, ma ono zawsze powiązanie wobec pewnej strony. Do całokształtu powiązania, który stanowi bycie tego, co otoczeniowo poręczne, należy przestrzenne powiązanie stron. Na jego gruncie to, co poręczne, daje się odnajdywać i określać wedle formy



i kierunku. Odpowiednio do stopnia przejrzystości zatroskanego przeglądu wraz z faktycznym byciem jestestwa jest zawsze oddalane i ukierunkowywane to, co wewnątrz świata poręczne.

Konstytutywną dla bycia-w-świecie możliwością napotykania bytu z wnętrza świata jest „u-przestrzennianie” („*Raum-geben*”), które nazwiemy także *zasiedlaniem przestrzeni* (*Einräumen*). Wydaje ono to, co poręczne, co do jego przestrzenności. Owo zasiedlanie jako odkrywająca wstępna ekspozycja możliwego, określonego przez powiązanie całokształtu miejsc, umożliwia aktualną faktyczną orientację. Jestestwo jako przeglądowe zatroskanie światem tylko dlatego może „przesiedlać”, „wysiedlać” i „zasiedlać” (*um-, weg- und „einräumen*”), że jego byciu-w-świecie przysługuje pojęte jako egzystencjał zasiedlanie przestrzeni. W polu widzenia wszelako nie rysuje się wyraźnie ani wcześniej odkrywana strona, ani w ogóle aktualna przestrzenność. Jest ona wśród niezauważalności tego, co poręczne, w zatroskanie o co przegląd się zanurza, dla tego przeglądu postronna (*zugegen*). Wraz z byciem-w-świecie w tej przestrzenności zostaje dopiero odkryta przestrzeń. Na podstawie tak odkrytej przestrzenności poznawaniu staje się dostępna sama przestrzeń.

*Ani przestrzeń nie jest w podmiocie, ani świat w przestrzeni.* Przestrzeń jest raczej „w” świecie, skoro to konstytutywne dla jestestwa bycie-w-świecie otwarło przestrzeń. Przestrzeń nie znajduje się w podmiocie ani ten nie traktuje świata, „jak gdyby” był on w przestrzeni, lecz ontologicznie dobrze pojęty „podmiot”, jestestwo, jest przestrzenne. Ponieważ zaś jestestwo jest w opisanym sensie przestrzenne, przestrzeń pokazuje się jako *apriori*. Ten ostatni termin nie oznacza jednak czegoś w rodzaju przysługiwania już z góry jakiemś pozbawionemu jeszcze świata

podmiotowi, który wylaniałby z siebie przestrzeń. „*Aprioryczność*” znaczy tu: pierwotność spotykania przestrzeni (jako strony) w trakcie aktualnego spotykania w otoczeniu czegoś poręcznego.

Przestrzenność tego, co przegląd spotyka najbliżej, może dlań/sama stać się tematem i celem rachuby i pomiaru, np. przy budowie domu i pomiarach gruntów. Już przy tej przeważnie jeszcze przeglądowej tematyce przestrzenności otoczenia pojawia się w pewien sposób w polu widzenia przestrzeń w sobie samej. W ślad za tak ukazującą się przestrzenią może iść czyste przyglądanie się jej, porzucając jedyną przedtem możliwość podejścia do przestrzeni, przeglądowe obrachowywanie. „*Formalna naoczność*” przestrzeni odkrywa czyste możliwości relacji przestrzennych. Istnieje przy tym pewna stopniowalność odsłaniania czystej, jednorodnej przestrzeni od czystej morfologii kształtów przestrzennych po *analysis situs* i czysto metryczną naukę o przestrzeni. Rozważenie tych związków nie mieści się jednak w ramach niniejszego badania<sup>1</sup>. Ma ono tylko ontologicznie ustalić fenomenalną podstawę, na której opiera się tematyczne odkrycie i opracowanie czystej przestrzeni.

Nieprzeglądowe, jedynie przyglądające się odkrywanie przestrzeni neutralizuje otoczeniowe strony do czystych wymiarów. Miejsca i przeglądowo zorientowany całokształt miejsc poręcznego narzędzia zapadają w różnorodność miejsc dla dowolnych rzeczy. Przestrzenność tego, co wewnątrz świata poręczne, traci przez to swój charakter powiązania. Świat zostaje pozbawiony specyficznego

<sup>1</sup> Por. O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, „Jahrbuch...”, t. VI (1923), s. 385 nn.

charakteru dookólności, otoczenie staje się światem przyrody. „Świat” jako poręczna całość narzędziowa zostaje uprzestrzenniony do postaci zespołu już tylko obecnych rzeczy rozciągłych. Jednorodna przestrzeń przyrodnicza ukazuje się tylko na drodze odkrywania napotykanego bytu w sposób, którego specyfika polega na *odświatowieniu* światowego charakteru tego, co poręczne.

Z racji swego bycia-w-świecie jestestwu jest wstępnie, choć nie tematycznie, dana już z góry odkryta przestrzeń. Przestrzeń sama w sobie pozostaje natomiast zrazu jeszcze zakryta co do zawartych w niej czystych możliwości czystego przestrzennego bycia czegoś. O sposobie bycia przestrzeni nie rozstrzyga jeszcze to, że z istoty *ukazuje się* ona w *świecie*. Nie musi ona mieć sposobu bycia czegoś poręcznego lub obecnego, co byłoby przestrzenne. Bycie przestrzeni nie ma także sposobu bycia jestestwa. Stąd, że bycia samej przestrzeni nie można pojmować jako sposobu bycia *res extensa*, nie wynika ani to, że przestrzeń trzeba określić ontologicznie /jako „fenomen” tej *res* — nie różniłaby się byciem od niej — ani też to, że bycie przestrzeni można by utożsamić z byciem *res cogitans* i pojmować jako czysto „podmiotowe”, abstrahując przy tym zupełnie od problematyczności *bycia* tego podmiotu.

Kłopot, jaki do dziś sprawia interpretacja bycia przestrzeni, polega nie tyle na niedostatecznej wiedzy o zawartości samej przestrzeni, ile raczej na braku zasadniczej przejrzystości możliwości bycia w ogóle i ich ontologicznej interpretacji pojęciowej. Dla zrozumienia ontologicznego problemu przestrzeni decydujące jest to, by uwolnić pytanie o bycie przestrzeni od ciasnoty przypadkowo nasuwających się, a ponadto przeważnie surowych pojęć bycia i problematykę bycia przestrzeni w aspekcie samego tego fenomenu i różnych przestrzenności fenome-

nalnych zwrócić w kierunku rozjaśniania możliwości bycia w ogóle.

W fenomenie przestrzeni nie można upatrywać ani jednego, ani nawet pierwszego spośród innych ontologicznego określnika bycia wewnątrzświatowego bytu. Tym bardziej nie konstytuuje ona fenomenu świata. Przestrzeń można pojąć dopiero przez powrót do świata. Nie staje się ona dostępna dopiero przez pozbawienie otoczenia świata; przestrzenność daje się w ogóle odkryć jedynie na gruncie świata, mianowicie tak, że przestrzeń *współkonstruuje* świat — odpowiednio do istotowej przestrzenności samego jestestwa z uwagi na jego podstawowe ukonstruowanie bycia-w-świecie.

BYCIE-W-ŚWIECIE JAKO WSPÓLBYCIE I BYCIE SOBĄ.  
„SIĘ”

Analiza światowości świata stawiała ciągle w polu widzenia całość fenomenu bycia-w-świecie, nie wyróżniając przy tym wszystkich jego konstytutywnych momentów równie wyraźnie fenomenalnie jak w przypadku fenomenu samego świata. Wyeksponowaliśmy tu ontologiczną interpretację świata w przejściu przez to, co wewnątrz świata poręczne, gdyż jestestwo w swej powszedniości, w aspekcie której stanowi ono stały temat, nie tylko w ogóle jest w świecie, lecz odnosi się doń pewnym swym dominującym sposobem bycia. Jestestwo jest zrazu i zwykle przejęte swoim światem. Ten sposób bycia zanurzenia w świecie, a wraz z tym fundujące bycie-w w ogóle określają istotowo/fenomen, który teraz będziemy śledzić stawiając pytanie: kim jest ten, kto w powszedniości jest jestestwem? Wszelkie struktury bycia jestestwa, w tym także fenomen odpowiadający na owo pytanie o „kto”, są sposobami jego bycia. Ich ontologiczna charakterystyka jest egzystencjalna. Dlatego pytanie trzeba postawić w trafny sposób oraz wyznaczyć drogę, na której znajdzie się w polu widzenia dalszy fenomenalny obszar powszedniości jestestwa. Badanie posuwające się w kierunku fenomenu, który pozwoli

odpowiedzieć na pytanie o „kto”, prowadzi do struktur jestestwa, które są równie pierwotne jak bycie-w-świecie: do *współbycia* i *współjestestwa*. Ten sposób bycia jest podstawą *modus* powszedniego bycia Sobą, którego eksplikacja uwidacznia coś, co możemy nazwać „podmiotem” powszedniości, *Się\**. Rozdział o „kto” przeciętnego jestestwa ma zatem następujący podział: 1) Podjęcie egzystencjalnego pytania o „kto” jestestwa (§ 25); 2) Współjestestwo innych i powszednie współbycie (§ 26); 3) Powszednie bycie Sobą i Się (§ 27).

## § 25. Podjęcie egzystencjalnego pytania o „kto” jestestwa

Wydawałoby się, że odpowiedź na pytanie, kim ów byt (jestestwo) każdorazowo jest, została podana już przy formalnym wskazaniu podstawowych określników jestestwa (por. § 9). Jestestwo to byt, którym zawsze jestem ja sam, bycie jest zawsze moje. To określenie *pokazuje* pewne ukonstituowanie *ontologiczne*, ale też tylko to. Zawiera ono równocześnie *ontyczną* — choć nader surową — informację, że zawsze bytem tym jest pewne ja, nie zaś inny. Na pytanie o „kto” odpowiada się wychodząc od samego ja, „podmiotu”, „Siebie” („*Selbst*”). „Kto” jest czymś, co utrzymuje się jako identyczne pośród zmian zachowań i przeżyć i co się przy tym do owej różnorodności odnosi. Ontologicznie rozumiemy je jako coś zawsze już i stale obecnego w pewnym zamkniętym obszarze i dla niego, coś, co w wyróżnionym sensie leży u podstawy, *subiectum*. Ma ono jako tożsame (*Selbiges*) pośród rozmaitej inności charakter *Siebie*

\* Tym terminem oddajemy utworzony przez Heideggera rzeczownik „*das Man*”. Słowo „*man*” występuje w zwrotach typu „*man spricht*”, „mówi się”, w znaczeniu: „zwykło się mówić” itp.

(*Selbst*). Można odrzucić substancję duchową, jak również rzeczowość świadomości i przedmiotowość osoby — ontologicznie pozostaje się z przesłanką czegoś, czego bycie zachowuje (wyraźnie lub nie) sens obecności. Substancjalność to ontologiczna idea przewodnia określenia bytu, na którego podstawie odpowiada się na pytanie o „kto”. Jestestwo jest już z góry milcząco pojmowane jako obecne. W każdym przypadku /nieokreśloność jego bycia implikuje zawsze ten sens-bycia. Obecność jest jednakże sposobem bycia bytu odmiennego od jestestwa.

Ontyczna oczywistość wypowiedzi, że to ja jestem tym, kto zawsze jest jestestwem, nie powinna rodzić mniemania, jakoby w ten sposób wskazywało się bezbłędnie drogę ontologicznej interpretacji czegoś tak „danego”. Wątpliwe pozostaje nawet, czy sama ontyczna treść powyższego stwierdzenia trafnie oddaje fenomenalną zawartość powszedniego jestestwa. Być może owym „kto” powszedniego jestestwa właśnie *nie* zawsze jestem ja sam.

Jeśli fenomenalna prezentacja oparta na sposobie bycia samego bytu ma przy uzyskiwaniu ontyczno-ontologicznych wypowiedzi zachować pierwszeństwo także wobec najbardziej nawet oczywistych i wysłużonych typowych odpowiedzi oraz utworzonych na ich podstawie stanowisk, to fenomenologiczna interpretacja jestestwa co do stawianego teraz pytania musi się strzec wypaczenia problematyki.

Czy jednak nie przeczy się regułom wszelkiej zdrowej metodologii, gdy przy ustalaniu problematyki nie trzymać się oczywistych danych tematycznego obszaru? A poza tym cóż jest bardziej niewątpliwe niż to, że dane jest ja? I czy nie zawiera się w tym wskazówka, że aby je źródłowo opracować, trzeba abstrahować od wszystkiego, co poza tym „dane” — nie tylko od obdarzonego bytem

„świata”, ale także od bycia innych „ja”? Może istotnie jest oczywiste to, co ten sposób dania daje: proste, formalne, refleksyjne postrzeganie ja. Ten wgląd otwiera nawet dostęp do pewnej samodzielnej problematyki fenomenologicznej, która jako „formalna fenomenologia świadomości” ma zasadnicze, ramotwórcze znaczenie.

W niniejszym kontekście egzystencjalnej analityki faktycznego jestestwa powstaje pytanie, czy wspomniany sposób dania ja otwiera jestestwo w jego powszedniości — jeśli w ogóle je otwiera. Czy jest bowiem *a priori* oczywiste, że przystęp do niego musi być prostą postrzeżeniową refleksją nad ja aktów? A jeśli taki sposób „samoprezentacji” jestestwa w egzystencjalnej analityce wiedzie na manowce, i to ugruntowane w byciu samego jestestwa? Może jestestwo zawsze mówi najpierw sobie: jestem tym, a w końcu najgłośniej wtedy, gdy tym bytem „nie” jest. A może takie ukonstytuowanie jestestwa, że jest ono zawsze moje, stanowi podstawę tego, /że jestestwo zrazu i zwykle *nie jest sobą samym*? I jeśli analityka egzystencjalna wychodząca od wspomnianego wyżej dania ja samemu jestestwu i od pewnej oczywistej jego autowykładni wpada niejako w pułapkę? Jeśli okazałoby się, że ontologiczny horyzont służący określeniu tego, co dostępne w prostym „daniu”, pozostaje z gruntu nieokreślony? Można wprawdzie zawsze w zasadny sposób ontycznie powiedzieć o tym byciu, że to „ja” nim jestem, jednakże ontologiczna analityka, jeśli używa takich twierdzeń, musi opatrzyć je zasadniczymi zastrzeżeniami. „Ja” może być pojmowane tylko w sensie nieobowiązującego, *formalnego wskaźnika* czegoś, co w danym fenomenalnym kontekście bycia odsłania się, być może, jako jego „przeciwieństwo”. Przy tym „nie-ja” nie oznacza wtedy wcale bytu, któremu z istoty brak „charakteru ja” („*Ichheit*”), lecz

pewien określony sposób bycia samego „ja”, np. samoza-gubienia.

Nawet jednak podawana dotychczas pozytywna interpretacja jestestwa nie pozwala nam wyjść od formalnej danej ja w celu uzyskania fenomenalnie zadowalającej odpowiedzi na pytanie o „kto”. Rozjaśnianie bycia-w-świecie pokazało, że ani zrazu, ani nigdy nie „jest” dany sam tylko podmiot bez świata. I tak samo ostatecznie nie jest najpierw dane izolowane ja bez innych<sup>1</sup>. Gdy jednak „inni” zawsze już w byciu-w-świecie *wespół są (mit da sind)*, to także to fenomenalne ustalenie nie może prowadzić do wniosku, że *ontologiczna* struktura czegoś tak „danego” jest oczywista i nie wymaga zbadania. Zadanie polega na tym, by rodzaj tego współbywania (*Mitdasein*) w najbliższej powszedniości fenomenalnie uwidocznic i odpowiednio zinterpretować ontologicznie.

Tak jak ontyczna oczywistość bycia-w-sobie bytu z wnętrza świata prowadzi do przekonania o ontologicznej oczywistości sensu tego bycia i pozwala przeoczyć fenomen świata, tak i ontyczna oczywistość tego, że jestestwo jest zawsze moje, kryje w sobie możliwość wypaczenia związanej z tym problematyki ontologicznej. *Zrazu* „kto” jestestwa nie tylko *ontologicznie* stanowi problem, lecz pozostaje zakryte także *ontycznie*. |

Czy zatem egzystencjalno-analitycznej odpowiedzi na pytanie o „kto” brak w ogóle jakiejś nici przewodniej? W żadnym razie nie. Spośród podanych wyżej (§§ 9 i 12)

<sup>1</sup> Por. fenomenologiczne uwagi Maksa Schelera w jego *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913, *Anhang*, s. 118 nn.; zob. także wydanie drugie pod tytułem *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, s. 244 nn. [wyd. pol.: *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980].

formalnych wskazań ukonstytuowania bycia jestestwa taką nie stanowią jednak nie tyle te już omówione, ile raczej te, zgodnie z którymi „esencja” jestestwa ma podstawę w jego egzystencji. *Jeśli „ja” stanowi esencjalny określnik jestestwa, to trzeba go interpretować egzystencjalnie*. Na pytanie o „kto” trzeba zatem odpowiadać jedynie drogą fenomenalnego wskazania określonego sposobu bycia jestestwa. Jeśli jestestwo tylko *egzystując* jest Sobą (*Selbst*), to stałość Siebie (*Ständigkeit des Selbst*), podobnie jak jego możliwa „niesamodzielnosc” (*Unselbständigkeit*), wymagają egzystencjalno-ontologicznego stawiania kwestii jako jedyne go odpowiedniego podejścia do jego problematyki.

Jeśli jednak Siebie pojmować „tylko” jako pewien sposób bycia tego bytu, to w rezultacie właściwe „jądro” jestestwa zda się nam wymykać. Pożywką takich obaw jest opaczny pogląd, że byt, o który tu pytamy, ma w gruncie rzeczy sposób bycia czegoś obecnego, nawet jeśli nie ma się na myśli masywności jakiejś istniejącej rzeczy cielesnej. „*Substancją*” człowieka nie jest jednakże duch jako synteza duszy i ciała, lecz *egzystencja*.

#### § 26. *Współjestestwo innych i powszednie współbycie*

Odpowiedź na pytanie o „kto” powszedniego jestestwa winniśmy uzyskać w analizie *tego* sposobu bycia, w którym to jestestwo zrazu i zwykle się utrzymuje. Badanie kieruje się na bycie-w-świecie, bo to podstawowe ukonstytuowanie jestestwa współokreśla wszelki *modus* jego bycia. Jeśli mieliśmy raczej mówiąc, że dzięki podanej tu eksplikacji świata znalazły się już w polu widzenia także pozostałe momenty strukturalne bycia-w-świecie, to dzięki niej musiała też w pewien sposób zostać przygotowana odpowiedź na pytanie o „kto”.

„Opis” najbliższego otoczenia, np. świata wytworów rzemieślnika, pokazał, że wraz ze znajdującym w trakcie pracy narzędziem „współspotykani” są inni, dla których „produkt” jest przeznaczony. Sposób bycia tego czegoś poręcznego, tj. jego powiązanie, zawiera istotowe odniesienie do możliwych użytkowników, dla których to coś ma być „skrojone”. Podobnie w zastosowanym materiale odnajdujemy jego producenta lub „dostawcę” jako tego, który dobrze lub źle „obsługuje”. Np. pole, którego / „skrajem” idziemy, ukazuje się jako należące do tego a tego, jako porządnie przezeń utrzymane; przeczytaną książkę kupiono u..., otrzymano od... itp. Łódź zakotwiczona u brzegu odnosi się w swym byciu-w-sobie do znajomego, który nią popłynię; także jednak jako „obca Łódź” wskazuje ona innych. Tak „napotykanie” w poręcznym, otoczeniowym kontekście narzędzia inni nie są myślowo dołączani do od początku jedynie obecnej rzeczy, te „rzeczy” bowiem napotykamy wychodząc od świata, w którym są one poręczne dla innych, a świat ów zawsze jest już z góry i moim światem. W dotychczasowej analizie krąg tego, co napotykane wewnątrz świata, został zrazu ograniczony do poręcznego narzędzia, bądź do obecnej przyrody, a tym samym do bytu o charakterze odmiennym od jestestwa. To ograniczenie było niezbędne nie tylko do uproszczenia eksplikacji, ale przede wszystkim dlatego, że sposób bycia jestestwa innych spotykanego wewnątrz świata różni się od poręczności i obecności. Świat jestestwa wydaje więc byt, który nie tylko różni się od narzędzia i od rzeczy w ogóle, lecz zgodnie ze swym sposobem bycia sam *jako jestestwo* jest w sposób bycia-w-świecie „w” świecie, w którym jest on zarazem wewnątrzświatowo napotykanym. Ten byt nie jest ani obecny, ani poręczny, lecz jest *tak, jak* samo wydające jestestwo: jest *także i wespół tu oto*. Jeśli się chce

utożsamiać świat w ogóle z bytem z wnętrza świata, to trzeba wówczas rzec, iż „świat” to także jestestwo.

W ten zaś sposób charakterystyka spotykania *innych* orientuje się znowu na zawsze *własne* jestestwo. Czy i ona nie wychodzi od wyróżnienia i izolowania „ja”, tak iż trzeba potem poszukiwać przejścia od takiego izolowanego podmiotu do innych? Aby uniknąć tego nieporozumienia, zauważmy, w jakim sensie mowa tu o „innych”. Termin „inni” nie oznacza całej reszty wszystkich poza mną, spomiędzy których ja się wydobywa; inni to raczej ci, od których się zwykle sam *nie* odróżniam i wśród których jestem. To bycie-tu-także z nimi nie ma ontologicznego charakteru „współ”-obecnego-bycia w obrębie świata. „Współ” charakteryzuje jestestwo, „także” oznacza jednakowość bycia jako przeglądowo-zatroskanego bycia-w-świecie. „Współ” i „także” należy rozumieć *egzystencjalnie*, a nie kategoriałnie. Na podstawie tego *wspólnego* bycia-w-świecie świat zawsze jest już przeze mnie dzielony z innymi. Świat jestestwa to *współświat* (*Mitwelt*). Bycie-w to *współbycie* z innymi. Ich wewnątrzświatowe bycie-w-sobie ma charakter *współjestestwa*. |

Nie spotykamy innych przez uprzednie ujmowanie najbliższej obecnej własnego podmiotu odróżnianego od pozostałych, także występujących podmiotów; nie spotykamy innych na drodze jakiegoś przyglądania się najpierw samemu sobie, które by dopiero ustalało przeciwny człon różnicy. Spotykamy innych na gruncie *świata*, w którym z istoty zatrzymuje się zatroskane i przeglądające jestestwo. Wbrew łatwo się narzucającym, teoretycznie wykoncypowanym „wyjaśnieniom” obecnego bycia innych musimy trzymać się ukazanej tu fenomenalnej sytuacji spotykania innych *w otoczeniu*. Ten najbliższy i elementarny, światowy sposób spotykania przez jestestwo idzie tak daleko, że nawet *własne*

jestestwo „daje się znaleźć” przez siebie samo *najpierw* na drodze *abstrahowania* od (bądź w ogóle jeszcze „niewidzenia”) „przeżyć” i „aktowego centrum”. Jestestwo znajduje „samo siebie” *najpierw* w tym, *czym* się zajmuje, czego używa, oczekuje, co chroni — w *najpierw* obejmowanym przez *zatróskanie* czymś poręcznym w otoczeniu.

I nawet wtedy, gdy jestestwo wyraźnie podejmuje samo siebie jako „ja-tu”, przypisanie osobie miejsca trzeba pojmować na podstawie egzystencjalnej przestrzenności jestestwa. Przy interpretacji tejże (§ 23) podkreślaliśmy już, że owo ja-tu nie oznacza jakiegoś wyróżnionego punktu ja-rzeczy, lecz jako bycie-w rozumie siebie na podstawie „tam” poręcznego świata, przy którym jestestwo jako *zatróskanie* się zatrzymuje.

W. von Humboldt<sup>1</sup> zwrócił uwagę na języki, które wyrażają „ja” przez „tu”, „ty” przez „tu oto” (*da*), „on” przez „tam”, czyli — gramatycznie rzecz ujmując — wyrażają zaimki osobowe za pomocą przysłówków miejsca. Kwestię sporną stanowi pytanie, jakież to pierwotne znaczenie mają wyrażenia dotyczące miejsca: przysłówkowe czy zaimkowe. Spór traci jednak sens, jeśli zauważyć, że przysłówki miejsca odnoszą się do ja *qua* jestestwo. „Tu”, „tam” i „tu oto” nie są w pierwszej kolejności czystymi określeniami pozycji obecnego w jakichś miejscach przestrzeni wewnątrzświatowego bytu, lecz charakterami pierwotnej przestrzenności jestestwa. Rzekome przysłówki miejsca są określeniami jestestwa; mają one pierwotnie znaczenie egzystencjalne, nie kategoriałne. Nie są one też zaimkami, ich znaczenie wyprzedza odróżnienie

<sup>1</sup> *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1829), *Ges. Schriften* (wyd. Preußische Akademie der Wissenschaften), t. VI, cz. 1, s. 304-330.

przysłówków miejsca od zaimków osobowych; przestrzenne, właściwie odniesione do jestestwa znaczenie tych wyrażen uwidacznia, że niezawołowana teoretycznie / wykładnia jestestwa widzi je bezpośrednio w jego przestrzennym, tj. oddalająco-ukierunkującym „byciu przy” objętym zatróskaniem światem. Słowem „tu” zanurzające się w swoim świecie jestestwo nie zwraca się ku sobie, lecz od siebie ku „tam” czegoś przeglądowo poręcznego, ale ma na myśli mimo wszystko *siebie* w egzystencjalnej przestrzenności.

Jestestwo rozumie siebie zrazu i zwykle na podstawie swego świata, a współjestestwo innych jest wielorako spotykane na podłożu tego, co wewnątrz świata poręczne. Także jednak wtedy, gdy jestestwo innych zostanie niejako stematyzowane, nie spotykamy ich jako obecnych osób-rzeczy, lecz „przy pracy”, tzn. *najpierw* w ich byciu-w-świecie. Nawet gdy widzimy innego, jak „stoi sobie obok”, nie bywa on nigdy ujmowany jako obecny człowiek-rzecz, lecz „stanie obok” jest egzystencjalnym *modus* bycia: beztroskie, nieprzeglądające przebywanie wśród wszystkiego i niczego. Inny spotykany jest w swym współbytowaniu (*Mitdasein*) w świecie.

Termin „jestestwo” jednakże pokazuje przeciw wyrażenie, że ów byt jest „zrazu” bez związku z innymi i że dopiero potem może być także „z” innymi. Nie wolno jednak zapominać, że używamy terminu „współbytovanie” na oznaczenie *tego* bycia, z uwagi na które bytujący inni są ujawniani wewnątrz świata. To współbytovanie innych jest otwarte dla jestestwa, a tym samym także dla współbytujących, tylko wewnątrz świata, gdyż jestestwo z istoty jest w sobie samym współbyciem. Fenomenologiczne stwierdzenie: jestestwo jest z istoty współbyciem, ma pewien sens egzystencjalno-ontologiczny. Nie ma ustalać ontycznie, że faktycznie obecny jestem nie tylko ja, lecz

występują także inni mojego typu. Gdyby taki sens miała mieć teza, że bycie-w-świecie jestestwa jest z istoty konstytuowane przez współbycie, to współbycie nie byłoby egzystencjalnym określnikiem przysługującym samemu jestestwu jako takiemu z racji jego sposobu bycia, lecz pewną dyspozycją (*Beschaffenheit*) zjawiającą się na gruncie występowania innych. Współbycie określa egzystencjalnie jestestwo także wtedy, gdy inny faktycznie nie jest ani obecny, ani postrzegany. Także bycie jestestwa samotnym jest współbyciem w świecie. *Brakować* może innego tylko *we* współbyciu i *dla* niego. Bycie samotnym to niepełny *modus* współbycia; możliwość takiego bycia stanowi dowód na współbycie. Z drugiej strony faktycznego bycia samotnym nie znosi to, że pojawi się „obok” mnie drugi egzemplarz człowieka, czy choćby dziesięć takowych. Jestestwo może być samotne nawet wtedy, gdy będą one obecne w takiej lub jeszcze większej liczbie. A zatem współbycie i faktyczność wspólnego bycia nie opiera się /na współwystępowaniu pewnej liczby „podmiotów”. Bycie zaś samotnym „pośród” wielu nie oznacza przecież odnośnie do ich bycia, że są oni jedynie obecni. Także w byciu „pośród nich” są oni *współ tu oto*, tyle że ich współbytowanie spotykane jest w *modus* obojętności i obcości. Brak i „wybycie” („*Fortsein*”) to *modi* współbytowania możliwe tylko dlatego, że jestestwo jako współbycie dopuszcza spotkanie w swym świecie jestestwa innych. Współbycie to określnik zawsze własnego jestestwa; współjestestwo charakteryzuje jestestwo innych, jeśli jest ono udostępnione współbyciu przez jego świat. Własne jestestwo jest tylko o tyle, o ile ma istotową strukturę współbycia, jako współjestestwo napotykanie przez innych.

Skoro współjestestwo pozostaje egzystencjalnie konstytutywne dla bycia-w-świecie, to trzeba je — podobnie jak

przeładowy obchód z czymś wewnątrz świata poręcznym, co nazwalibyśmy wcześniej zatroskaniem — interpretować na podstawie fenomenu *troski*, która w ogóle stanowi określenie bycia jestestwa (por. rozdz. 6 tego działu). Charakteru bycia zatroskania nie można przypisać współbyciu, chociaż ten sposób bycia jest podobnie jak zatroskanie pewnym *byciem ku* spotykanemu wewnątrz świata bytowi. Byt, wobec którego jestestwo zachowuje się jako współbycie, nie ma jednak sposobu bycia poręcznego narzędzia, lecz sam jest jestestwem. Tego bytu nie obejmuje zatroskanie, lecz *troskliwość*.

Także „troskanie się” o żywność i odzież lub opieka nad chorym ciałem to przykłady troskliwości. Wyrażenie to rozumiemy jednak, zgodnie z zastosowaniem „troskania się”, jako termin na pewien egzystencjał. „Troskliwość” np. jako faktyczna instytucja społeczna opiera się na ukonstytuowaniu bycia jestestwa jako współbycia. Faktyczną pilną potrzebę tego ukonstytuowania motywuje to, że jestestwo utrzymuje się zrazu i zwykle w niepełnych *modi* troskliwości. Bycie dla siebie nawzajem, przeciw sobie, bez siebie, rozmijanie się, obojętność na siebie nawzajem — oto możliwe odmiany troskliwości. I właśnie te przytoczone tu *modi* niepełności i obojętności charakteryzują powszednie i przeciętne wspólne bycie. Te *modi* bycia wykazują znów charakter niezauważalności i oczywistości, właściwy zarówno poręczności objętego na co dzień zatroskaniem narzędzia, jak i powszedniemu wewnątrzświatowemu współjestestwu innych. Te obojętne *modi* wspólnego bycia łatwo skłaniają ontologiczną interpretację do tego, ażeby owo bycie wyklądać od razu jako czystą obecność większej liczby podmiotów. Na pozór są to tylko mało zróżnicowane odmiany tego samego sposobu bycia, a przecież ontologicznie rzecz biorąc między „obojętnym”



łącznym występowaniem dowolnych rzeczy a/obojętnością-na-siebie-nawzajem wspólnie [bytujących] bytów zachodzi istotna różnica.

W kwestii pozytywnych *modi* troskliwości istnieją dwie skrajne możliwości. Może ona innemu niejako odebrać „troskę” i w zatroskaniu zająć jego miejsce, *zastąpić* go. Ta troskliwość przejmując w zastępstwie innego coś podlegającego zatroskaniu. On zaś zostaje przy tym wyrzucony ze swego miejsca, wycofuje się, aby potem przejąć przedmiot zatroskania w gotowej, stojącej do dyspozycji postaci, bądź się od tego całkowicie uwolnić. Taką troskliwością można innego uzależnić i zdominować, choćby nawet była to ukryta dominacja i dla zdominowanego niewidoczna. Ta zastępcza, odbierająca „troskę” troskliwość określa w szerokim zakresie wspólne bycie i dotyczy zwykle zatroskania o coś poręcznego.

Przeciwstawną możliwość stanowi troskliwość, która nie tyle zastępuje innego, co raczej *występuje przed* jego egzystencyjną możliwość bycia, i to nie po to, by mu „troskę” odebrać, lecz by dopiero we właściwy sposób mu ją jako taką zwrócić. Ta troskliwość, z istoty dotycząca właściwej troski, tzn. egzystencji innego, nie zaś *czegoś*, o co się on troska, pomaga innemu przejrzeć siebie *w* swej trosce i stać się *wolnym* ku niej.

Troskliwość okazuje się ukonstytuowaniem bycia jestestwa odpowiednio do swych różnorodnych możliwości sponjonym z byciem tego jestestwa ku objętemu zatroskaniem świata oraz z właściwym byciem ku samemu sobie. Wspólne bycie opiera się zrazu, a często wyłącznie, na tym, co w takim byciu wspólnie objęte zatroskaniem. Wspólne bycie, które wypływa stąd, że się robi to samo, nie tylko utrzymuje się zwykle w zewnętrznych granicach, lecz pojawia się także w *modus* dystansu i rezerwy. Wspólne bycie

zatrudnionych przy tej samej sprawie często żywi się tylko nieufnością. Wspólne poświęcanie się tej samej sprawie jest natomiast określone na podstawie zawsze na własny sposób uchwytywanego jestestwa. Dopiero to *właściwe* zespolenie umożliwia prawdziwą rzeczowość, która wydaje innego w jego wolności jemu samemu.

Pomiędzy tymi dwiema skrajnościami pozytywnej troskliwości — zastępczo-zdominowującej i występująco-uwalniającej — trwa powszednie wspólne bycie, ukazując rozmaite formy pośrednie, których opis i klasyfikacja przekracza ramy niniejszego badania. /

Tak jak zatroskaniu jako sposobowi odkrywania tego, co poręczne, przysługuje *przeгляд*, tak troskliwości przewodzą *wzgląd* i *pobłażliwość\**. Mogą one podobnie jak troskliwość przebiegać odpowiednio niepełne i indyferentne *modi* aż po *bezwzględność* i oparte na obojętności *pobłażanie*.

Świat wydaje nie tylko to, co poręczne, jako wewnątrz świata spotykany byt, lecz także jestestwo innych z ich współjestestwem. Ten w otoczeniu wydawany byt jest jednak, odpowiednio do swego najbardziej własnego sensu bycia, byciem-w w tym samym świecie, w którym spotykany przez innych jest wspólny tu oto. Światowość została zinterpretowana (§ 18) jako odniesieniowa całość oznaczoności. Już z góry rozumiejąca z nią zażyłość pozwala jestestwu spotykać to, co poręczne, jako odkryte co do swego powiązania. Odniesieniowy kontekst oznaczoności jest w byciu jestestwa ściśle sprzężony z jego najbardziej własnym byciem; z tym byciem z istoty nie może on mieć żadnego powiązania. Jest ono raczej byciem, *ze względu na które* samo jestestwo jest tak, jak jest.

\* Etymologiczny związek: „*Umsicht*” (przeгляд), „*Rücksicht*” (wzgląd) i „*Nachsicht*” (pobłażliwość).

Zgodnie jednak z przeprowadzoną teraz analizą, do bycia jestestwa, o które mu w samym jego byciu chodzi, należy współbycie z innymi. Dlatego jestestwo jako współbycie z istoty „jest” ze względu na innych. Trzeba to rozumieć jako egzystencjalną wypowiedź o istocie. Także wtedy, gdy aktualne faktyczne jestestwo *nie* zwraca się ku innym, gdy uważa, że ich nie potrzebuje, lub gdy mu ich brak, *jest* ono w sposób współbycia. We współbyciu jako egzystencjalnym „ze względu na innych” inni są już otwarci w swym jestestwie. Tak więc ta już z góry wraz ze współbyciem ukonstituowana otwartość innych współstanowi także oznaczoność, tj. światowość, w postaci której otwartość ta została utrwalona w egzystencjalnym „ze względu na co”. Dlatego tak ukonstituowana światowość świata, w którym jestestwo z istoty zawsze już jest, pozwala nam napotykać coś poręcznego w otoczeniu w taki sposób, że wraz z tym czymś jako przeglądowo objętym przez zatroskanie napotykanym jest współjestestwo innych. W strukturze światowości świata tkwi to, że inni nie są najpierw obecni jako oderwane podmioty obok innych rzeczy, lecz ich szczególne otoczeniowe bycie w świecie ukazuje się na podstawie tego, co w tym świecie poręczne.

Przysługująca współbyciu otwartość współjestestwa innych oznacza: w rozumieniu bycia jestestwa zawiera się już, skoro jego bycie jest współbyciem, rozumienie innych. To rozumienie, jak w ogóle rozumienie, nie jest tylko wiedzą wyrosłą z poznawania, lecz pierwotnie egzystencjalnym sposobem bycia umożliwiającym dopiero poznawanie i wiedzę. /Znajomość siebie nawzajem opiera się na źródłowo rozumiejącym współbyciu. Ono zaś porusza się zrazu, zgodnie z najbliższym mu sposobem bycia współbędącego bycia-w-świecie, w obrębie rozumiejącej znajomości tego, co bytowanie (*Dasein*) z innymi znajduje dzięki przeglądowi

w otoczeniu i o co się troska. Na podstawie tego, co objęte zatroskaniem, i wraz z rozumieniem tego czegoś rozumiane jest troskliwe zatroskanie. Tym samym innego otwiera po raz pierwszy zatroskana troskliwość.

Ponieważ jednak troskliwość zrazu i zwykle przybiera niepełne, a przynajmniej indyferentne *modi* — obojętność mijania się — najbliższa i istotowa znajomość siebie nawzajem wymaga poznawania się. A ponieważ rozmywa się ona w różne odmiany rezerwy, ukrywania się i maskowania, wspólne bycie wymaga pewnych szczególnych sposobów na zbliżenie się lub „podejście” do innych.

Tak jednak jak otwieranie się lub zamykanie jest ugruntowane w aktualnym sposobie bycia wspólnego bycia — wręcz *jest* nim właśnie — tak i wyraźne troskliwe otwieranie innego wyrasta zawsze tylko z pierwotnego z nim współbycia. Takie *tematyczne*, choć nie teoretyczno-psychologiczne otwieranie innego łatwo staje się dla teoretycznej problematyki rozumienia „cudzego życia duchowego” fenomenem dostrzeganym w pierwszej kolejności. To jednak, co w ten sposób przedstawia fenomenalnie „w pierwszej kolejności” pewien rodzaj rozumiejącego wspólnego bycia, zostaje równocześnie uznane za coś „od początku” i pierwotnie konstytuującego i umożliwiającego bycie ku innym. Ten niezbyt szczęśliwie nazwany „wzuciem” fenomen miał niejako kłaść potem ontologiczny pomost od zrazu samotnie danego własnego podmiotu do zrazu w ogóle zamkniętego innego podmiotu.

Bycie ku innym istotnie jest ontologicznie odmienne od bycia ku obecnym rzeczom. „Inny” byt sam ma sposób bycia jestestwa. W byciu z innymi i ku nim tkwi zatem pewien dotyczący bycia stosunek jestestwa do jestestwa. Ten stosunek jednak, chciałoby się rzec, jest już przecież konstytutywny dla zawsze własnego jestestwa, które samo

z siebie dysponuje rozumieniem bycia i tak się wobec jestestwa zachowuje. Dotyczący bycia stosunek do innych staje się tedy projekcją „w innego” własnego bycia ku sobie samemu. Inny jest duplikatem mnie samego (*Selbst*).

Łatwo jednak widać, że ten pozornie oczywisty wywód spoczywa na słabych podstawach. Nie sprawdza się przyjęta w tej argumentacji przesłanka, iż bycie jestestwa ku samemu sobie / jest byciem ku innemu. Dopóki ta przesłanka nie wykaże swej prawomocności, dopóty pozostanie zagadką, jak przesłanka ta ma otwierać innemu jako innemu stosunek jestestwa do samego siebie.

Bycie ku innym to nie tylko samodzielna, nieredukowalna relacja bycia; jako współbycie z byciem jestestwa ona już jest (*seiend*). Wprawdzie nie można przeczyć, że żywa na gruncie współbycia znajomość siebie nawzajem często zależy od tego, jak dalece własne jestestwo aktualnie rozumiało samo siebie; znaczy to jednak tylko tyle: jak dalece rozjaśniło ono sobie istotowe współbycie z innymi i go sobie nie zamaskowało, co jest możliwe tylko wtedy, gdy jestestwo jako bycie-w-świecie zawsze jest już z innymi. „Wzucie” nie konstituuje współbycia, lecz jest możliwe dopiero na jego gruncie, a motywują je dominujące i nieodzowne niepełne *modi* współbycia.

To jednak, że „wzucie” nie jest ani pierwotnym fenomenem egzystencjalnym, ani w ogóle poznawaniem, nie oznacza, że nie ma z nim żadnego problemu. Jego specyficzna hermeneutyka będzie musiała pokazać, jak różni możliwości bycia samego jestestwa wypaczają i tarasują wspólne bycie i jego znajomość siebie nawzajem, tak iż rzetelne „rozumienie” ulega deprecjacji, a jestestwo ucieka się do namiastek; zakłada to dla jego możliwości pozytywny egzystencjalny warunek należytego rozumienia obcych. Analiza pokazała: współbycie to egzystencjalny

moment konstytutywny bycia-w-świecie. Współbywanie okazuje się swoistym sposobem bycia bytu spotykanego wewnątrz świata. O ile jestestwo w ogóle *jest*, jest ono w sposób wspólnego bycia. Jego zaś nie można pojmować jako sumarycznego rezultatu występowania wielu „podmiotów”. Natrafianie na pewną liczbę „podmiotów” samo staje się możliwe tylko dzięki temu, że innych, spotykanych najpierw w ich współbytowaniu, traktuje się już tylko jako „numerki”. Taka liczba jest odkrywana jedynie dzięki pewnemu określone mu wspólnemu byciu i byciu ku sobie nawzajem. To „bezwzględne” współbycie „rachuje” innych nie „licząc na nich” poważnie ani nawet nie chcąc „mieć z nimi do czynienia”.

Własne jestestwo, podobnie jak współjestestwo innych, jest spotykane zrazu i zwykle na podstawie wspólnego, objętego w otoczeniu zatroskaniem świata. Zanurzone w objęty zatroskaniem świat, co oznacza zarazem: we współbycie ku innym, jestestwo nie jest samym sobą. *Kto* zatem przejął bycie jako powszednie wspólne bycie? /

#### § 27. Powszednie bycie Sobą i Się

Ontologicznie istotny wynik obecnej analizy współbycia zawiera się w zrozumieniu, że „podmiotowy charakter” własnego jestestwa i innych określa się egzystencjalnie, tzn. na podstawie pewnych odmian bycia. W trakcie otoczeniowego zatroskania inni są spotykani takimi, jacy są: *są* tym, czym się zajmują.

W zatroskaniu o to, co się uchwyciło wspólnie z innymi, dla nich i przeciw nim, tkwi nieustanna troska o odróżnienie się od innych: zarówno wtedy, gdy chce się tylko tę różnicę zniwelować, jak wtedy, gdy własne jestestwo — pozostające w tyle za innymi — chce ich dogonić, jak

wreszcie wtedy, gdy mając przewagę nad innymi, pragnie utrzymywać ich w podległości. Wspólne bycie jest — w sposób dla niego samego skryty — niepokojone troską o ów dystans. Egzystencjalnie rzecz ujmując, ma ono charakter *zdystansowania*. Im bardziej ów sposób bycia jest niezauważalny dla powszedniego jestestwa, tym bardziej uparcie i dogłębnie oddziałuje.

W tym charakteryzującym współbycie zdystansowaniu zawiera się jednakże: jestestwo jako powszednie wspólne bycie jest *pod władzą* innych. Ono samo nie *jest*, inni odebrali mu bycie. Inni mogą korzystać wedle upodobania z powszednich możliwości bycia jestestwa. Ci inni nie są przy tym *określonymi* innymi. Przeciwnie, każdy inny może ich zastąpić. Decydująca jest tylko dyskretna, od jestestwa jako współbycia niepostrzeżenie przejęta dominacja innych. Należy się samemu do innych i utrwala się ich władzę. „Inni”, których zwie się tak dlatego, by ukryć własną istotową przynależność do nich, są tymi, którzy w powszednim wspólnym byciu zrazu i zwykle „*są tu oto*”. „Kto” nie jest tym lub owym, nie jest się nim samemu, nie są nim niektórzy, i nie jest nim suma wszystkich. „Kto” jest czymś bezosobowym, *Się*.

Pokazano wcześniej, jak zawsze w najbliższym otoczeniu poręczne i objęte zatroskaniem jest także „otoczenie” publiczne. Używając publicznych środków transportu, korzystając ze środków przekazu (gazeta) każdy inny jest jak inni. To wspólne bycie całkowicie rozmywa własne jestestwo w sposób bycia „innych”, i to tak, że odmiennosc i wyrazistość innych zanika jeszcze bardziej. Wśród tej niezauważalności i niekonkluzywności *Się* ustanawia swą właściwą dyktaturę. Używamy sobie i bawimy się, tak jak *się* używa; czytamy, patrzymy/i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak *się* patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od

„*tłumu*”, tak jak *się* to zwykle robi; uznajemy za „oburzające” to, co *się* za oburzające uznaje. Owo *Się*, które nie jest żadnym określonym [„*się*”] i którym są one wszystkie, choć nie jako suma, przepisuje sposób bycia powszedniości.

*Się* ma samo własne sposoby bycia. Wspomniana tendencja współbycia, którą nazwalismy zdystansowaniem, opiera się na tym, że wspólne bycie jako takie troska się o *przeciętność*. Stanowi ona egzystencjalny charakter *Się*. Temu *Się* w jego byciu chodzi z istoty o nią. Dlatego utrzymuje się ono faktycznie wśród przeciętności tego, co przystoi, co się akceptuje i odrzuca, co się uważa za sukces i co za porażkę. Ta przeciętność wyznaczająca wszystko, na co można i wypada się odważyć, pilnie zważa na wszelkie wybijające się wyjątki. Każda przewaga zostanie po cichu zniwelowana. Wszystko, co głębokie, zostanie z dnia na dzień wygładzone do postaci dawno znanej. Wszystko, co wywalczone, staje się obiegowe. Każda tajemnica traci swą moc. Troska przeciętności odsłania znów pewną istotową tendencję jestestwa, którą nazwiemy *niwelacją* (*Einebnung*) wszelkich możliwości bycia.

Zdystansowanie, przeciętność, niwelacja konstytuują jako sposoby bycia *Się* coś, co znamy pod mianem „opinii publicznej”. To przede wszystkim ona rządzi wszelką wykładnią świata i jestestwa i ma we wszystkim rację — nie z powodu wyróżnionego i pierwotnego odniesienia w wymiarze bycia do „rzeczy”, nie dlatego, że dysponuje wyraźnie przyswojoną przejrzyistością jestestwa, lecz z racji niewchodzenia „w istotę sprawy”, jako że jest niewrażliwa na wszelkie różnice poziomu i rzetelności. Opinia publiczna zaciemnia wszystko i tak zakryte podaje jako znane i każdemu dostępne.

*Się* jest przy tym wszędzie, ale tak, że wymyka się zawsze też z miejsc, w których jestestwo nalega na

rozstrzygnięcie. Ponieważ jednak Się zdominowało wszelkie sądzenie i rozstrzyganie, odbiera ono aktualnemu jestestwu odpowiedzialność. Się może niejako osiągnąć to, że „się” stale na nie powołujemy. Bez trudu może ono odpowiadać za wszystko, bo nie jest kimś, kto musiałby za coś ręczyć. Się „było” zawsze takie, a mimo to można powiedzieć, że „nikt” nim nie był. W powszedniości jestestwa najwięcej dokonuje się mocą czegoś, o czym musimy rzec, iż nie był tym nikt.

W ten sposób Się *odciąża* powszedniość aktualnego jestestwa. Nie tylko to; wraz z tym odciążeniem bycia Się wychodzi/jestestwu naprzeciw, jeśli to ostatnie ma skłonność do tego, by być lekkomyślne i niefrasobliwe. Ponieważ przez odciążenie bycia Się wychodzi aktualnemu jestestwu stale naprzeciw, zachowuje ono i umacnia swe uparte władanie.

Każdy jest innym i nikt sobą samym. Się, przy pomocy którego odpowiadamy na pytanie o „*kto*” powszedniego jestestwa, to *Nikt*, któremu wszelkie jestestwo w byciu-pośród-siebie-nawzajem zawsze jest już oddane.

W przedstawionych tu charakterach bycia powszedniego bycia-pośród-siebie-nawzajem, zdystansowania, przeciętności, niwelacji, opinii publicznej, odciążenia bycia i wychodzenia naprzeciw tkwi najbliższa „stałość” jestestwa. Nie dotyczy ona trwającego bycia obecnym czegoś, lecz sposobu bycia jestestwa jako współbycia. Będąc w powyższych *modi*, bycie Sobą własnego jestestwa i bycie Sobą innego jeszcze się nie odnalazły ani nie zgubiły. Jest się w sposób niesamodzielności i niewłaściwości. Bycie w taki sposób nie oznacza wcale pomniejszenia faktyczności jestestwa, podobnie jak Się jako Nikt nie jest niczym. Przeciwnie, w tym sposobie bycia jestestwo stanowi *ens realissimum*, jeśli „realność” pojmować jako bycie o charakterze jestestwa.

Niewątpliwie ani Się, ani jestestwo nie są w ogóle obecne. Im bardziej publicznego charakteru Się nabiera, tym mniej jest uchwytnie i tym bardziej skryte, ale też tym mniej jest niczym. Bezstronnemu ontyczno-ontologicznemu „widzeniu” odsłania się ono jako „najbardziej realny podmiot” powszedniości. I chociaż nie jest dostępne jak jakiś obecny kamień, to jednak w najmniejszym stopniu nie rozstrzyga to o jego sposobie bycia. Nie można ani zbyt pośpiesznie ogłaszać, że Się jest „właściwie” niczym, ani też wyznawać poglądu, że fenomen ów zostanie zinterpretowany ontologicznie, gdy się go „wyjaśni” jako uboczny produkt łącznej obecności większej liczby podmiotów. Opracowanie pojęć bycia musi raczej kierować się właśnie na te nie dające się zbagatelizować fenomeny.

Się nie jest także czymś w rodzaju „podmiotu ogólnego”, dryfującego nad mnogością podmiotów. Do takiego ujęcia może dojść tylko wtedy, gdy się byciu „podmiotów” nie przyznaje charakteru jestestwa i zakłada się je jako faktycznie obecne przypadki jakiegoś istniejącego gatunku. Przy takim podejściu pozostaje — ontologicznie rzecz biorąc — jedynie możliwość, by wszystko, co nie jest takim przypadkiem, rozumieć w sensie rodzaju i gatunku. Się nie jest gatunkiem aktualnego/jestestwa i nie daje się także odnaleźć w tym bycie jako jego trwała cecha. Nie może dziwić, że w kwestii tych fenomenów zawodzi także tradycyjna logika, jeśli zważyć, że ma ona swą podstawę w pewnej, zresztą jeszcze surowej, ontologii tego, co obecne. Dlatego nie udoskonalą jej w zasadniczy sposób nawet owe tak liczne ulepszenia i rozszerzenia. Te „humanistycznie” zorientowane reformy logiki pogłębiają tylko ontologiczny zamęt.

*Się jest egzystencjałem i jako źródłowy fenomen należy do pozytywnego ukonstytuowania jestestwa. Ma ono znów rozmaite*

możliwości swej konkretyzacji w jestestwie. Nasilenie i wyrazistość dominacji Się może się zmieniać historycznie.

Owo Sobą (*Selbst*) powszedniego jestestwa to *Sobą-Się* (*Man-selbst*), które odróżniamy od *Siebie* (*Selbst*) właściwego, tzn. uchwyconego jako własne. Będąc Sobą-Się aktualne jestestwo jest *rozproszone\** w Się i musi się dopiero odnajdywać. To rozproszenie charakteryzuje „podmiot” o sposobie bycia znanym jako zatroskane zanurzenie w najbliższym spotykanym świecie. Gdy jestestwo jest zżyte z sobą samym jako Sobą-Się, znaczy to zarazem, że Się zarysowuje pierwszą wykładnię świata i bycia-w-świecie. Owo Sobą-Się, ze względu na które jestestwo jest na co dzień, artykułuje odniesieniowy kontekst oznaczoności. Świat jestestwa wydaje spotykany byt całokształtowi powiązania, który dla Się jest znany, i w granicach ustalonych przez przeciętność Się. *Najpierw* jest faktyczne jestestwo w odkrytym przez przeciętność wspólnym świecie. *Najpierw* „jestem” nie „ja” w sensie własnego Siebie, lecz inni w postaci Się. Od jego strony i jako ono staje się „sobie” po raz pierwszy „dany”. Jestestwo jest najpierw Się i zwykle nim pozostaje. Gdy na własny sposób odkrywa świat i przybliża go sobie, gdy otwiera samemu sobie swe właściwe bycie, to owo odkrywanie „świata” i otwieranie jestestwa następuje zawsze jako usuwanie zakryć i zaciemnień, jako kruszenie masek, którymi jestestwo odgradza się od samego siebie.

Interpretacją współbycia i bycia Sobą (*Selbstsein*) w postaci Się odpowiedzieliśmy na pytanie o „kto” powszedniości wspólnego bycia. Rozważania te przyniosły zarazem konkretne zrozumienie podstawowego ukonstytuowania jestestwa. Uwidoczniona została powszedniość i przeciętność bycia-w-świecie. /

\* „zerstreut”, nawiązanie także do „Zerstreuung”, „rozrywka”.

Powszednie jestestwo czerpie przedontologiczną wykładnię swego bycia z najbliższego sposobu bycia Się. Interpretacja ontologiczna idzie najpierw śladem tej tendencji wykładania, rozumie jestestwo wychodząc od świata i odnajduje je jako byt z wnętrza świata. Nie tylko to; także sens bycia, ze względu na który te bytowe „podmioty” są rozumiane, ta „najbliższa” ontologia jestestwa już z góry wywodzi ze „świata”. Ponieważ jednak przy tym zanurzeniu w świecie zostaje przeoczony sam fenomen świata, na jego miejsce wkracza coś obecnego wewnątrz świata, rzeczy. Bycie bytu, który *tu-oto-jest-wespół*, zostaje pojęte jako obecność. W ten sposób ukazanie pozytywnego fenomenu najbliższego powszedniego bycia-w-świecie daje możliwość wglądu w źródło wypaczenia ontologicznej interpretacji tego ukonstytuowania bycia. *Samo owo ukonstytuowanie swym powszednim sposobem bycia od początku wypacza siebie i zakrywa.*

Gdy już bycie powszedniego wspólnego bycia, które na pozór zbliża się ontologicznie do czystej obecności, jest od niej z gruntu różne, to tym mniej będzie można pojmować jako obecność bycie Siebie właściwego. *Właściwe bycie Sobą* nie opiera się na jakimś odciętych od Się stanie wyjątkowym podmiotu, lecz *jest pewną egzystencyjną modyfikacją Się jako istotowego egzystencjatu.*

Tożsamość Siebie właściwie egzystującego dzieli jednak wówczas — ontologicznie rzecz biorąc — przepaść od identyczności ja utrzymującego się wśród różnorodności przeżyć.

Rozdział piąty  
BYCIE-W JAKO TAKIE

§ 28. *Zadanie tematycznej analizy bycia-w*

Głównym tematem egzystencjalnej analityki jestestwa w jej przygotowawczym stadium jest podstawowe ukonstytuowanie tego bytu, bycie-w-świecie. Jej pierwszym celem jest fenomenalne wydobycie jednolitej, pierwotnej struktury bycia jestestwa, na podstawie której określają się ontologicznie jego możliwości i sposoby, na jakie ma „być”. Dotychczas fenomenalna charakterystyka bycia-w-świecie była skierowana na świat jako jego strukturalny moment i na odpowiedź na pytanie o „kto” powszedniości owego bytu. Już jednak przy pierwszej charakterystyce zadań/przygotowawczej fundamentalnej analizy jestestwa została zaznaczona<sup>1</sup> orientacja prowadząca przez *bycie-w jako takie* i zdemontrowana na konkretnym *modus* poznawania świata<sup>2</sup>.

Podjęcie tego nośnego momentu struktury zrodził zamiar, by od samego początku analizę pojedynczych momentów prowadzić mając stale na oku całość struktury i w ten sposób uniknąć rozbitcia i rozkładu jednolitego fenomenu. Trzeba teraz — przy zachowaniu wyników konkretnej analizy świata i „kto” — zawrócić interpretację do fenomenowi bycia-w.

<sup>1</sup> Por. § 12, s. 74 nn.

<sup>2</sup> Por. § 13, s. 84-89.

Głębsze rozważenie go powinno nie tylko na nowo i z większą pewnością udostępnić fenomenologicznemu spojrzeniu całokształt struktury bycia-w-świecie, lecz utarować także drogę do uchwycenia troski, źródłowego bycia samego jestestwa.

Cóż jednak można jeszcze wskazać w byciu-w-świecie oprócz istotowych relacji bycia przy świetle (zatraskanie), współbycia (troskliwość) i bycia Sobą („kto”)? Pozostaje na pewno jeszcze możliwość, by za pomocą porównawczej charakterystyki odmian zatroskania i jego przeglądu, troskliwości i jej względu rozbudować analizę wszcz i przez uściśloną eksplikację bycia wszelkiego możliwego wewnątrzświatowego bytu odróżnić jestestwo od bytu o charakterze odmiennym niż ono. Bez wątplenia w tych obszarach leżą zadania jeszcze nie wykonane. Z punktu widzenia wyczerpującego opracowania egzystencjalnego *apriori* antropologii filozoficznej dotychczasowe wyniki wymagają licznych uzupełnień. Niniejsze badanie nie do tego jednak zmierza. *Jego celem jest ontologia fundamentalna*. Gdy więc podejmujemy temat bycia-w, to nie możemy unicestwić pierwotności fenomenu wywodząc go z innych fenomenów, tzn. przez nieodpowiednią analizę w sensie rozkładu. Niewywodliwość czegoś pierwotnego nie wyklucza jednak różnorodności konstytutywnych dla tego czegoś charakterów bycia. Jeśli się takowe ukazują, to są egzystencjalnie jednakowo pierwotne. Fenomen *jednakowej pierwotności* momentów konstytutywnych ontologia często lekceważyła wskutek nie powściąganej metodycznie skłonności do wywodzenia wszystkiego z jakiejś prostej „prapodstawy”. /

W jakim kierunku szukać fenomenalnej charakterystyki bycia-w jako takiego? Odpowiedź otrzymamy przypominając sobie, w czym przy wskazaniu fenomenowi zaufaliśmy fenomenologicznie nastawionemu spojrzeniu: bycie-w odróżnione od obecnej wewnętrzności czegoś obecnego

„w” innym czymś obecnym; bycie-w nie jako zrodzone przez bycie obecnym „świata” lub tylko izolowana cecha jakiegoś obecnego podmiotu; bycie-w raczej jako istotowy sposób bycia samego tego bytu. Cóż jednak innego przedstawia się wtedy wraz z owym fenomenem niż obecne *commercium* pomiędzy obecnym podmiotem i obecnym obiektem? Ta interpretacja zbliżałaby się już do stanu fenomenalnego, gdyby mówiła: to *jestestwo jest byciem* owego „pomiędzy”. Pomimo to orientacja na „pomiędzy” pozostawałaby myląca. Wprowadza ona bezwiednie nieokreślony ontologicznie byt, pomiędzy którym owo „pomiędzy” jako takie „jest”. „Pomiędzy” zostało już pojęte jako rezultat *convenientia* jakichś dwóch obecnych [bytów]. Przyjmowanie ich z góry *rozbija* jednak stale ów fenomen, a składanie go na powrót z odłamków nie daje żadnych widoków. Nie tylko brak „spoiwa”, ale i rozbiciu uległ, bądź nigdy nie został odsłonięty, „schemat”, wedle którego ma nastąpić spojenie. Ontologicznie decydujące jest, by już z góry unikać rozbicia fenomenu, tzn. zagwarantować jego pozytywne fenomenalne trwanie. To, że potrzebne są do tego pewne bardzo szczególne warunki, jest tylko wyrazem tego, że coś ontycznie oczywistego przy tradycyjnym sposobie rozważania „problemu poznania” zostało ontologicznie na szereg sposobów zamaskowane nie do rozpoznania.

Byt z istoty konstytuowany przez bycie-w-świecie sam *jest* zawsze swoim „tu oto”\*. Wedle przyjętego znaczenia słów „*Da*” wskazuje zarówno na „tu” („*hier*”), jak i „tam”. „Tu” pewnego „ja-tu” rozumiane jest zawsze na podstawie poręcznego „tam” w sensie oddalająco-ukierunkowująco-

\* Utworzony przez Heideggera rzeczownik „*das Da*” tłumaczymy jako „tu oto”. „*Da sein*” znaczy „być tu oto”, „być przytomnym”, także „istnieć”. Gdy Heidegger pisze „*Da-sein*”, oddajemy to jako „bycie-tu-oto”.

-zatrokanego bycia ku niemu. Egzystencjalna przestrzenność jestestwa, która wyznacza mu w ten sposób jego „miejsce”, sama opiera się na byciu-w-świecie. „Tam” jest określeniem tego, co spotykane wewnątrz *świata*. „Tu” i „tam” są możliwe tylko w pewnym „tu oto”, tzn. gdy jest byt, który jako bycie tego „tu oto” otworzył przestrzenność. Ten byt w swym najbardziej własnym byciu niesie charakter niezamkniętości. Wyrażenie „tu oto” oznacza tę istotową otwartość. Dzięki niej ów byt (jestestwo) jest wraz z byciem-tu-oto (*Da-sein*) *świata* dla samego siebie „tu oto”. /

*Lumen naturale* w człowieku, jak to się ontycznie obrazowo powiada, nie oznacza nic innego, jak właśnie egzystencjalno-ontologiczną strukturę tego bytu, to, że *jest* on w taki sposób, by być swym „tu oto”. Że jest on „oświecony”, oznacza: oświetlony w sobie samym *jako* byciu-w-świecie, i to nie przez inny byt, lecz tak, iż on sam *jest* prześwitem. Tylko tak egzystencjalnie oświetlonemu bytowi coś obecnego staje się w świetle dostępne, w mroku skryte. Jestestwo już z natury przynosi ze sobą swe „tu oto”, a bez niego nie tylko nie jest ono faktycznie, ale i w ogóle nie jest bytem o tej istocie. *Jestestwo jest swą otwartością*.

Musimy dokładnie określić konstytucję tego bycia. Skoro jednak istotą tego bytu jest egzystencja, egzystencjalne stwierdzenie: „*jestestwo jest swą otwartością*”, oznacza zarazem: bycie, o które temu bytowi w jego byciu chodzi, polega na tym, by być swoim „tu oto”. Obok charakterystyki pierwotnej konstytucji bycia otwartości potrzebna jest, zgodnie z tokiem analizy, interpretacja sposobu bycia, w jaki ów byt jest *na co dzień* swym „tu oto”.

Rozdział, w którym podjęto eksplikację bycia-w jako takiego, tzn. bycia „tu oto”, rozpada się na dwie części: A. Egzystencjalna konstytucja „tu oto”; B. Powszednie bycie „tu oto” i upadanie jestestwa.



Za dwa jednakowo pierwotne konstytutywne sposoby bycia owym „tu oto” uznajemy *położenie* i *rozumienie*; ich analiza uzyska teraz niezbędne fenomenalne potwierdzenie przez interpretację pewnego konkretnego i ważnego dla następującej tu problematyki *modus*. Położenie i rozumienie są jednakowo pierwotnie określone przez *mowę*.

W części A (egzystencjalna konstytucja „tu oto”) rozważamy zatem: bycie-tu-oto jako położenie (§ 29); lęk jako *modus* położenia (§ 30); bycie-tu-oto jako rozumienie (§ 31); rozumienie i wykładnię (§ 32); wypowiedź jako pochodny *modus* wykładni (§ 33); bycie-tu-oto, *mowę* i język (§ 34).

Analiza charakterów bycia *bycia-tu-oto* jest analizą egzystencjalną. Oznacza to: charaktery te nie są własnościami czegoś obecnego, lecz z istoty są egzystencjalnymi sposobami bycia. Trzeba zatem wydobyć ich powszedni sposób bycia.

W części B (powszednie bycie „tu oto” i upadanie jestestwa), odpowiednio do konstytutywnego fenomenu *mowy*, do tkwiącego w rozumieniu oglądu i zgodnie z przynależną mu wykładnią / (interpretacją), analizowane są jako egzystencjalne *modi* powszedniego bycia „tu oto”: gadanina (§ 35), ciekawość (§ 36), dwuznaczność (§ 37). Fenomeny te uwidoczniają podstawowy sposób bycia „tu oto”, interpretowany przez nas jako *upadanie*, przy czym to „padanie” ukazuje egzystencjalnie własny charakter ruchu (§ 38).

### A. Egzystencjalna konstytucja „tu oto”

#### § 29. Bycie-tu-oto jako położenie

To, co *ontologicznie* wskazujemy terminem „położenie”, jest *ontycznie* najbardziej znane i najbardziej powszednie: nastrój, bycie nastrojonym. Fenomen ten — przed wszelką

psychologią nastrojów, która na dodatek leży jeszcze odlogiem — trzeba widzieć jako fundamentalny egzystencjał i określić z uwagi na jego strukturę.

Niewzruszony spokój, jak i powstrzymywana irytacja powszedniego zatroskania, przechodzenia z jednego w drugie, wpadanie w złe nastroje nie są ontologicznie niczym, choćby te fenomeny pozostawały w jestestwie nie zauważane jako coś dla niego rzekomo najbardziej obojętnego i ulotnego. To, że nastroje mogą się psuć i odmieniać, oznacza tylko, iż jestestwo zawsze już jest nastrojone. Często utrzymujący się jednostajny i blady „brak nastroju”, czego nie należy mieszać ze złym nastrojem, bynajmniej nie jest niczym, jako że w nim właśnie jestestwo samemu sobie „obrzydło”. Bycie objawiło się jako ciężar. Dlaczego — nie *wiadomo*. I jestestwo nie może nic o tym wiedzieć, gdyż możliwości otwierania przez poznawanie są zbyt małe w porównaniu do źródłowego otwierania przez nastroje, w których jestestwo staje wobec swojego bycia jako „tu oto”. Z kolei podniosły nastrój może uwolnić od ujawnionego ciężaru bycia; także ta możliwość nastroju otwiera charakter ciężaru bytowania — nawet odeń uwalniając. Nastrój ujawnia, „jak komuś jest”. Przez to, „jak komuś jest”, bycie nastrojonym wprowadza bycie w jego „tu oto”.

W nastrojowości jestestwo zawsze już jest nastrojowo otwarte jako *ten* byt, na który jestestwo zostało wydane w swoim byciu jako byciu, którym ma ono być egzystując. „Otwarte” nie znaczy: jako takie poznane. Nawet w najbardziej obojętnej i nieszkodliwej powszedniości bycia jestestwa może się wyrwać jako nagie „że jest i ma być”. Ukazuje się czyste „że jest”; „skąd” i „dokąd” pozostają w mroku. To, że jestestwo również na co dzień nie „podaje się” takim nastrojom, / tzn. nie idzie śladem ich otwierania i nie pozwala się postawić przed tym, co otwarte, nie

stanowi jeszcze dowodu *przeciw* fenomenalnemu stanowi nastrojowej otwartości bycia „tu oto” w jego „że”, lecz argument za nim. Zwykle jestestwo wymyka się *ontyczno-egzystencyjnie* byciu otwartemu w nastroju; znaczy to *ontologiczno-egzystencjalnie*: w tym, ku czemu się taki nastrój nie zwraca, odsłonięte jest jestestwo wydane swemu „tu oto”. W samym tym wymykaniu się „tu oto” *jest* otwarte.

Ów zasłonięty w swym „skąd” i „dokąd”, lecz w sobie samym tym bardziej w niezasłonięty sposób otwarty charakter bycia jestestwa, owo „że ono jest” nazywamy *rzuceniem* tego bytu w jego „tu oto”, tak mianowicie, że jako bycie-w-świecie jest on „tu oto”. Termin „rzucenie” winien sugerować *faktyczność wydania*. Otwarte w położeniu jestestwa „że jest i ma być” nie jest owym „że”, które w sensie ontologiczno-kategorialnym wyraża faktualność charakterystyczną dla obecności. Ta faktualność staje się dostępna tylko przez ustalanie oparte na przyglądaniu się. Otwarte w położeniu „że” trzeba raczej pojmować jako egzystencjalny określnik *tego* bytu, który jest w sposób bycia-w-świecie. *Faktyczność nie jest faktualnością factum brutum czegoś obecnego, lecz przyjętym w obręb egzystencji, choć zrazu stłumionym, charakterem bycia jestestwa.* „Że” faktyczności nie daje się nigdy odnaleźć w naocznym oglądaniu.

Byt o charakterze jestestwa jest swym „tu oto” w taki sposób, że — jawnie lub nie — znajduje się (*sich... befindet*) w swym rzuceniu. W położeniu jestestwo zawsze jest już przywiedzione przed samo siebie, odnalazło już siebie, i to nie w sensie odnajdywania siebie przez spostrzeżenie, lecz w sensie nastrojonego samopoczucia\*. Jako byt, który jest

\* Terminem „położenie” oddajemy „*Befindlichkeit*”, wywodzące się od zwrotu „*sich befinden*”, którego idiomatyczny sens to „być w jakimś nastroju”, „mieć się”, „czuć się”, a który zarazem

wydany swemu byciu, pozostaje on także wydany temu, że zawsze musi już siebie znajdować — znajdować przez znalezienie wynikłe nie tyle z bezpośredniego poszukiwania, ile raczej z ucieczki. Nastrój nie otwiera się w sposób spoglądania na rzucenie, lecz jako nawrót i odwrót. Zwykle nastrój nie nawraca ku ujawnionemu w nim charakterowi ciężaru bytowania — a już najmniej jako zdjęcie ciężaru przez podniosły nastrój. Ten odwrót jest tym, czym jest, zawsze w postaci położenia.

W pełni zapoznaliśmy fenomenalnie to, *co* nastrój otwiera i *jak* otwiera, gdybyśmy z tym czymś otwartym utożsamili to, co nastrojone jestestwo „zarazem” zna, o czym wie/i w co wierzy. Nawet jeśli jestestwo wierząc jest „pewne” swego „dokąd” lub sądzi, że zna „skąd” dzięki racjonalnemu wyjaśnieniu, to wszystko to nie przemawia wcale *przeciw* temu oto fenomenalnemu stanowi rzeczy, iż nastrój stawia jestestwo wobec „że” jego „tu oto”, w którego postaci tkwi ono naprzeciw z nieubłaganą zagadkowością. W sensie egzystencjalno-ontologicznym nie mamy żadnego prawa do deprecjacji „oczywistości” położenia wedle miary apodyktycznej pewności teoretycznego poznawania czegoś czysto obecnego. Nie mniejsze jednak jest *to* zafałszowanie fenomenów, które odsyła je do *refugium* irracjonalności. Irracjonalizm — jako przeciwieństwo racjonalizmu — przemawia zerkając tylko ku temu, na co racjonalizm jest w ogóle ślepy.

To, że jestestwo faktycznie może, powinno i musi poprzez wiedzę i wolę stać się panem nastrojów, może dla pewnych możliwości egzystowania oznaczać pewien prymat woli i poznania. Nie powinno to jednak prowadzić do

nawiązuje do „znajdować się” („*sich finden*”). „Położenie” to zatem „nastrojone położenie” jestestwa w świecie.

ontologicznej negacji nastroju jako źródłowego sposobu bycia jestestwa, sposobu, w którym jestestwo jest otwarte dla siebie samego *przed* wszelkim poznawaniem i chceniem i *poza* zasięgiem ich otwierania. A ponadto panami nastroju nie stajemy się nigdy przez wyzwolenie od nastroju, ale zawsze za sprawą nastroju przeciwstawnego. Jako *pierwszy* istotowy ontologiczny charakter położenia uzyskujemy: *położenie otwiera jestestwo w jego rzuceniu, zrazu i zwykle w sposób umykającego odwrótu.*

Już choćby z tego widać, że położenie dalekie jest od czegoś takiego jak odnajdywanie pewnego stanu ducha. Nie ma ono również charakteru uchwytywania siebie przez ogarnianie i cofanie się, a wszelka immanentna refleksja może odnajdywać „przeżycia” tylko dlatego, że „tu oto” jest już otwarte przez położenie. „Sam tylko nastrój” otwiera „tu oto” bardziej źródłowo, jednakże i *zamyka* odpowiednio bardziej uparcie niż wszelkie *nie*-spospozreganie.

Pokazuje to *zły nastrój*. W nim jestestwo staje się ślepe na samo siebie, objęte zatroskaniem otoczenie ulega zamgleniu, zwodzi przegląd zatroskania. Położenie nie jest poddane refleksji i opada właśnie jestestwo w bezrefleksyjnym oddaniu i poddaniu objętemu zatroskaniem „światu”. Nastrój nas opada. Nie przybywa ani „z zewnątrz”, ani „od wewnątrz”, lecz powstaje z samego bycia-w-świecie jako pewna jego odmiana. W ten sposób przez negatywne oddzielenie położenia od refleksyjnego ujmowania „wnętrza” dochodzimy do pozytywnego wglądu w/otwierający charakter tego położenia. *Nastrój zawsze otwiera z góry bycie-w-świecie jako całość i umożliwia dopiero kierowanie się na...* Bycie nastrojonym nie odnosi się pierwotnie do czegoś duchowego, nie jest nawet żadnym stanem wewnętrznym, który by się później w jakiś zagadkowy sposób uzewnętrzniał, zabarwiając rzeczy i osoby. Tu objawia się *drugi*

istotowy charakter położenia. Jest ono egzystencjalnym podstawowym rodzajem *jednakowo pierwotnej otwartości* świata, współjestestwa i egzystencji, jako że ta z istoty sama jest byciem-w-świecie.

Obok tych dwu jawnych istotowo określeń położenia: otwierania rzucenia i każdorazowo otwierania całego bycia-w-świecie, trzeba dostrzec i *trzecie*, które przyczynia się przede wszystkim do głębszego zrozumienia światowości świata. Wcześniej<sup>1</sup> powiedzieliśmy: już uprzednio otwarty świat pozwala spotykać to, co wewnątrzświatowe. Tę uprzednią, przysługującą byciu-w otwartość świata współkonstruuje położenie. Możliwość spotykania opiera się pierwotnie na *przeglądzie*, a nie na samym tylko odczucaniu lub spoglądaniu. Przeglądowo zatroskana możliwość spotykania — tak to teraz z perspektywy położenia wyraźniej widzimy — ma charakter dotknięcia. Dotknięcie nieprzydatnością, oporem, zagrożeniem ze strony czegoś poręcznego staje się jednak możliwe ontologicznie tylko tak, że bycie-w jako takie jest już z góry egzystencjalnie w ten sposób określone, iż coś napotykanego wewnątrz świata może je tak właśnie *nachodzić*. To najście opiera się na położeniu, w którego postaci otwarło ono już świat np. na zagrożenie. Tylko to, co jest w położeniu zalęknienia lub nieustraszoneści, może odkrywać coś poręcznego w otoczeniu jako zagrożenie. Nastrojowość położenia konstruuje egzystencjalnie otwartość jestestwa na świat.

Tylko dlatego, że „zmysły” przysługują ontologicznie bytowi, którego sposobem bycia jest położone (*befindlichen*) bycie-w-świecie, mogą one zostać „poruszone” i „mieć zmysł do”, tak iż to, co porusza, pokazuje się w pobudzeniu. To ostatnie nie doszłoby do skutku nawet przy

<sup>1</sup> Por. § 18, s. 118 nn.

najsilniejszym nacisku i oporze, opór pozostałby z istoty nie odkryty, gdyby położone bycie-w-świecie nie zdało się już było na wyznaczone z góry przez nastroje najście przez byt z wnętrza świata. *W położeniu tkwi egzystencjalnie otwierające zdanie się na świat, na gruncie którego | może być spotykane coś nachodzącego.* Rzeczywiście, z ontologicznie zasadniczych powodów musimy pozostawić pierwotne odkrycie świata „zwykłemu nastrojowi”. Czyste naoczne oglądanie, nawet gdyby drażyło najgłębsze jądro bycia czegoś obecnego, nigdy nie będzie zdolne do odkrycia czegoś zagrażającego.

To, że na gruncie pierwotnie otwierającego położenia powszedni przegląd błądzi w szerokim zakresie ulegając złudzeniu, stanowi wedle miary idei absolutnego poznania „świata”  $\mu\eta\ \delta\upsilon$ . Przez takie ontologicznie nieuzasadnione wartościowanie zostaje jednak zupełnie zapoznana egzystencjalna pozytywność podatności na złudzenie. Właśnie w niestabilnym, nastrojowo migoczącym widzeniu „świata”, to, co poręczne, ukazuje się w swej specyficznej światowości, która każdego dnia jest inna. Teoretyczne przyglądanie się zawsze przysłania świat jedną tylko formą czegoś czysto obecnego, choć w obrębie tej jedyności formy zawiera się nowa obfitość tego, co odkrywalne przez czyste określanie. Nawet jednak najczystsza θεωρία nie wyzbywa się wszelkiego nastroju; także jej przyglądaniu się coś tylko obecnego ukazuje swój czysty wygląd tylko wtedy, gdy potrafi ona sprawić, byśmy zblizali się do tego czegoś przez *spokajny* pobyt przy... przez  $\delta\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu\eta$  i  $\delta\iota\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ <sup>1</sup>. Ukazania egzystencjalno-ontologicznej konstytucji poznawczego określania w położeniu bycia-w-świecie nie należy mieszać z próbą ontycznego podporządkowania nauki „uczuciu”.

<sup>1</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, A 2, 982 b 22 nn.

W obrębie problematyki niniejszego badania nie możemy zinterpretować różnych *modi* położenia i fundujących je związków. Pod nazwą „emocji” i „uczuc” odnośne fenomeny były od dawna znane ontycznie i rozważane w filozofii. Nie jest przypadkiem, że pierwsza przekazana przez tradycję, systematycznie przeprowadzona interpretacja emocji powstała na terenie „psychologii”. W drugiej księdze swej *Retoryki* Arystoteles bada  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ . Tę rozprawę trzeba uznać — wbrew tradycyjnemu orientowaniu pojęcia retoryki na pewien „przedmiot nauczania” — za pierwszą systematyczną hermeneutykę powszedniości wspólnego bycia. Opinia publiczna jako sposób bycia Się (por. § 27) nie tylko w ogóle ma swą nastrojowość, lecz wręcz potrzebuje nastroju i „stwarza” go sobie. Do niego nawiązuje i od niego wychodzi retor. / Potrzebna mu jest możliwość zrozumienia nastroju, aby go należycie rozbudzać i nim kierować.

Dobrze znana jest kontynuacja interpretacji afektów przez stoików, a także jej przeniesienie w nowożytność za pośrednictwem teologii patrystycznej i scholastycznej. Nie zauważa się natomiast, że zasadnicza ontologiczna interpretacja sfery emocjonalnej w ogóle od czasów Arystotelesa niemal wcale nie zdołała posunąć się naprzód. Przeciwnie: emocje i uczucia podciągnięto tematycznie pod zjawiska psychiczne, wśród których tworzą zwykle trzecią (obok wyobrażeń i zjawisk wolicjonalnych) grupę. Sprowadzają się do wtórnych fenomenów.

Jest zasługą badań fenomenologicznych, że przywróciły one swobodniejszą perspektywę spojrzenia na te fenomeny. Nie tylko to; nawiązując przede wszystkim do Augustyna i Pascala<sup>1</sup>, Scheler skierował problematykę ku związkom

<sup>1</sup> Por. [B. Pascal,] *Pensées* [, Brunschvicg (wyd.), Paris 1912], s. 185: „*Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit*

fundowania między aktami „przedstawiającymi” i aktami „zainteresowania”. I tu jednak egzystencjalno-ontologiczne fundamenty fenomenu aktu w ogóle pozostają jeszcze w mroku.

Położenie nie tylko otwiera jestestwu jego rzucenie i zdanie na zawsze już wraz z byciem jestestwa otwarty świat, lecz samo jest egzystencjalnym sposobem bycia, w jaki jestestwo się „światu” ciągle oddaje, pozwala mu się tak nachodzić, że się samemu sobie w pewien sposób wymyka. Egzystencjalne ukonstytuowanie tego wymykania się zostanie uwydatnione na przypadku fenomenu upadania.

Położenie to egzystencjalny podstawowy sposób, w jaki jestestwo jest swym „tu oto”. Położenie nie tylko charakteryzuje jestestwo ontologicznie, lecz z racji swego otwierania ma zarazem zasadnicze metodologiczne znaczenie dla analityki egzystencjalnej. Podobnie jak wszelka w ogóle interpretacja ontologiczna, może ona jedynie niejako „przesłuchiwać” bycie już wcześniej otwartego bytu. Będzie ona trwać przy pewnych wyróżnionych, najdalej sięgających możliwościach otwierania jestestwa, aby na ich

*qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences*” [„I stąd, kiedy mówimy o sprawach ludzkich, uznajemy za niezbędne najpierw poznać je, zanim się je pokocha — a stało się to nawet przysłowiem; święci natomiast powiadają, że co się tyczy spraw boskich, to trzeba je pokochać, by móc je poznać, i że doznajemy prawdy tylko dzięki miłosierdziu; to zdanie jest dla nich jedną z maksym najbardziej użytecznych”]; por. także Augustyn, *Opera*, *Patrologiae Latinae*, Migne (wyd.), t. VIII, *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18: „*non intratur in veritatem, nisi per charitatem*” [nie można doznać prawdy inaczej niż przez miłosierdzie].

podstawie uzyskać otwarcie (*Aufschluß*) tego/bytu. Interpretacja fenomenologiczna musi dać samemu jestestwu możliwość pierwotnego otwierania i niejako umożliwić mu wykładanie samego siebie. Towarzyszy ona temu otwieraniu na tyle tylko, by fenomenalną zawartość tego, co otwarte, podnieść do poziomu pojęcia egzystencjalnego.

Ze względu na następującą później interpretację takiego znaczącego pod względem egzystencjalno-ontologicznym podstawowego położenia jestestwa, trwogi (§ 40), fenomen położenia pokażemy bardziej konkretnie na określonym *modus lęku*.

### § 30. *Lęk jako modus położenia*<sup>1</sup>

Fenomen lęku daje się rozważać z trzech punktów widzenia; analizujemy „przed czym” lęku, lękanie się i „o co” lęku. Te możliwe i współprzynależne aspekty nie są przypadkowe. Przez nie w ogóle wydobywa się struktura położenia. Analizę uzupełni wskazanie możliwych modyfikacji lęku, które dotyczą jego różnych momentów strukturalnych.

„*Przed czym*” lęku, coś, co „budzi lęk”, jest zawsze czymś spotykanym wewnątrz świata i ma sposób bycia czegoś poręcznego, obecnego lub współjestestwa. Nie chodzi o ontyczne sprawozdanie na temat bytu, który zwykle może rozmaicie „budzić lęk”, lecz o fenomenalne określenie tego, co budzi lęk, co do charakteru budzenia lęku. Co charakteryzuje coś budzącego lęk jako takie, co byłoby spotykane podczas lękania się? „*Przed czym*” lęku ma charakter zagrożenia. Występuje tu kilka momentów: 1. Coś spotykanego ma powiązanie o charakterze czegoś szkodliwego.

<sup>1</sup> Por. Arystoteles, *Retoryka*, B 5, 1382 a 20 - 1383 b 11.

Objawia się ono w obrębie kontekstu powiązania. 2. Ta szkodliwość kieruje się na pewien określony krąg tego, co może nią zostać dotknięte. Jako tak określona sama nadchodzi z określonej strony. 3. Sama ta strona i to, co od niej nadchodzi, są znane jako coś nie bardzo „bezpiecznego”. 4. To coś szkodliwego jako groźne nie jest jeszcze w dającej się opanować bliskości, ale zbliża się. W trakcie takiego zbliżenia się szkodliwość promieniuje i ma w tym charakter zagrożenia. 5. To zbliżanie się ma miejsce w obrębie sfery bliskości. Co bowiem może być w najwyższym stopniu szkodliwe i nawet stale się zbliża, ale z oddali, tego okropność pozostaje zasłonięta. Jako jednak zbliżające się w pobliżu coś szkodliwego zagraża; może nas dotknąć, ale przecież nie musi. W trakcie zbliżania się narasta owo „może, ale przecież w końcu nie musi”. „To okropne”, powiadamy. 6. Zawiera się w tym: coś szkodliwego jako zbliżające się w pobliżu niesie w sobie odsłoniętą możliwość nienadejścia i przejścia mimo, co nie pomniejsza i nie tłumi lęku, lecz go pogłębia.

Samo lękanie się jest pozwalającym się-najść wyzwaniem tak scharakteryzowanego czegoś groźnego. Nie ustalamy najpierw jakiegoś przyszłego zła (*malum futurum*), a potem się go lękamy. Ale i lękanie się nie konstatuje dopiero czegoś zbliżającego się, lecz już wcześniej odkrywa to coś w jego zdolności do budzenia lęku. I lękając się lęk może potem przez świadomy wgląd ową okropność sobie „wyjaśnić”. Przegląd widzi coś budzącego lęk, gdyż jest w położeniu lęku. Lękanie się jako drzemiąca możliwość położonego bycia-w-świecie, jako „lękliwość”, otwarło już świat na to, że może się odeń zbliżać coś budzącego lęk. Samą możliwość zbliżania się udostępnia istotowa egzystencjalna przestrzenność bycia-w-świecie.

Tym, „o co” lęk się lęka, jest sam ten lękający się byt, jestestwo. Lękać może się tylko byt, któremu w jego byciu

o nie samo chodzi. Lękanie się otwiera zagrożenie tego bytu, jego zdanie na siebie samego. Lęk odsłania zawsze, chociaż ze zmienną wyrażnością, jestestwo w byciu jego „tu oto”. Kiedy lękamy się o swój dom, to nie przeczy to podanemu wyżej określeniu „o co” lęku. Jako bycie-w-świecie jestestwo jest bowiem zawsze zatroskanym byciem-przy. Zrazu i zwykle jestestwo *jest* na podstawie tego, o co się troska. Jego zagrożenie to zagrożenie bycia-przy. Lęk otwiera jestestwo przeważnie w prywatny sposób. Zbija z tropu i „odbiera rozum”. Lęk zarazem zamyka zagrożone bycie-w, gdy je uwidacznia, tak iż gdy lęk ustępuje, jestestwo musi się dopiero na nowo odnaleźć.

Lękanie-się-o jako lękanie-się-czegoś otwiera zawsze — prywatnie lub pozytywnie — jednakowo pierwotnie wewnątrzświatowy byt z jego charakterem zagrożenia i bycia-w z jego byciem zagrożonym. Lęk to *modus* położenia.

Lękanie-się-o (*um*) może jednak dotyczyć także innych, i wtedy mówimy o lękaniu się o (*für*) nich. Takie lękanie się o kogoś nie uwalnia innego od lęku. Jest to wykluczone już choćby dlatego, że inny, o którego się lękamy, wcale ze swej strony nie musi się lękać. Lękamy się o innego najczęściej właśnie wtedy, gdy *on* się *nie* lęka i śmiało / rzuca się w wir niebezpieczeństw. Lękanie się o kogoś to pewien rodzaj współpołożenia z innymi, lecz niekoniecznie współudział w lękaniu się czy wręcz wspólne lękanie się. Można lękać się o (*um*)... nie lękając się. Ścisłe jednak biorąc, lękanie się o... jest lękaniem się o *siebie*. „Lękamy się tu o współbycie z innym, który mógłby zostać komuś odebrany. Coś budzącego lęk nie godzi wprost we współlękającego się. Lękanie się o... uważa się za w pewien sposób pozbawione dotknięcia, choć jednak dotknięte dotknięciem współjestestwa, o które się lęka. Dlatego lękanie-się-o nie jest jakimś osłabionym lękaniem się o *siebie*. Nie idzie tu

o stopień nasilenia „tonu uczuciowego”, lecz o *modi* egzystencjalne. Lękanie się o... nie traci też swej specyficznej rzetelności, gdy się „właściwie” jednak nie lęka.

Konstytutywne momenty pełnego fenomenu lęku mogą się zmieniać. Wraz z tym ujawniają się różne możliwości bycia lękania się. Do struktury napotykania zagrożenia należy zbliżanie się w pobliżu. Gdy coś zagrażającego ze swoim „wprawdzie jeszcze nie, ale lada chwila” samo wdziera się nagle w zatroskane bycie-w-świecie, lęk przechodzi w *przestrach*. Trzeba zatem w tym, co zagraża, odróżnić: bezpośrednie zbliżenie czegoś zagrażającego i sposób spotykania samego tego zbliżenia, nagłość. „Przed czym” przestachu jest pierwotnie znane i bliskie. Gdy jednak coś zagrażającego ma charakter czegoś całkowicie obcego, wówczas lęk staje się *grozą*. Gdzie zaś coś zagrażającego spotykane jest jako budzące grozę, a zarazem spotkanie tego czegoś ma charakter budzenia przestachu, nagłości, tam lęk przechodzi w *przerażenie*. Dalsze znane nam odmiany lęku to bojaźliwość, nieśmiałość, zaniepokojenie, zmieszanie. Wszystkie modyfikacje lęku jako możliwości samopoczucia (*Sich-befinden*) wskazują na to, że jestestwo jako bycie-w-świecie jest „lękliwe”. Tej „lękliwości” nie należy pojmować w ontycznym sensie faktycznej, „odosobnionej” predyspozycji, lecz jako egzystencjalną — oczywiście nie jedyną — możliwość istotowego położenia jestestwa w ogóle.

### § 31. Bycie-tu-oto jako rozumienie

Położenie jest *jedną* spośród struktur egzystencjalnych, na gruncie których utrzymuje się bycie „tu oto”. Równie pierwotnie jak położenie owo bycie konstytuuje *rozumienie*. Położenie ma zawsze swe zrozumienie, nawet jeśli tylko

tak, że je tłumi. Rozumienie jest zawsze nastrojowe. / Gdy interpretujemy je jako fundamentalny egzystencjał, to daje o sobie przez to znać, że fenomen ten jest pojmowany jako podstawowy *modus bycia* jestestwa. Natomiast „rozumienie” w sensie *jednego* z wielu możliwych sposobów poznania, odróżnione np. od „wyjaśniania”, musimy wraz z tym ostatnim interpretować jako egzystencjalnie pochodne wobec rozumienia pierwotnego, współkonstytuującego bycie „tu oto” w ogóle.

Dotychczasowe badanie dotarło już zatem do tego pierwotnego rozumienia, nie tematyzując go jednak w sposób wyraźny. Powiedzieć, że jestestwo egzystując jest swym „tu oto”, oznacza zarazem: świat jest „tu oto”; jego *bycie-tu-oto* jest byciem-w. Ono zaś również jest „tu oto”, a mianowicie jako to, ze względu na co jestestwo jest. W „ze względu na co” egzystujące bycie-w-świecie jako takie jest otwarte, a otwartość tę nazwalibyśmy rozumieniem<sup>1</sup>. Wraz z rozumieniem owego „ze względu na co” otwarta jest też ugruntowana w nim oznaczoność. Otwartość rozumienia jako równie pierwotna otwartość „ze względu na co” jak i oznaczoności dotyczy pełnego bycia-w-świecie. Oznaczoność jest tym, na co świat jako taki jest otwarty. „Ze względu na co” oraz oznaczoność są otwarte w jestestwie, co oznacza: jestestwo jest bytem, któremu jako byciu-w-świecie o nie samo chodzi.

W ontycznym sposobie mówienia używamy niekiedy zwrotu „rozumieć coś” w znaczeniu „być zdolnym do zawiadywania jakąś sprawą”, „dorósć do niej”, „móc coś”. Tym, co możemy dzięki rozumieniu jako egzystencjałowi, nie jest jakieś „coś”, lecz bycie jako egzystowanie. W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa

<sup>1</sup> Por. § 18, s. 120 nn.

jako możliwości bycia. Jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie byciem-możliwym. Jestestwo jest zawsze tym, czym może być, i tak, jak jest swą możliwością. Istotowe bycie-możliwym jestestwa dotyczy scharakteryzowanych tu sposobów zatroskania „światem”, troskliwości wobec innych, a we wszystkim tym i już z góry możliwości bycia ku sobie samemu, ze względu na siebie. Bycie-możliwym, którym jestestwo zawsze jest egzystencjalnie, różni się równie głęboko od pustej, logicznej możliwości, jak od przygodności czegoś obecnego, czemu może się „zdarzyć” to lub owo. Możliwość w sensie modalnej kategorii obecności oznacza coś *jeszcze nie* rzeczywistego i *nigdy nie* koniecznego. Charakteryzuje ona coś *tylko* możliwego. Ontologicznie stoi niżej niż rzeczywistość i konieczność. Możliwość jako egzystencjał natomiast to /najbardziej pierwotny i ostateczny pozytywny ontologiczny określnik jestestwa; na początku, podobnie jak egzystencjalność w ogóle, można ją przygotować tylko jako problem. Fenomenalnego podłoża tego, by ją w ogóle widzieć, dostarcza rozumienie jako otwierająca możliwość bycia.

Możliwość jako egzystencjał nie oznacza oderwanej możliwości bycia w sensie „obojętnej dowolności” (*libertas indifferentiae*). Jako z istoty położone, jestestwo popadło było już z góry w określone możliwości, jako możliwość bycia, którą *jest*, pozwoliło im było przejść mimo; oddaje się ono stale możliwościom swego bycia, chwyta je bądź chybia. Oznacza to jednak: jestestwo jest sobie samemu wydanym byciem-możliwym, *możliwością* na wskroś *rzuconą*. Jestestwo jest możliwością bycia wolnym *ku* najbardziej własnej możliwości bycia. Bycie-możliwym jest dla niego samego przejrzyste na różne możliwe sposoby i w zróżnicowanym stopniu.

Rozumienie jest byciem takiej możliwości bycia, która nigdy nie powstaje jako jeszcze-nie-obecna, lecz jako z istoty nie będąca nigdy czymś obecnym „*jest*” wraz z byciem jestestwa w sensie egzystencji. Jestestwo jest w ten sposób, że już z góry rozumie ono — bądź nie rozumie — że ma być tak a tak. Jako takie rozumienie „*wie*” ono, u czego (*woran*) jest ono z samym sobą, tj. ze swą możliwością bycia. Ta „*wiedza*” nie powstaje dopiero w trakcie immanentnego postrzegania siebie, lecz należy do bycia „*tu oto*”, które z istoty jest rozumieniem. I tylko *dlatego*, że jestestwo rozumiejąc jest swym „*tu oto*”, *może* ono się gubić i zapoznawać. Ponieważ zaś rozumienie jest położone i jako takie egzystencjalnie dostarczone rzuceniu, jestestwo już z góry się gubi i zapoznaje. Dlatego w swej możliwości bycia jest ono zdane na możliwość odnajdywania się na nowo wśród swych możliwości.

*Rozumienie jest egzystencjalnym byciem własnej możliwości bycia samego jestestwa, mianowicie tak, iż bycie to w sobie samym otwiera „u czego” bycia z nim samym.* Strukturę tego egzystencjału trzeba ująć jeszcze ściślej.

Rozumienie jako otwieranie dotyczy zawsze całego podstawowego ukonstytuowania bycia-w-świecie. Jako możliwość bycia bycie-w jest zawsze możliwością-bycia-w-świecie. Świat zaś *qua* świat jest nie tylko otwarty jako możliwa oznaczoność, lecz wydanie samego tego, co wewnątrz-światowe, wydaje ten byt na *jego* możliwość. To, co poręczne, zostaje jako takie odkryte w swej *służebności*, *stosowności*, *szkodliwości*. Całokształt powiązania odsłania się jako kategoriałna całość pewnej *możliwości* związków tego, co poręczne. Ale i „jedność” rozmaitego typu obecności, przyroda, /staje się odkrywalna tylko na gruncie otwartości pewnej swej *możliwości*. Czyż jest przypadkiem, że pytanie o *bycie* przyrody kieruje się ku „warunkom jej *możliwości*”?



Na czym opiera się takie zapytywanie? W jego obliczu nie może zabraknąć pytania: *dlaczego* byt odmienny niż jestestwo jest rozumiany w swym byciu, gdy zostaje otwarty na warunki swej możliwości? Być może słusznie Kant zakłada coś takiego. Samo jednak to założenie nie może w żadnym razie pozostać w mocy bez uzasadnienia.

Dlaczego rozumienie we wszystkich istotowych wymiarach tego, co w nim da się otworzyć, prze zawsze ku możliwościom? Otóż dlatego, że rozumienie zawiera w sobie samym egzystencjalną strukturę, którą nazywamy *projektem\**. Projektuje ono bycie jestestwa równie pierwotnie na jego „ze względu na co” jak na oznaczoność jako światowość jego aktualnego świata. Projektowy charakter rozumienia konstytuuje bycie-w-świecie co do otwartości jego „tu oto” jako „tu oto” pewnej możności bycia. Projekt jest egzystencjalnym ukonstytuowaniem bycia przestrzeni faktycznej możności bycia. Jako rzucone, jestestwo jest rzucone w bycie w sposób projektowania. To ostatnie nie ma nic wspólnego z trzymaniem się wymyślnego planu, wedle którego jestestwo urządzałoby swe bycie, jako jestestwo bowiem zaprojektowało ono się już było i dopóki jest, jest projektujące. Dopóki jest, rozumie ono się już, i ciągle jeszcze, na podstawie możliwości. Projektowy charakter rozumienia oznacza dalej, że tego, na co ono projektuje, możliwości, samo nie ujmuje tematycznie. Takie ujmowanie odbiera właśnie temu, co zaprojektowane, jego charakter możliwości, redukuje to do jakiejś danej, myślowej treści, gdy tymczasem projekt (*Entwurf*) rzucając (*Werfen*) podrzuca

\* „*Entwurf*”. Etymologicznie: „*Ent-wurf*”, „*na-rzut*” (choć przedrostek „*ent-*” może tu wystąpić w najróżniejszych znaczeniach: od-, wy- itp.), co wiąże z „*Geworfenheit*”, „*rzucenie*”. Rzucone jestestwo *na-rzuca*, *rzutuje*, czyli, zgodnie z przyjętą u nas terminologią, *projektuje*.

(*vorwirft*) sobie możliwość jako możliwość i jako takiej pozwala *być*. Jako projektowanie, rozumienie jest sposobem bycia jestestwa, pozwalającym na to, że *jest* ono swymi możliwościami jako możliwościami.

Na gruncie sposobu bycia konstytuowanego przez egzystencjał projektu jestestwo jest stale czymś „więcej”, niż faktycznie jest, jeśli chciałoby się i jeśli można by je zarejestrować jako coś obecnego w jego ciągłości bycia (*Seinsbestand*). Nie jest ono jednak nigdy czymś więcej, niż jest faktycznie, gdyż jego faktyczność charakteryzuje z istoty możność bycia. Jako bycie-możliwym jestestwo nie jest też jednak nigdy czymś mniej, tzn. czym co do swej możności bycia *jeszcze nie* jest, tym *jest* egzystencjalnie. Tylko dlatego, że bycie „tu oto” uzyskuje swą konstytucję dzięki rozumieniu i jego projektowemu charakterowi, dlatego, że *jest* ono tym, czym się staje lub nie staje, może ze zrozumieniem rzec samemu sobie: „stań się tym, czym jesteś!” /

Projekt dotyczy zawsze pełnej otwartości bycia-w-świecie; rozumienie jako możność bycia samo ma możliwości już z góry wyznaczone przez sferę tego, co w nim z istoty daje się otworzyć. Rozumienie *może* się najpierw zająć otwieraniem świata, tzn. jestestwo może się zrazu i zwykle rozumieć wychodząc od swego świata. Albo też rozumienie rzuca się najpierw w „ze względu na co”, tzn. jestestwo egzystuje jako ono samo. Rozumienie jest albo właściwe, wypływające z własnego Siebie, albo też niewłaściwe. „*Nie-*” wcale nie oznacza, że jestestwo odrywa się od Siebie i rozumie „tylko” świat. Świat należy do jego bycia Sobą jako bycia-w-świecie. Zarówno zaś właściwe, jak i niewłaściwe rozumienie *może* być rzetelne lub nie. Rozumienie jest jako możność bycia na wskroś przeniknięte możliwością. Przekładanie się w którąś z tych podstawowych możliwości rozumienia nie odkłada jednakże innych

na bok. Ponieważ rozumienie raczej dotyczy zawsze pełnej otwartości jestestwa jako bycia-w-świecie, przekładanie się rozumienia stanowi egzystencjalną modyfikację projektu jako całości. Wraz z rozumieniem świata zawsze współrozumiane jest bycie-w, rozumienie egzystencji jako takiej jest zawsze rozumieniem świata.

Jako faktyczne, jestestwo odłożyło już było swą możliwość bycia w pewną możliwość rozumienia.

Swym projektowym charakterem rozumienie stanowi egzystencjalnie coś, co nazywamy *oglądem* jestestwa. Takim egzystencjalnie bytującym wraz z otwartością „tu oto” oglądem jestestwo *jest*, w sposób równie pierwotny jak podstawowymi sposobami swego bycia scharakteryzowanymi jako przegląd zatroskania, wzgląd troskliwości, ogląd bycia jako takiego, ze względu na które jestestwo zawsze jest tak, jak jest. Ogląd (*Sicht*), który się pierwotnie i w całości odnosi do egzystencji, nazywamy *przejrzystością* (*Durchsichtigkeit*). Wybieramy ten termin na oznaczenie dobrze pojętego „samopoznania”, aby wskazać, że chodzi w nim nie o postrzeżeniowe tropienie i oglądanie punktu jaźni (*Selbstopunkt*), lecz o rozumiejące uchwytowanie pełnej otwartości bycia-w-świecie przezierając *na wskroś* istotowe momenty jego ukonstytuowania. Egzystując byt ogląda „siebie” tylko wtedy, gdy w jednakowo pierwotny sposób przejrzyste stało mu się jego bycie przy świecie i współbycie z innymi jako konstytutywne momenty jego egzystencji.

Z drugiej strony nieprzejrzystość jestestwa jest zakorzona nie tylko i nie pierwotnie w „egocentrycznych” samozłudzeniach, lecz tak samo w nieznanomości świata. /

Terminu „ogład” trzeba jednak strzec przed pewnym nieporozumieniem. Odpowiada on „oświeceniu”, przez które charakteryzowaliśmy otwartość „tu oto”. „Widzenie” nie tylko nie oznacza spostrzegania cielesności oczyma, ale nie oznacza także czystego niezmysłowego postrzegania

obecności czegoś obecnego. Egzystencjalne znaczenie oglądu uwzględniło tylko *tę oto* swoistość widzenia, że dostępny sobie byt pozwala ono spotykać w nim samym bez osłony. Oczywiście, to samo czyni każdy „zmysł” w obrębie swego naturalnego regionu odkrywania. Tradycja filozofii jest jednakże od samego początku zorientowana przede wszystkim na „widzenie” jako sposób podejścia do bytu *i do bycia*. Dla zachowania z nią związku można ogląd i widzenie tak dalece sformalizować, że uzyska się uniwersalny termin charakteryzujący wszelkie podejście do bytu i do bycia jako podejście w ogóle.

Pokazując, jak wszelki ogląd opiera się pierwotnie na rozumieniu — przegląd zatroskania jest rozumieniem jako *rozumiałością* — odebraliśmy czystej naoczności jej prymat, który noetycznie odpowiada tradycyjnemu ontologicznemu prymatowi tego, co obecne. „Naoczność” i „myślenie” to już odległe pochodne rozumienia. Także fenomenologiczny „wgląd w istotę” opiera się na egzystencjalnym rozumieniu. Na temat tego sposobu widzenia będzie można rozstrzygnąć dopiero po uzyskaniu wyraźnych pojęć bycia i struktury bycia, którymi mogą się stać jedynie fenomeny w sensie fenomenologicznym.

Otwartość „tu oto” w rozumieniu sama jest pewną odmianą możliwości bycia jestestwa. W zaprojektowaniu jego bycia na „ze względu na co” oraz na oznaczoność (świat) tkwi otwartość bycia w ogóle. W projektowaniu na możliwości jest już z góry przyjęte rozumienie bycia. W projekcie bycie jest rozumiane, ale nie jest pojmowane ontologicznie. Momentem konstytutywnym bycia bytu o sposobie bycia istotowego projektu bycia-w-świecie jest rozumienie bycia. To, co wcześniej<sup>1</sup> założyliśmy dogmatycznie, zostaje

<sup>1</sup> Por. § 4, s. 17 nn.

teraz ukazane na podstawie konstytucji bycia, w którym jestestwo jako rozumienie jest swym „tu oto”. Zadowolające odpowiednio do ram niniejszego badania rozjaśnienie egzystencjalnego sensu tego rozumienia bycia można będzie osiągnąć dopiero na gruncie temporalnej interpretacji bycia. /

Położenie i rozumienie charakteryzują jako egzystencjały pierwotną otwartość bycia-w-świecie. Możliwości, na podstawie których jestestwo jest, „widzi” ono dzięki nastrojowości. Przy projektującym otwieraniu takich możliwości zawsze już jest ono nastrojone. Projekt najbardziej własnej możliwości bycia oddany jest *factum* rzucenia w „tu oto”. Czy jednak wraz z eksplikacją egzystencjalnego ukonstytuowania bycia tego „tu oto” w sensie rzuconego projektu bycie jestestwa nie staje się jeszcze bardziej zagadkowe? Istotnie. Musimy najpierw pozwolić na wystąpienie całej zagadki tego bycia, choćby tylko po to, by mieć możliwość doznania rzetelnej porażki przy próbie „rozwiązania” i by na nowo postawić pytanie o bycie rzuconego i projektującego bycia-w-świecie.

Aby najpierw wystarczająco uwidocznić fenomenalnie sam tylko powszedni sposób bycia położonego rozumienia, pełnej otwartości „tu oto”, potrzeba nam konkretnego opracowania tych egzystencjałów.

### § 32. Rozumienie i wykładnia

Jako rozumienie jestestwo projektuje swoje bycie na możliwości. To rozumiejące *bycie ku możliwościom* samo jest wskutek zwrotnego rzutu tychże jako otwartych w jestestwo pewną możliwością bycia. Projektowanie rozumienia ma własną możliwość wykształcania się. Wykształcenie rozumienia nazywamy *wykładnią*. W niej rozumienie rozumiejąco

przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane. W wykładni rozumienie nie staje się czymś innym, lecz sobą samym. Wykładnia ma swe egzystencjalne ugruntowanie w rozumieniu; to ostatnie nie powstaje dzięki niej. Wykładnia nie polega na przyjęciu do wiadomości czegoś rozumianego, lecz na opracowaniu możliwości zaprojektowanych przez rozumienie. Zgodnie z tokiem niniejszych przygotowawczych analiz powszedniego jestestwa prześledzimy fenomen wykładni na przypadku rozumienia świata, tzn. rozumienia niewłaściwego w *modus* jego rzetelności.

Na podstawie otwartej w rozumieniu świata oznaczoności można zrozumieć, jakie powiązanie zatroskane bycie przy tym, co poręczne, może mieć z tym, co spotykane. Przegląd odkrywa, a to oznacza, że już rozumiany świat jest wykładany. To, co poręczne, wkracza *explicite* w pole rozumiejącego oglądu. Wszelkie przygotowanie, porządkowanie, naprawianie, ulepszanie, uzupełnianie dokonuje się w/ten sposób, że coś dla przeglądu poręcznego zostaje rozłożone co do swego „ażeby” i objęte troską odpowiednio do oglądowo dokonanego rozkładu. To, co przeglądowo co do swego „ażeby” rozłożone jako takie, to, co *wyraźnie* zrozumiane, ma strukturę *czegoś jako czegoś*. Na przeglądowe pytanie, czym jest to określone coś poręcznego, wykładająca w przeglądzie odpowiedź brzmi: jest to do... Podanie pewnego „do czego” nie jest prostym nazwaniem czegoś, lecz coś nazwanego jest rozumiane *jako* to, *jako* co należy ująć obiekt danego pytania. To, co otwarte rozumieniem, to, co zrozumiane, jest zawsze już w taki sposób dostępne, że jego „jako co” można w nim wyraźnie wyodrębnić. Owo „jako” stanowi strukturę wyrażności czegoś rozumianego, konstytuuje wykładnię. Przeglądowo-wykładający obchód z czymś w otoczeniu poręcznym „widzi” to *jako* stół, drzwi, wóz, most, nie musi koniecznie tego, co

przeładowo wyłożone, rozkładać od razu w jakiejś określającej wypowiedzi. Wszelkie proste przedpredykatywne widzenie tego, co poręczne, jest już w sobie samym rozumiejąco-wykładające. Czy jednak brak tego „jako” nie stanowi o prostocie czystego spostrzegania czegoś? Widzenie takiego oglądu zawsze jest już rozumiejąco-wykładające. Kryje ono w sobie wyrazność odniesieniowych relacji („ażeby”) należących do całokształtu powiązania, który pozwala rozumieć to, co w sposób prosty spotykane. Artykulacja czegoś rozumianego w wykładającym przybliżaniu bytu na motywie „czegoś jako czegoś” lokuje się *przed* tematyczną wypowiedzią o tym. „Jako” nie pojawia się dopiero w tej ostatniej, lecz zostaje tam tylko po raz pierwszy wypowiedziane, co jest możliwe jedynie dzięki temu, że przedkłada się jako wypowiadalne. Chociaż prostemu przyglądaniu się czemuś może brakować wyrazności wypowiedziania się, nie upoważnia to do odmawiania temu prostemu widzeniu wszelkiej artykułującej wykładni, a więc struktury „jako”. Proste widzenie najbliższych rzeczy w aspekcie „mieć do czynienia z...” niesie w sobie strukturę wykładni tak pierwotnie, że właśnie jakby *bez-jako-ściowe* ujmowanie czegoś wymaga pewnej korekty. „Zaledwie-mieć-coś-przed-sobą” przedkłada się w czystym przyglądaniu się temu *jako nierozumienie-już*. To *bez-jako-ściowe* ujmowanie jest prywatną prosto rozumiejącego widzenia, nie bardziej pierwotne niż ono, lecz wobec niego pochodne. Ontyczna niewyraźność „jako” nie powinna zwodzić w stronę niedostrzegania go jako apriorycznego egzystencjalnego ukonstytuowania rozumienia.

Jeśli jednak już każde spostrzeżenie poręcznego narzędzia jest rozumiejąco-wykładające i pozwala przeładowi spotykać coś jako coś, to czy/nie oznacza to właśnie, że zrazu doświadcza się czegoś czysto obecnego, co potem

ujmuje się *jako* drzwi, *jako* dom? Byłoby to niezrozumienie specyficznej otwierającej funkcji wykładni. Ta ostatnia nie narzuca niejako „znaczenia” na coś tylko obecnego i nie przyklepia temu czemuś jakiejś wartości, lecz z tym, co napotykanie wewnątrz świata, jako takim ma otwarte już przez rozumienie świata powiązanie, które zostaje wyłożone za pomocą wykładni.

To, co poręczne, zawsze już jest rozumiane na podstawie całokształtu powiązania. Nie musi go *explicite* ujmować tematyczna wykładnia. Nawet gdy przejdzie on przez taką wykładnię, powraca znów w nieróżnicowaną zrozumiałość. I właśnie w tym *modus* jest on istotowym fundamentem powszedniej, przeładowej wykładni. Opiera się ona zawsze na pewnym *wstępnym zasobie* (*Vorhabe*). Przyśwajając sobie rozumienie, porusza się on w rozumiejącym byciu ku już rozumianemu całokształtowi powiązania. Przyswojenie sobie czegoś rozumianego, ale jeszcze przesłoniętego, odsłania zawsze pod przewodnictwem pewnego punktu widzenia, który ustala, z uwagi na co to coś rozumianego ma być wykładane. Wykładnia zawsze opiera się na *wstępnym oglądzie* (*Vorsicht*), który coś wziętego za wstępny zasób „przykrawa” do pewnej określonej wykładni. Utrzymywane we wstępnym zasobie i ujrzone we wstępnym oglądzie („*vorsichtig*”) coś rozumianego staje się dzięki wykładni pojmowalne. Wykładnia może przynależną wykładanemu bytowi siatkę pojęciową czerpać z samego tego bytu lub wtłoczyć ją w pojęcie, które on z racji swego sposobu bycia wyklucza. Jakkolwiek by było — wykładnia zawsze już decyduje się, ostatecznie lub prowizorycznie, na określoną siatkę pojęciową, opiera się na pewnym *wstępnym pojęciu* (*Vorgriff*).

Wykładnię czegoś jako czegoś istotowo fundują wstępny zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie. Wykładnia nigdy

nie jest bezzałożeniowym ujmowaniem czegoś uprzednio danego. Jeśli szczególna konkretyzacja wykładni w sensie ścisłej interpretacji tekstu chętnie powołuje się na to, co „tu stoi”, to przecież tym, co „tu” najpierw „stoi”, nie jest nic innego jak oczywista, nieprzedyskutowana, z góry powzięta opinia interpretatora, która z konieczności tkwi u początku każdej wykładni jako coś, co wraz z nią w ogóle zostało już „założone”, tzn. wstępnie dane we wstępnym zasobie, wstępnym oglądzie i wstępnym pojęciu.

Jak pojmować charakter owej „wstępności” („Vor-“)? Czy wystarczy powiedzieć formalnie: „apriori”? Dlaczego struktura ta przysługuje rozumieniu, które wyodrębniliśmy jako fundamentalny egzystencjał jestestwa? /Jak odnosi się do niej przysługująca temu, co wyłożone, jako takiemu strukturze „jako”? Fenomenowi tego nie sposób, rzecz jasna, rozłożyć na „części”. Czy wyklucza to jednak źródłową analitykę? Czy takie fenomeny powinniśmy uznać za „ostateczności”? Pozostałoby wtedy jeszcze pytanie, dlaczego. A może prestruktura (*Vor-Struktur*) rozumienia i struktura „jako” wykładni mają jakiś egzystencjalno-ontologiczny związek z fenomenem projektu? A fenomen ten odsyła wstecz ku pierwotnemu ukonstytuowaniu bycia jestestwa?

Zanim odpowiemy na te pytania, do czego dotychczasowe przygotowanie dalece nie wystarcza, trzeba zbadać, czy to, co się uwidacznia jako struktura rozumienia i *qua* struktura „jako” wykładni, samo nie stanowi już jednolitego fenomenu, z którego problematyka filozoficzna wprawdzie obficie korzysta, ale tak uniwersalnemu użytkowi nie towarzyszy źródłowość ontologicznej eksplikacji.

Projektowanie rozumienia otwiera byt w jego możliwości. Charakter możliwości odpowiada zawsze sposobowi bycia rozumianego bytu. Wewnątrzświatowy byt w ogóle jest projektowany na świat, tzn. na całość oznaczoności,

w której odniesieniowych relacjach zatroskanie jako bycie-w-świecie już z góry się zakotwiczyło. Gdy wewnątrzświatowy byt zostaje odkryty wraz z byciem jestestwa, tzn. dochodzi do rozumienia, mówimy, że ma on *sens*. Rozumiany jest jednak, ściśle biorąc, nie *sens*, lecz byt bądź bycie. *Sens* jest tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś. *Sensem* nazywamy to, co daje się wyartykułować w rozumiejącym otwieraniu. *Pojęcie sensu* obejmuje formalne rusztowanie tego, co jako konieczne wchodzi w skład artykulacji przez rozumiejącą wykładnię. *Sens jest ustrukturuowanym przez wstępny zasób, wstępny ogląd, i wstępne pojęcie „na co” projektu, które pozwala rozumieć coś jako coś.* Skoro rozumienie i wykładnia stanowią egzystencjalne ukonstytuowanie bycia „tu oto”, trzeba pojmować *sens* jako formalnie-egzystencjalne rusztowanie otwartości przynależnej rozumieniu. *Sens* jest egzystencjałem jestestwa, nie jakąś własnością, która byłaby zakotwiczona w bycie, tkwiłaby „poza” nim lub unosiłaby się gdzieś jako jakiś „pośredni obszar”. *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 bezsensowne.* Oznacza to: jego własne bycie i wraz z nim otwarty byt mogą być przyswojone przez rozumienie lub pozostać odrzucone przez niezrozumienie. /

Jeśli przyjąć tę z gruntu ontologicznie-egzystencjalną interpretację pojęcia „*sensu*”, to wszelki byt o sposobie bycia odmiennym od *jestestwa* trzeba pojmować jako *niesensowny*, z istoty pozbawiony w ogóle *sensu*. „*Niesensowny*” nie oznacza tu żadnej oceny, lecz daje wyraz pewnemu ontologicznemu określeniu. *I tylko to, co niesensowne (Unsinnige), może się sensowi sprzeciwiać (widersinnig).* Coś obecnego jako spotykane w *jestestwie* może niejako występować przeciw

jego byciu, np. w przypadku druzgocących i niszczących zjawisk przyrody.

Gdy pytamy o sens bycia, to badanie nasze nie nabiera „głębokiego” sensu ani nie tropi niczego, co stałoby poza byciem, lecz pyta o nie samo, o ile wchodzi ono w sferę zrozumiałości jestestwa. Sensu bycia nie można przeciwstawić bytowi lub byciu jako nośnej „podstawie” bytu, „podstawa” bowiem staje się dostępną tylko jako sens, nawet jeśli stanowi on otchłań bezsensu.

Rozumienie jako otwartość „tu oto” dotyczy zawsze całości bycia-w-świecie. W każdym rozumieniu świata współrozumiana jest egzystencja i na odwrót. Wszelka wykładnia porusza się ponadto w obrębie scharakteryzowanej tu już prestruktury. Wszelka wykładnia, która ma dostarczyć zrozumienia, musi już wcześniej rozumieć to, co ma być wyłożone. Podkreślano już ten fakt, ale tylko w obszarze pochodnych sposobów rozumienia i wykładni, w obszarze interpretacji filologicznej. Należy ona do sfery poznawania naukowego. Poznawanie takie wymaga ścisłości uzasadniającego wywodu. Dowód naukowy nie może zakładać już tego, co sam ma za zadanie uzasadnić. Skoro jednak wykładnia zawsze już musi się obracać wśród tego, co rozumiane, i tylko tym się żywić, jak może ona uzyskać jakiegokolwiek naukowe wyniki, nie poruszając się po pewnym kole — jeśli na dodatek założone rozumienie porusza się jeszcze wśród potocznej wiedzy o człowieku i świecie? Takie zaś *koło* to, zgodnie z najbardziej elementarnymi regułami logiki, *circulus vitiosus*. Dlatego historyczna wykładnia wypada *a priori* poza obręb poznania ścisłego. Skoro nie da się usunąć tego *factum* błędnego koła w rozumieniu, to historia musi się zadowalać mniej ścisłymi możliwościami poznawczymi. Pozwala jej się nadrabiać w pewnej mierze ów brak „duchowym znaczeniem” jej „przedmiotów”.

Byłoby jednak lepiej, także wedle poglądu samych historyków, gdyby można było uniknąć tego błędnego koła i zachować nadzieję na stworzenie kiedyś historii równie niezależnej od punktu widzenia obserwatora jak rzekomo przyrodoznawstwo. /

*Dostrzeżenie jednakże w tym kole vitiosum i wypatrywanie drogi uniknięcia go lub choćby tylko „odczuwanie” go jako nieuniknionej niedoskonałości oznacza kompletne niezrozumienie rozumienia.* Nie chodzi tu o podporządkowanie rozumienia i wykładni określonego ideałowi poznania, będącemu w sobie tylko pewną odmianą rozumienia, która zaplątała się w zasadnym zadaniu ujęcia tego, co obecne, w jego istotowej niezrozumiałości. Wypełnienie podstawowych warunków możliwego wykładania polega raczej na tym, by nie zapoznawać go co do istotowych warunków jego realizacji. Decydujące jest nie tyle wydobyć się z owego koła, ile odpowiednio weń wejść. To koło rozumienia nie jest kręgiem, po którym porusza się dowolnego rodzaju poznanie, lecz stanowi wyraz egzystencjalnej *prestruktury* samego jestestwa. Koła tego nie można sprowadzać do jakiegoś *vitiosum* — choćby tylko z konieczności tolerowanego. Kryje się w nim pozytywna możliwość najbardziej źródłowego poznawania, która jednak tylko wtedy jest należycie uchwycona, gdy wykładnia rozumiała, że jej pierwszym, ciągłym i ostatnim zadaniem pozostaje przeciwdziałanie podsuwaniu sobie przez przypadkowe pomysły i pojęcia potoczne wstępnego zasobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia oraz utwierdzanie naukowego tematu przez opracowywanie ich na podstawie „rzeczy samych”. Ponieważ zgodnie ze swym egzystencjalnym sensem rozumienie jest możliwością bycia samego jestestwa, ontologiczne przesłanki poznania historycznego przewyższają zasadniczo ideę rygoru nawet najbardziej ścisłych nauk. Matematyka nie jest

bardziej ścisła niż historia, lecz tylko ma węższy zakres istotnych dla siebie egzystencjalnych fundamentów.

„Kóło” w rozumieniu należy do struktury sensu, ten zaś fenomen zakorzeniony jest w egzystencjalnym ukonstytuowaniu jestestwa, w wykładającym rozumieniu. Byt, któremu jako byciu-w-świecie chodzi o samo jego bycie, ma ontologiczną strukturę koła. Zauważając jednak, że „kóło” ma ontologicznie sposób bycia obecności (trwania), musimy w ogóle unikać ontologicznego charakteryzowania jestestwa za pomocą tego fenomenu.

### § 33. Wypowiedź jako pochodny *modus* wykładni

Wszelka wykładnia opiera się na rozumieniu. Tym, co w niej rozczłonkowane (*Gegliederte*) jako takie i w rozumieniu w ogóle zarysowane jako dające się członkować, jest sens. Ponieważ wypowiedź („sąd”)/opiera się na rozumieniu i stanowi pochodną formę realizacji wykładni, to także ona „ma” sens. Tego ostatniego nie można jednak definiować jako czegoś, co występowałoby „w” sądzie obok wydawania sądu. Przeprowadzona *explicite* w niniejszym kontekście analiza wypowiedzi posłuży kilku celom.

Na przykładzie wypowiedzi można, po pierwsze, pokazać, w jaki sposób daje się modyfikować konstytutywna dla rozumienia i wykładni struktura „jako”. Dzięki temu rozumienie i wykładnia ukazują się w jeszcze ostrzejszym świetle. Po drugie, analiza wypowiedzi zajmuje w fundamentalno-ontologicznej problematyce miejsce szczególne, gdyż w decydującym okresie początków starożytnej ontologii *λόγος* funkcjonował jako jedyna idea przewodząca podejściu do właściwego bytu oraz określeniu bycia tego bytu. I wreszcie wypowiedź już od czasów antycznych uchodzi za pierwotne i właściwe „miejsce” *prawdy*. Fenomen

ten jest tak ściśle związany z problemem bycia, że niniejsze badanie z konieczności natrafia w swoim dalszym toku na problem prawdy, a nawet mieści się, choć niejawnie, w jego wymiarze. Analiza wypowiedzi winna przygotować także i tę problematykę.

W dalszym ciągu rozważań przypisujemy terminowi „wypowiedź” trzy znaczenia utworzone na podstawie oznaczonego nim fenomenu, pozostające we wzajemnym związku ze sobą i wyznaczające swą jednością pełną strukturę wypowiedzi.

1. Wypowiedź oznacza najpierw *wskazanie* (*Aufzeigung*). Uchwytujemy przez to źródłowy sens *λόγος* jako *ἀπόφανσις*: umożliwić widzenie bytu na podstawie jego samego. W wypowiedzi: „młotek jest za ciężki”, przed oglądem odkrywa się nie „sens”, lecz coś bytującego w sposób swej poręczności. Także wtedy, gdy bytu tego nie ma w uchwytnej i „widzialnej” bliskości, wskazanie dotyczy jego samego, nie zaś, powiedzmy, samego tylko jego przedstawienia — tego, co „tylko przedstawione”, lub wręcz psychicznego stanu autora wypowiedzi, jego wyobrażenia tego bytu.

2. „Wypowiedź” znaczy tyle co *orzekanie*. „Orzecznik” zostaje „wypowiedziany” o pewnym „podmiocie”, ten ostatni jest przez ten pierwszy *określany*. Tym, co przy takim znaczeniu wypowiedzi wypowiedziane, nie jest orzeczenie, lecz „sam młotek”. To natomiast, co tworzy wypowiedź, tzn. określa, tkwi w owym „zbyt ciężki”. To, co wypowiedziane w drugim znaczeniu wypowiedzi, to, co określone jako takie, doznało/w stosunku do tego, co wypowiedziane w pierwszym znaczeniu tego terminu, treściowego ograniczenia. Każde orzekanie jest tym, czym jest, tylko jako wskazanie. Drugie znaczenie wypowiedzi ma swój fundament w pierwszym. Człony orzekającej artykulacji, podmiot-orzeczenie, powstają w obrębie wskazania.

Określanie nie odkrywa dopiero, lecz jako *modus* wskazania najpierw właśnie *ogranicza* widzenie do tego, co się pokazuje — do młotka — jako takiego, aby przez wyraźne *ograniczenie* spojrzenia uczynić określoną tego, co ujawnione, *wyraźnie* jawną. Wobec tego, co już ujawnione — wobec zbyt ciężkiego młotka — określanie czyni najpierw krok wstecz; „ustalenie podmiotu” przesłania byt „tym oto młotkiem”, aby przez odsłonięcie umożliwić widzenie tego, co ujawnione, *w* jego dającej się określić określoności. Ustalenie podmiotu oraz orzeczenia wraz z zestawianiem ich razem jest na wskroś „apofantyczne” w ścisłym sensie tego słowa.

3. Wypowiedź oznacza *komunikat* (*Mitteilung*), doniesienie. Jako taka ma ona bezpośredni związek z wypowiedzią w pierwszym i drugim znaczeniu. Jest ona możliwością wspólnego widzenia\* tego, co ukazane przez określanie. Możliwość wspólnego widzenia dzieli ukazany w swej określoności byt z (*teilt... mit*) innym. „Podzielane” jest wspólne, widzące *bycie ku* czemuś wskazanemu, przy czym takie bycie trzeba ujmować jako bycie-w-świecie, w *tym* mianowicie świecie, na gruncie którego spotykane jest to coś wskazanego. Wszelką wypowiedź jako tak egzystencjalnie rozumiany komunikat charakteryzuje wyrażalność. Coś wypowiedzianego może jako zakomunikowane być przez innych „podzielane” z wypowiadającym, nawet gdy oni sami tego wskazanego i określonego bytu nie mają w uchwytnej i widzialnej bliskości. Coś wypowiedzianego może być „przekazane dalej”. Zakres opartego na widzeniu wzajemnego komunikowania sobie poszerza się. Równocześnie jednak to, co wskazane, może się przy tym

\* „*Mitteilung*” w sensie „*Mit-teilung*” oznacza dosłownie „współ-udział” (w pewnej informacji), jej „podzielanie”.

w trakcie przekazywania właśnie znów przesłonić, choć wyrastająca w takim przekazywaniu czegoś zasłyszanego wiedza i umiejętność ciągle jeszcze ma na względzie sam byt i nie „potwierdza” rozpowszechnionego „obowiązującego sensu”. Także to przekazywanie czegoś zasłyszanego jest byciem-w-świecie i byciem ku temu, co zasłyszane.

Nie będziemy tu szczegółowo rozważać teorii „sądu”, zorientowanej dziś głównie na fenomen „obowiązywania”. Niech wystarczy zwrócenie uwagi na różnorodną problematyczność owego fenomenu, który od czasów Lotzego chętnie podawany jest jako nieredukowalny już „prafenomen”. Rolę tę zawdzięcza on wyłącznie swej ontologicznej niejasności. „Problematyka”, jaka /rozbudowała się wokół tego słowa-idolu, jest równie mało przejrzysta. Obowiązywanie oznacza po pierwsze „formę” *rzeczywistości*, jaka przysługuje treści sądu, jeśli trwa ona niezmiennie wobec zmiennego „psychicznego” procesu sądenia. Wobec scharakteryzowanego we *Wprowadzeniu* stanu kwestii bycia w ogóle trudno byłoby oczekiwać, by „obowiązywanie” jako „bycie idealne” wyróżniało się szczególną jasnością ontologiczną. Obowiązywanie oznacza, po drugie, obowiązywanie sensu sądu obowiązującego w odniesieniu do swojego „obiektywu” i tym samym odsyła do znaczenia „*obiektywnej ważności*” i obiektywności w ogóle. Po trzecie, sens tak „obowiązujący” *w stosunku do* bytu i w sobie samym obowiązujący „*bezczasowo*” „obowiązuje” jeszcze w sensie obowiązywania *dla* każdego rozumnie wydającego sąd. Obowiązywanie oznacza teraz *charakter wiążący*, „*powszechną ważność*”. Jeśli nawet ktoś wyznaje jeszcze „krytyczną” teorię poznania, wedle której podmiot „właściwie” nie „wychodzi” ku obiektowi, wówczas ważność jako obowiązywanie obiektu, obiektywność, zostaje oparta na obowiązującej zawartości prawdziwego (!) sensu.



Te trzy przedstawione tu znaczenia „obowiązywania” jako sposobu bycia tego, co idealne, jako obiektywności i jako wiążącego charakteru są nie tylko same w sobie nieprzejryste, lecz ciągle mieszają się ze sobą. Metodologiczna ostrożność wymaga, aby takich nieustalonych pojęć nie obierać za przewodni motyw interpretacji. Pojęcia sensu nie redukujemy z góry do znaczenia „treści sądu”, lecz pojmujemy je jako scharakteryzowany tu egzystencjalny fenomen, w którym staje się w ogóle widoczne formalne rusztowanie tego, co można otworzyć rozumieniem i wyartykułować wykładnią.

Gdy te trzy zanalizowane powyżej znaczenia „wypowiedzi” zebrać w jednoczącym spojrzeniu na pełny fenomen, definicja będzie brzmieć: *Wypowiedź jest komunikująco-określającym wskazaniem*. Pozostaje kwestia, na jakiej zasadzie ujmujemy w ogóle wypowiedź jako *modus* wykładni? Jeśli nim jest, to muszą odzwierciedlać się w niej istotowe struktury wykładni. Wskazywanie przez wypowiedź dokonuje się na gruncie tego, co w rozumieniu już otwarte bądź odkryte przez przegląd. Wypowiedź nie jest jakimś oderwanym zachowaniem, które samo z siebie mogłoby być w ogóle w sposób pierwotny otwierać, lecz zawsze już utrzymuje się na gruncie bycia-w-świecie. To, co wcześniej<sup>1</sup> pokazaliśmy w odniesieniu do poznawania świata, / zachowuje w nie mniejszym stopniu ważność odnośnie do wypowiedzi. Wymaga ona wstępnego zasobu czegoś w ogóle otwartego, co wskazuje ona w sposób określania. W podejściu określającym tkwi już poza tym ukierunkowane spojrzenie na coś do wypowiedzenia. To, ze względu na co dany z góry był został wzięty za cel, przejmując w procesie określania funkcję określającą. Wypowiedź potrzebuje

wstępnego oglądu, w którym orzecznik do wyodrębnienia i przypisania zostaje niejako uwolniony ze swego ukrytego zamknięcia w samym byciu. Do wypowiedzi jako określającego komunikatu zawsze należy znaczeniowa artykulacja tego, co wskazane; wypowiedź porusza się w obrębie określonej siatki pojęciowej: młotek jest ciężki, ciężar jest charakterystyczny dla młotka, własnością młotka jest ciężar. Współwystępujące zawsze w wypowiedzi wstępne pojęcie pozostaje zwykle niezauważalne, gdyż język zawsze kryje w sobie pewną już jakoś ukształtowaną siatkę pojęciową. Podobnie jak wykładnia w ogóle, wypowiedź ma z konieczności egzystencjalne fundamenty we wstępnym zasobie, wstępnym oglądzie i wstępnym pojęciu.

Na ile jednak staje się ona *pochodnym modus* wykładni? Co się w tej ostatniej zmodyfikowało? Możemy wskazać tę modyfikację skupiając uwagę na granicznych przypadkach wypowiedzi, które w logice funkcjonują jako przypadki normalne i przykłady „najprostszych” fenomenów wypowiedzi. To, co logika obiera sobie za temat w postaci zdania kategorycznego, np. „młotek jest ciężki”, rozumiała już ona „logicznie” także przed wszelką analizą. Jako „sens” twierdzenia jest już milcząco założone: własnością rzeczy-młotka jest ciężar. W zatroskanym przeglądzie takich wypowiedzi „początkowo” nie ma. Ma on jednak swe specyficzne sposoby wykładni, które w nawiązaniu do powyższego „sądu teoretycznego” mogą brzmieć: „młotek jest zbyt ciężki”, albo jeszcze lepiej: „za ciężki”, „dać tu inny młotek!”. Pierwotny proces wykładni polega nie na teoretycznej wypowiedzi-twierdzeniu, lecz na przeglądowo-zatroskanym odkładaniu na bok lub wymianie „bez zbędnych słów” nieużytecznego narzędzia. Z braku słów nie można wnosić o braku wykładni. Z drugiej strony *wyrażona* w przeglądzie wykładnia niekoniecznie jest już

<sup>1</sup> Por. § 13, s. 84 nn.

wypowiedzią w zdefiniowanym tu sensie. *Dzięki jakim egzystencjalno-ontologicznym modyfikacjom z przeglądowej wykładni powstaje wypowiedź?*

Utrzymywany we wstępnym zasobie byt, np. młotek, jest zrazu poręczny jako narzędzie. Gdy ów byt staje się „przedmiotem” /jakiejś wypowiedzi, to wraz z jej rozpoczęciem dokonuje się już pewna zmiana we wstępnym zasobie. Odniesione do „mieć-do-czynienia”, do sporządzania poręczne „z czym” przemienia się w „o czym” wskazującej wypowiedzi. Wstępny ogład kieruje się na coś obecnego w tym, co poręczne. *Przez* taki w-gład (*Hin-sicht*) i *dla* niego to coś poręcznego jako poręcznego zostaje przesłonięte. Wewnątrz tego zakrywającego poręczność odkrywania obecności napotykanego coś obecnego zostaje określone w swym takim-a-takim-byciu-obecnym. Dopiero teraz otwiera się dostęp do czegoś takiego jak *własności*. Owo „co”, *jako* co wypowiedź określa coś obecnego, zostaje utworzone z tego, co obecne, jako takiego. Struktura „jako” wykładni uległa modyfikacji. Swą funkcją przyswajania sobie tego, co zrozumiane, owo „jako” nie sięga już w całości po wiązania. Zostało ono pozbawione możliwości artykulacji związków odniesień oznaczoności, która konstytuuje charakter otoczenia. „Jako” zostaje zepchnięte na równo-mierną płaszczyznę tego, co tylko obecne. Zostaje zdegradowane do postaci struktury umożliwiania-zaledwie-tylko-widzenia czegoś obecnego i określania tego czegoś. Ta niwelacja pierwotnego „jako” przeglądowej wykładni do „jako” określania obecności jest zaletą wypowiedzi. Tylko w ten sposób zyskuje ona możliwość czystego przyglądającego się wskazywania.

Tak więc wypowiedź nie może zaprzeczyć swemu ontologicznemu pochodzeniu od rozumiejącej wykładni. Pierwotne „jako” przeglądowo rozumiejącej wykładni

(ἐρμηνεία) nazywamy egzystencjalno-hermeneutycznym „jako”, w odróżnieniu od apofantycznego „jako” wypowiedzi.

Pomiędzy wykładnią całkowicie jeszcze przesłoniętą w zatroskanym rozumieniu i skrajnie przeciwnym przypadkiem teoretycznej wypowiedzi o czymś obecnym mieszczą się rozmaite stopnie pośrednie. Wypowiedzi o wydarzeniach w otoczeniu, odzwierciedlenia czegoś poręcznego, „raporty o sytuacji”, stwierdzanie i ustalanie „stanu faktycznego”, opis stanu rzeczy, opowiadanie o jakimś zdarzeniu. Bez istotnej zmiany swego sensu „twierdzenia” te nie dają się sprowadzić do wypowiedzi o charakterze twierdzeń teoretycznych. Tak jak te ostatnie mają one swe „źródło” w przeglądowej wykładni.

Było nieuniknione, że wraz z postępem poznania struktury λόγος ów fenomen apofantycznego „jako” pojawi się w polu widzenia w takiej czy innej postaci. Sposób, w jaki go zrazu widziano, nie jest przypadkowy i nie pozostał on też bez wpływu na późniejsze dzieje logiki. /

Filozoficznie rzecz biorąc sam λόγος jest bytem, i to, wedle orientacji ontologii starożytnej, czymś obecnym. Najbliżej obecne, tj. spotykane jak rzeczy, są słowa i ciąg słów, w których λόγος się wyraża. To pierwsze szukanie struktury tak obecnego λόγος znajduje *wspólne bycie obecnymi* wielu słów. Co ustanawia jedność tej „wspólności”? Jedność ta tkwi, co rozpoznał Platon, w tym, że λόγος to zawsze λόγος τινός\*. Ze względu na objawiający się w λόγος byt słowa są zestawiane w *jedną* całość słowną. Arystoteles widział to bardziej radykalnie; każdy λόγος to zarazem σύνθεσις i διαίρεσις, nie zaś albo jedno (jako „sąd pozytywny”), albo drugie (jako „sąd negatywny”). Każda wypowiedź — czy

\* Logos jest zawsze logosem „czegoś”, tj. zawsze czegoś dotyczący, np. w sensie mowy jest mową o czymś.

to twierdząca, czy przecząca, prawdziwa czy fałszywa — jest raczej jednakowo pierwotnym σύνθεσις i διαίρεσις. Wskazywanie jest zestawianiem i rozkładaniem. Arystoteles nie posunął jednak analitycznego pytania w kierunku problemu: który fenomen w obrębie struktury λόγος pozwala, wręcz wymaga, by każdą wypowiedź charakteryzować jako *synthesis* i *diairesis*?

Formalne struktury „łączenia” i „rozdzielania”, a dokładniej ich jedność, powinny ujawnić fenomen „czegoś jako czegoś”. Zgodnie z tą strukturą coś zostaje zrozumiane ze względu na coś — w łącznym z tym czymś ujęciu, tak mianowicie, że owo *rozumiejące* konfrontowanie *wykładając* [i] artykułując zarazem rozkłada to, co wzięte łącznie. Jeśli fenomen „jako” pozostaje zakryty, a przede wszystkim zasłonięte jest jego egzystencjalne źródło w hermeneutycznym „jako”, to Arystoteles fenomenologiczne podejście do analizy λόγος przeradza się w powierzchowną „teorię sądu”, wedle której sądzenie polega na łączeniu bądź rozdzielaniu wyobrażeń i pojęć.

Łączenie i rozdzielanie można formalizować dalej, czyniąc z nich pewne „relacje”. Logistycznie rzecz biorąc, sąd rozpada się na system „przyporządkowań”, staje się przedmiotem „rachowania”, ale nie tematem ontologicznej interpretacji. Możliwość i niemożliwość analitycznego zrozumienia σύνθεσις i διαίρεσις, „relacji” w obrębie sądu w ogóle są ściśle związane z aktualnym stanem podstawowej problematyki ontologicznej.

Jak dalece ma ona wpływ na interpretację λόγος, a także jak dalece pojęcie „sądu” ma osobliwy zwrotny wpływ na ontologiczną problematykę, pokazuje fenomen *copula*. Na przykładzie tego „zespoleń” widać wyraźnie, że strukturę syntezy / uważa się zrazu za oczywistą i że zachowała ona miarodajną funkcję interpretacyjną. Ponieważ jednak

formalne charaktery „stosunku” i „łączenia” nie mogą fenomenalnie niczego wnieść do analizy treści struktury λόγος, zatem fenomen oznaczony terminem „*copula*” nie ma ostatecznie nic wspólnego z zespoleniem i łączeniem. Wyrażone w języku osobno lub zaznaczone w końcówce czasownika „jest” i jego interpretacja prowadzą jednak ku problemowemu kompleksowi analityki egzystencjalnej, jeśli wypowiedzi i rozumienie bycia są egzystencjalnymi możliwościami bycia samego jestestwa. A zatem także opracowanie kwestii bycia (por. Część pierwszą, Dział trzeci\*) znów napotka w obrębie λόγος ów swoisty fenomen bycia.

Na razie chodziło tylko o to, by wykazując wtórność wypowiedzi wobec wykładni i rozumienia uwypuklić zakorzenienie „logiki” λόγος w egzystencjalnej analityce jestestwa. Poznanie nie wystarczającej pod względem ontologicznym interpretacji λόγος wyostrza zarazem wgląd w nieźródłowość bazy metodologicznej, na której wyrosła starożytna ontologia. λόγος bywa doświadczany i interpretowany jako coś obecnego, a zarazem byt, który on wskazuje, ma sens obecności. Ten sens bycia sam pozostaje w stosunku do innych możliwości bycia indyferentnie niewyodrębniony, zlewa się z nim zarazem bycie w sensie formalnego bycia-czymś, i nie da się przeprowadzić nawet samego tylko czystego rozdzielenia tych dwu obszarów.

#### § 34. Bycie-tu-oto i mowa. Język

Fundamentalnymi egzystencjalami, które konstytuują bycie „tu oto”, otwartość bycia-w-świecie, są położeńie i rozumienie. Rozumienie kryje w sobie możliwość wykładni tj. przyswajania sobie tego, co rozumiane. Ponieważ

\* Dział ten nie ukazał się.

położenie jest równie pierwotne jak rozumienie, utrzymuje się ono w pewnym zrozumieniu. Również jemu odpowiada pewna wykładalność. Wraz z wypowiedzią uwidocznili się pewien skrajny derywat wykładni. Rozjaśnienie trzeciego znaczenia wypowiedzi jako komunikatu (doniesienia) prowadziło do pojęć powiedzenia czegoś i mówienia, celowo pomijanych w dotychczasowych rozważaniach. To, że język *dopiero teraz* staje się tematem, ma wskazywać, że fenomen ten ma swe korzenie w egzystencjalnym ukonstytuowaniu otwartości jestestwa. *Egzystencjalno-ontologicznym fundamentem języka jest mowa*. Z tego / ostatniego fenomenu stale korzystaliśmy w dotychczasowej interpretacji położenia, rozumienia, wykładni i wypowiedzi, jednakże w tematycznej analizie niejako odsuwaliśmy go na bok.

*Mowa jest egzystencjalnie tak samo pierwotna jak położenie i rozumienie*. Zrozumiałość jest zawsze rozczłonkowana\* już przed przyswajającą wykładnią. Mowa jest artykulacją zrozumiałości. Dlatego leży ona u podstaw wykładni i wypowiedzi. To, co artykułowalne w wykładni — a jeszcze bardziej źródłowo już w mowie — nazwaliśmy sensem. To, co rozczłonkowane w artykulacji mowy jako takie, nazywamy całością znaczeniową. Można ją rozkładać na znaczenia. Jako wyartykułowane [z] czegoś artykułowalnego, znaczenia są zawsze obdarzone sensem. Skoro mowa, artykulacja zrozumiałości „tu oto”, jest pierwotnym egzystencjałem otwartości, tę zaś konstytuuje najpierw bycie-w-świecie, to i mowa musi z istoty mieć specyficznie światowy sposób bycia. Położona zrozumiałość bycia-w-świecie *wypowiada się jako mowa*. Znaczeniowa całość zrozumiałości *znajduje wyraz słowny*. Dla znaczeń wyrastają

\* „gegliedert”; „gliedern” i „artikulieren” („artykułować”) są tu używane w zasadzie zamiennie.

słowa. Nie jest jednak tak, by słowa-rzeczy opatrywane były znaczeniami.

Wypowiadalność mowy to język. Ten całokształt słów, w którym mowa ma własne „światowe” bycie, jest więc jako byt z wnętrza świata znajduwany jako coś poręcznego. Język można rozbić na obecne słowa-rzeczy. Mowa jest egzystencjalnie językiem, gdyż byt, którego otwartość artykułuje ona znaczeniowo, ma sposób bycia rzuconego, zdanego na „świat” bycia-w-świecie.

Jako egzystencjalne ukonstytuowanie otwartości jestestwa mowa jest konstytutywna dla jego egzystencji. Język mówiony cechują możliwości *słyszania* i *milczenia*. Dopiero na tych fenomenach w pełni się uwidacznia konstytutywna dla egzystencjalności egzystencji funkcja mowy. Najpierw jednak chodzi o opracowanie struktury mowy jako takiej.

Mówienie jest „znaczącym” rozczłonkowywaniem zrozumiałości bycia-w-świecie, do którego należy współbycie i które zawsze utrzymuje się w pewnym określonym sposobie zatroskanego wspólnego bycia. To ostatnie mówi jako zgodzanie się, odmawianie, żądanie, ostrzeganie, jako rozmowa, omawianie czegoś, przemawianie za kimś, dalej, jako „zeznawanie” i mówienie typu „wygłaszania mowy”. Mówienie jest mową o... „O czym” mowy niekoniecznie ma charakter tematu wypowiedzi coś określającej, a nawet zwykle go nie ma. / Także rozkaz czegoś dotyczy; życzenie ma swe „o czym”. Przemawianiu za kimś nie brak własnego „o czym”. Mowa ma z konieczności ten moment strukturalny, gdyż współkonstytuuje ona otwartość bycia-w-świecie, w swej własnej strukturze jest już wymodelowana przez to podstawowe ukonstytuowanie jestestwa. To, co omawiane (*Beredete*) w mowie, jest zawsze pod określonym względem i w pewnych granicach „zagadnięte” („*angeredet*”). W każdej mowie tkwi coś *wymówionego* (*Geredetes*)

jako takie, to, co jako takie w każdym życzeniu, zapytywaniu, wypowiedzianiu się o... powiedziane. W tym czymś mowa się komunikuje.

Fenomen *komunikatu*, jak to już zaznaczyliśmy w trakcie analizy, musimy rozumieć w ontologicznie szerokim sensie. „Komunikat” poprzez wypowiedź, np. powiadomienie, jest szczególnym przypadkiem egzystencjalnie gruntownie ujętego komunikatu. Konstytuuje się w nim artykulacja rozumiejącego wspólnego bycia. Powoduje ona „podzielanie” współpołożenia i zrozumienia współbycia. Komunikat nigdy nie jest czymś w rodzaju transmisji przeżyć, np. poglądów i życzeń, z wnętrza jednego podmiotu do wnętrza innego. Współbywanie jest już z istoty jawne we współpołożeniu i współrozumieniu. Współbycie staje się w mowie „wyraźnie” *podzielane*, tzn. ono *jest* już [takie], tylko że nie dzielane jako nie uchwycone i nie przyswojone.

Wszelka mowa o..., która komunikuje przez to, co w niej powiedziane, ma równocześnie charakter *wypowiadania się*. Mówiąc, jestestwo *wypowiada się* nie dlatego, że jest zrazu jako coś „wewnętrznego” zamknięte wobec zewnątrz, lecz dlatego, że jako bycie-w-świecie rozumiejąc jest już „na zewnątrz”. Wypowiadane jest właśnie bycie na zewnątrz, tzn. aktualny rodzaj położenia (nastroju), o którym zostało pokazane, że dotyczy pełnej otwartości bycia-w. Językowy wskaźnik przysługującego mowie obwieszczenia położonego bycia-w tkwi w intonacji, modulacji głosu, w szybkości mówienia, w „sposobie wysławiania się”. Komunikat egzystencjalnych możliwości położenia, tzn. otwieranie egzystencji, może stać się samoistnym celem mowy „poetyckiej”.

Mowa to znaczące rozczłonkowywanie położonej rozumiałości bycia-w-świecie. Jako momenty konstytutywne

charakteryzują ją: „o czym” mowy (coś omawianego), to, co powiedziane jako takie, komunikat i obwieszczenie. Nie są to żadne własności, dające się tylko empirycznie wykryć w języku, lecz zakorzenione w ukonstytuowaniu bycia jestestwa egzystencjalne /charaktery, które dopiero czynią ontologicznie możliwym coś takiego jak język. Faktycznej postaci językowej określonej mowy może brakować niektórych spośród tych momentów lub mogą one pozostawać niezauważone. To, że często *nie* znajdują one „słownego” wyrazu, dowodzi jedynie określonego typu mowy, która jeśli jest, to zawsze musi być w całości kształcie wspomnianych struktur.

Zawsze bowiem próby uchwycenia „istoty języka” były zorientowane na jeden z tych momentów i pojmowały język wedle idei „wyrazu”, „formy symbolicznej”, komunikatu jako „wypowiedzi”, „donoszenia” o przeżyciach bądź „kształtowania” życia. Do w pełni wystarczającej definicji języka nie wniesie jednak nic także próba synkretystycznego zsumowania tych różnorodnych fragmentarycznych określeń. Decydujące pozostaje wcześniejsze opracowanie na gruncie analityki jestestwa ontologiczno-egzystencjalnej całości struktury mowy.

Związek mowy z rozumieniem i rozumiałością uwydatnia się przez słyszenie, pewną egzystencjalną możliwość samej mowy: Gdy „niedobrze” usłyszeliśmy, nieprzypadkowo mówimy, że nie „zrozumieliliśmy”. Słyszenie jest dla mówienia konstytutywne. I tak jak językowe wydawanie dźwięków opiera się na mowie, tak percepcja akustyczna na słyszeniu. Słyszenie czegoś to egzystencjalne bycie otwartym (*Offensein*) jestestwa jako współbycia na innego. Jako słyszenie głosu przyjaciela towarzyszącego każdemu jestestwu słyszenie konstytuuje nawet pierwotną i właściwą otwartość (*Offenheit*) jestestwa na jego najbardziej własną

możność bycia. Jestestwo słyszy, ponieważ rozumie. Jako rozumiejące bycie-w-świecie z innymi jest ono „posłuszne” („hörig”) współjестestwu i samemu sobie i w tym poddaniu (*Hörigkeit*) przynależne (*zugehörig*). Słyszenie-siebie-nawzajem, na gruncie którego wykształca się współbycie, występuje w różnych postaciach kroczenia śladem, dotrzymywania kroku, w prywatywnych *modi* nie-słyszania, sprzeciwu, oporu, odwracania się plecami.

Na gruncie tej egzystencjalnie pierwotnej możliwości słyszenia może dopiero mieć miejsce *stuchanie*, które jest bardziej pierwotne niż to, co się w psychologii „od razu” określa jako „słyszenie”, odbieranie tonów i percepcja dźwięków. Także *stuchanie* ma sposób bycia rozumiejącego słyszenia. Nigdy nie słyszymy „najpierw” hałasów i zespołów dźwiękowych, lecz skrzypiący wóz, warkot motocykla. Słyszy się oddział w marszu, wiatr północny, stukającego dziecięcia, trzaskający ogień. /

„Słyszenie” samych „czystych dźwięków” wymaga już bardzo sztucznego i skomplikowanego nastawienia. To, że najpierw słyszymy motocykle i wozy, stanowi fenomenalny dowód na to, iż jestestwo jako bycie-w-świecie zawsze już utrzymuje się *przy* tym, co wewnątrz świata poręczne — i zrazu wcale nie *przy* „wrażeniach”, których natłok trzeba by dopiero formować, by dały one odskocznnię, z której podmiot skacze, aby ostatecznie dotrzeć do „świata”. Jako z istoty rozumiejące, jestestwo jest od razu *przy* tym, co zrozumiane.

Również wyraźnie słysząc mowę innego rozumiemy od razu coś powiedzianego, a dokładniej — już z góry jesteśmy wraz z innym *przy* bycie, o którym jest mowa. *Nie* słyszymy natomiast najpierw wypowiedzianych dźwięków. Nawet wtedy, gdy mówienie jest niewyraźne lub język wręcz obcy, najpierw słyszymy *niezrozumiałe* słowa, a nie jakąś różnorodność danych brzmieniowych.

Przy „naturalnym” słyszeniu „o czym” mowy niewątpliwie możemy zarazem słyszeć sposób mówienia, „dykcję”, ale również i to tylko przy uprzednim wspólnym rozumieniu tego, co powiedziane, w ten bowiem jedynie sposób istnieje możliwość oceny adekwatności „jak” bycia powiedzianym do tematycznego „o czym” mowy.

Podobnie replika jako odpowiedź wypływa od razu wprost ze zrozumienia „podzielanego” już we współbyciu „o czym” mowy.

Słuchać można tylko wtedy, gdy dana jest egzystencjalna możliwość mówienia i słyszenia. Kto „nie słyszy” i „musi czuć”, ten potrafi może z tego właśnie powodu nader dobrze słuchać. Zaledwie-tylko-słyszenie-czegoś-wokół to prywatywna forma słyszącego rozumienia. Mówienie i słyszenie opierają się na rozumieniu. To ostatnie zaś nie powstaje ani wskutek potoku mowy, ani w wyniku zaabsorbowanego nasłuchiwanie. Tylko ten, kto już rozumie, może się przysłuchiwać.

Ten sam egzystencjalny fundament ma inna istotowa możliwość mówienia: *milczenie*. Ktoś milczący podczas wspólnej rozmowy może w bardziej właściwy sposób „dawać do rozumienia”, tzn. wykształcać zrozumienie, aniżeli ktoś, komu nie zbywa słów. Wielosłowie na jakiś temat nie gwarantuje w najmniejszym stopniu, iż zrozumienie zostanie przez to pogłębione. Przeciwnie: nadmierne omawianie zakrywa i doprowadza coś rozumianego do pozornej jasności, tj. do niezrozumiałości cechującej trywialność. Milczenie zaś nie oznacza niemoty. Niemy ma właśnie skłonność do „mówienia”. Nie tylko nie dowiódł on, że potrafi milczeć; / brak mu nawet jakiegokolwiek możliwości dowiedzenia czegoś takiego. I tak jak on również ktoś z natury małowówny nie pokazuje, że milczy i że milczeć potrafi. Kto nigdy nic nie mówi, ten i w danym momencie

nie może zamilknąć. Tylko w rzeczywistym mówieniu możliwe jest właściwe milczenie. Aby móc milczeć, jestestwo musi mieć coś do powiedzenia, tzn. musi dysponować właściwą i bogatą otwartością samego siebie. Wtedy dopiero zamilknięcie ujawnia i utracą „gadanie”. Jako *modus* mówienia, zamilknięcie artykułuje zrozumiałość jestestwa tak źródłowo, że rodzi się z niego rzeczywista możliwość słyszenia i przejrzyście wspólne bycie.

Ponieważ jednak mowa jest konstytutywna dla bycia „tu oto”, tj. dla położenia i rozumienia, „jestestwo” zaś oznacza bycie-w-świecie, to jako mówiące bycie-w jestestwo już się było wypowiedziało. Dysponuje językiem. Czyż to przypadek, że Grecy, których codzienne egzystowanie upływało w większości na mówieniu do siebie nawzajem, a którzy zarazem mieli „oczy do patrzenia”, zarówno w przedfilozoficznej, jak filozoficznej wykładni jestestwa określali istotę człowieka jako ζῷον λόγον ἔχον? Późniejsza wykładnia tej definicji człowieka w sensie *animal rationale*, „rozumnej istoty żywej”, nie jest wprawdzie „fałszywa”, ale zakrywa fenomenalny grunt, z którego tę definicję jestestwa podjęto. Człowiek pokazuje się jako byt, który mówi. Nie znaczy to, że przysługuje mu możliwość używania głosu, lecz że ów byt jest na sposób odkrywania świata i samego jestestwa. Grecy nie mieli osobnego słowa na oznaczenie języka i rozumieli ten fenomen „od razu” jako mowę. Ponieważ jednak w refleksji filozoficznej λόγος pojawiał się w polu widzenia przeważnie jako wypowiedź, opracowanie podstawowych struktur form i części składowych mowy dokonywało się wedle idei *takiego logosu*. Gramatyka poszukiwała swego fundamentu w „logice” tego logosu. Ta jednak opiera się na ontologii tego, co obecne. Podstawowy zasób „kategorii znaczeniowych”, który wszedł w skład późniejszego językoznawstwa i który

w zasadzie do dziś uchodzi za miarodajny, zorientowany jest na mowę jako wypowiedź. Jeśli natomiast wziąć ów fenomen z zasadniczą źródłowością i zakresem egzystencjału, to pojawi się konieczność umieszczenia językoznawstwa na fundamentach ontologicznie bardziej pierwotnych. Zadanie *wyzwolenia* gramatyki od logiki wymaga już z góry *pozytywnego* zrozumienia apriorycznej podstawowej struktury mowy w ogóle jako egzystencjału; nie można tego zadania /wypełnić przez udoskonalenia i uzupełnienia przekazu tradycji. Mając to na uwadze, trzeba zapytać o podstawowe formy możliwego rozczłonkowania znaczeń wszystkiego w ogóle, co daje się rozumieć, a nie tylko poznanego w teoretycznym rozważaniu i wyrażonego w twierdzeniach wewnątrzświatowego bytu. Teoria znaczenia nie narodzi się automatycznie sama z siebie wskutek szeroko zakrojonej akcji porównywania możliwie wielu, także egzotycznych języków. Równie niewystarczające byłoby przyjęcie, powiedzmy, filozoficznego horyzontu, w jakim problematyzował język W. v. Humboldt. Teoria znaczenia jest zakorzeniona w ontologii jestestwa. Od losu tej ostatniej zależy jej pomyślność lub upadek<sup>1</sup>.

I wreszcie badanie filozoficzne musi się zdecydować na zapytanie, jaki sposób bycia językowi w ogóle przysługuje. Czy jest on poręcznym narzędziem wewnątrz świata, czy ma sposób bycia jestestwa, czy może nie jest ani tym, ani tym? Jakiego rodzaju jest bycie języka, że może on być „martwy”? Co ontologicznie znaczy, że język rozwija się i ginie? Dysponujemy językoznawstwem, ale bycie bytu, który jest tematem tej nauki, pozostaje w mroku; przed

<sup>1</sup> Por. o teorii znaczenia E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. II, Untersuchung 1 oraz 4-6. Dla bardziej radykalnego ujęcia tej problematyki zob. jego *Idee I*, s. 426 nn.

naukowym o nie pytaniem zakryty jest nawet horyzont. Czy to, że znaczenia zrazu i zwykle są „światowe”, wyznaczone już z góry przez oznaczoność świata, często nawet przeważnie „przestrzenne”, jest sprawą przypadku, czy też raczej ów „fakt” jest egzystencjalnie i ontologicznie konieczny, a jeśli tak, to dlaczego? Badanie filozoficzne będzie musiało zrezygnować z „filozofii języka”, aby zapytać o „rzeczy same”, i będzie musiało osiągnąć stan pojęciowo rozjaśnionej problematyki.

Niniejsza interpretacja języka miała jedynie wskazać ontologiczne „miejsce” tego fenomenu w obrębie ukonstytuowania bycia jestestwa, a przede wszystkim przygotować następującą tu analizę, która opierając się na przewodnim motywie fundamentalnego sposobu bycia mowy w powiązaniu z innymi fenomenami stara się powszedniość jestestwa uwidocznić bardziej źródłowo w aspekcie ontologicznym.

### *B. Powszednie bycie „tu oto” i upadanie jestestwa*

Cofając się do egzystencjalnych struktur otwartości bycia-w-świecie interpretacja w pewien sposób straciła z oczu powszedniość jestestwa. Analiza musi/odzyskać ten podjęty tematycznie horyzont fenomenalny. Powstaje teraz pytanie: jakie są egzystencjalne charaktery otwartości bycia-w-świecie, jeśli jako powszednie utrzymuje się ono w obrębie sposobu bycia Się? Czy przysługuje temu Się jakieś specyficzne położenie, szczególne rozumienie, mówienie i wykładanie? Odpowiedź na te pytania staje się jeszcze pilniejsza, jeśli sobie przypomnimy, że jestestwo zrazu i zwykle jest pogrążone w Się i nim owładnięte. Czy

jestestwo jako rzucone bycie-w-świecie nie jest właśnie najpierw rzucone w publiczny charakter Się? Cóż zaś innego oznacza ta publiczność, jeśli nie specyficzną otwartość Się?

Skoro rozumienie musimy pierwotnie pojmować jako możliwość bycia jestestwa, to z analizy przysługującego Się rozumienia i wykładania trzeba będzie wywieść, jakie możliwości swego bycia otwarło i przyswoiło sobie jestestwo jako Się. Same zaś te możliwości ujawnią wtedy istotową tendencję bycia powszedniości. Ta zaś, pod względem ontologicznym dostatecznie wyeksplikowana, musi w końcu odslonić pierwotny sposób bycia jestestwa, tak mianowicie, że na podstawie tego sposobu wskazany wyżej fenomen rzucenia da się wskazać z całą swą egzystencjalną konkretnością.

Przed wszystkim należy teraz uwidocznić na określonych fenomenach otwartość Się, tzn. powszedni sposób bycia mowy, oglądu i wykładni. W nawiązaniu do nich nie od rzeczy będzie zauważyć, że interpretacja ta ma cel czysto ontologiczny i daleka jest od jakiegokolwiek moralizującej krytyki powszedniego bytowania, a także od aspiracji do „filozofii kultury”.

### *§ 35. Gadanina*

Wyrażenie „gadanina” nie ma tu być używane w jakimś pejoratywnym znaczeniu. Oznacza ono terminologicznie pewien pozytywny fenomen, który konstytuuje sposób bycia rozumienia i wykładania powszedniego bytowania. Mowa zwykle się wypowiada — i zawsze jest już po dokonaniu tego. Jest językiem. W tym, co wypowiedziane, tkwi już zawsze zrozumienie i wykładnia. Język jako możliwość wypowiedziania kryje w sobie wykładalność rozumienia jestestwa. Nie jest ona, podobnie jak język, zaledwie-tylko-



-obecna, lecz jej bycie ma samo charakter jestestwa. To właśnie na nią jestestwo jest najpierw i w pewnych granicach ciągle zdane, to ona reguluje i przydziela możliwości/przeciętnego rozumienia i przynależnego doń położenia. Wypowiadalność zachowuje w całości swych rozczłonkowanych kontekstów znaczeniowych rozumienie otwartego świata, a równie pierwotnie z tym rozumienie współjестestwa innych oraz zawsze własnego bycia-w. Tkwiące już w taki sposób w wypowiadalności zrozumienie dotyczy zarówno aktualnie osiągniętej i przejętej odkrytości bytu, jak i aktualnego zrozumienia bycia, dotyczy także dostępnych możliwości i horyzontów nowej wykładni i pojęciowej artykulacji. Teraz jednak wychodząc poza samo tylko wskazanie *factum* tej wykładalności jestestwa musimy zapytać o egzystencjalny sposób bycia wypowiedzianej i wypowiadającej się mowy. Jeśli nie można pojmować jej jako czegoś obecnego, to jakie jest jej bycie i co ono zasadniczo mówi o powszednim sposobie bycia jestestwa?

Wypowiadająca się mowa jest komunikatem. Tendencja bycia tego ostatniego zmierza do tego, by słyszącego doprowadzić do udziału w otwartym byciu ku temu, co w mowie omawiane.

Zgodnie z przeciętną zrozumiałością, która tkwi już w języku wypowiedzianym w trakcie wypowiedziania się, zakomunikowana mowa może być w znacznym zakresie rozumiana, mimo że słyszący nie osiąga źródłowo rozumiejącego bycia ku „o czym” mowy. Nie tyle rozumie się omawiany byt, ile raczej słucha się już tylko czegoś obgadanego jako takiego. To coś jest rozumiane, „o czym” — tylko w przybliżeniu, powierzchownie; uważa się *to samo*, gdyż to, co powiedziane, rozumie się wspólnie na łonie *tej samej* przeciętności.

Słyszenie i rozumienie uczepiły się od początku tego, co obgadywane, jako takiego. Komunikat nie „podziela” pierwotnego odniesienia bycia do omawianego bytu; to raczej wspólne bycie porusza się wśród wspólnego mówienia ze sobą i wśród zatroskania o to, co obgadywane. Zależy mu na tym, by gadano. Bycie-powiedzianym, *dictum*, powiedzonko (*Ausspruch*) ręczą teraz za rzetelność i rzeczowość mowy i jej zrozumienia. Ponieważ zaś mówienie utraciło pierwotne odniesienie bycia do omawianego bytu, bądź nigdy go nie zyskało, dlatego komunikuje się ono nie w sposób źródłowego przyswajania sobie tego bytu, lecz na drodze *plotkowania* i *powtarzania* (*Weiter- und Nachreden*). To, co obgadywane jako takie, zatacza coraz szersze kręgi i nabiera autorytatywnego charakteru. Dana rzecz jest taka, bo tak się mówi. W takim powtarzaniu i plotkowaniu, przez co obecny już na początku brak gruntowości urasta do zupełnej utraty gruntu pod nogami, konstytuuje się gadanina. Nie ogranicza się ona do głośnego powtarzania, lecz rozciąga się na słowo pisane jako „pisanina”. Tu powtarzanie nie opiera się tak bardzo na czymś zasłyszonym. Żywi się powierzchownym czytaniem (*Angelesene*). Przeciętne zrozumienie czytelnika *nigdy* nie będzie mogło rozstrzygnąć, co zostało stworzone źródłowo jako własne dokonanie, a co ściągnięte. Więcej nawet, przeciętne zrozumienie wcale nie będzie pragnęło takiego rozróżnienia, nie będzie go potrzebowało, bo przecież ono wszystko rozumie.

Brak gruntu w gadaniu nie tylko nie zamyka jej wstępu na teren opinii publicznej, lecz wręcz temu sprzyja. Gadanina jest możliwością zrozumienia wszystkiego bez uprzedniego przyswojenia sobie sprawy. Gadanina strzeże wręcz przed niebezpieczeństwem nieudanego przyswojenia. Gadanina, którą może podjąć każdy, nie tylko odrywa od

zadania rzetelnego rozumienia, lecz wykształca ponadto indyferentną zrozumiałość, dla której nic już nie jest zamknięte.

Charakteryzująca istotowe ukonstytuowanie bycia jestestwa i współstanowiąca jego otwartość mowa może stać się gadaniną i jako taka bycie-w-świecie nie tyle utrzymywać otwartym w rozczłonkowanej zrozumiałości, ile raczej je zamykać, zakrywając byt z wnętrza świata. Aby to uczynić, nie musi w sposób zamierzony ludzić. Gadanina nie jest w sposób *świadomego podawania* czegoś za coś. Bezpodstawne powiedzenie czegoś i przekazywanie tego dalej wystarcza, by otwieranie obróciło się w zamykanie. Coś powiedzianego bowiem bywa zawsze rozumiane zrazu jako „mówiące” coś, tj. odkrywające. Gadanina zatem, stosownie do swoistego dla niej *zaniechania* powrotu na grunt czegoś omawianego, jest z natury zamykaniem.

To ostatnie zaś potęguje się przez to, że gadanina, w której z pozoru uzyskuje się zrozumienie czegoś omawianego, na gruncie tego pozoru powstrzymuje wszelkie nowe zapytywanie i wszelką dyskusję, w swoisty sposób je tłumiąc i opóźniając.

W jestestwie jest już zawsze ustalone takie wyłożenie gadaniny. Wiele rzeczy poznajemy w taki zrazu sposób, nie mniej rzeczy nigdy nie wykracza poza takie przeciętne zrozumienie. Od tego powszedniego wyłożenia, w jakie jestestwo od razu wrasta, nie może się ono nigdy oderwać. W niej, z niej i przeciw niej dokonuje się wszelkie rzetelne rozumienie, wykładanie i komunikowanie, odkrywanie na nowo i przyswajanie sobie na nowo. Nie jest tak, że jestestwo, nie poruszone i nie zwiedzione tym wyłożeniem, staje wobec wolnej krainy „świata” w sobie, aby tylko przypatrywać się temu, co tam spotyka. Dominacja publicznego wyłożenia rozstrzygnęła już nawet o możliwościach

ulegania nastrojowi / tzn. o podstawowym sposobie, w jaki jestestwo pozwala, by świat je obchodził. Się wyznacza już z góry położenie, określa, co i jak się „widzi”.

Gadanina, która zamyka w scharakteryzowany sposób, jest sposobem bycia wykorzystanego rozumienia jestestwa. Nie występuje ona jednak jako obecny stan czegoś obecnego, lecz jest wykorzystana egzystencjalnie w sposób ciągłego wykorzystania. Ontologicznie znaczy to: Utrzymujące się wśród gadaniny jestestwo jest jako bycie-w-świecie odcięte od pierwotnych i źródłowo-rzetelnych relacji bycia do świata, do współjestestwa, do samego bycia-w. Trwa ono w zawieszeniu, ale w ten sposób jest mimo wszystko ciągle przy „świecie”, z innymi i ku sobie samemu. Tylko byt, którego otwartość konstytuuje położona i rozumiejąca mowa, tzn. byt, który w tym ontologicznym ukonstytuowaniu *jest* swym „tu oto”, „w-świecie”, ma w byciu możliwość takiego wykorzystania, które nie stanowi nie-bycia jestestwa, lecz raczej jego najbardziej powszednią i upartą „realność”.

Zrozumiałość sama przez się i pewność siebie przeciętne-go wyłożenia zawiera jednakże w sobie to, że pod jej ochroną pozostaje przed jestestwem skryta nawet nieswo-żość zawieszenia, w którym może ono coraz bardziej tracić grunt pod nogami.

### § 36. Ciekawość

Podczas analizy rozumienia i otwartości „tu oto” w ogóle wskazaliśmy na *lumen naturale*, a otwartość bycia-w nazwaliśmy *prześwitem* jestestwa, który dopiero umożliwi ogląd. „Ogląd” pojmowaliśmy przez wzgląd na podstawowy sposób wszelkiego charakterystycznego dla jestestwa otwierania, rozumienie — w sensie naturalnego przyswajania

sobie bytu, do którego zgodnie ze swymi istotowymi możliwościami bycia jestestwo może się odnosić.

Podstawowe ukonstytuowanie oglądu pokazuje się w swoistej skłonności bycia powszedniości do „ogładania”. Oznaczamy ją terminem „ciekawość”, który, co charakterystyczne, nie ogranicza się do widzenia i wyraża tendencję do swoistego odbiorczego sposobu spotykania świata. Interpretujemy ten fenomen w zasadniczym egzystencjalno-ontologicznym celu, nie zaś wedle zawężonej orientacji na poznawanie, które już wcześniej i nieprzypadkowo w greckiej filozofii pojmowano na gruncie „pragnienia widzenia”. Praca, która w zbiorze rozpraw Arystotelesa o ontologii zajmuje pierwsze miejsce, /zaczyna się od zdania: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει<sup>1</sup>. W byciu człowieka z istoty tkwi troska o widzenie. Zdanie to stanowi wstęp do rozważań, które dążą do odkrycia źródła naukowego badania bytu i jego bycia na podstawie wspomnianego tu sposobu bycia jestestwa. Ta grecka interpretacja egzystencjalnej genezy nauki nie jest przypadkowa. Zostaje w niej wyraźnie zrozumiane to, co zarysowało się już w twierdzeniu Parmenidesa: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Bycie jest tym, co pokazuje się w czysto naocznej percepcji, i tylko to widzenie odkrywa bycie. Źródłowa i rzetelna prawda tkwi w czystej naoczności. Teza ta pozostaje do dziś fundamentem zachodniej filozofii. Stanowi ona motywację Heglowskiej dialektyki, i tylko na jej gruncie dialektyka ta jest możliwa.

Osobliwy prymat „widzenia” dostrzegł przede wszystkim Augustyn w kontekście interpretacji *concupiscentia*<sup>2</sup>. *Ad*

<sup>1</sup> [Arystoteles,] *Metafizyka*, A 1, 980 a 21 [według wydania polskiego: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”].

<sup>2</sup> [Augustyn,] *Confessiones*, lib. X, cap. 35.

*oculos enim videre proprie pertinet*, widzenie jest właściwe oczom. *Ultimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus*. Używamy jednakże tego słowa „widzieć” także w odniesieniu do innych zmysłów, gdy się nimi posługujemy — aby poznawać. *Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia*. Nie mówimy bowiem: słuchaj, jak to błyszczy, albo: powąchaj, jak to łśni, albo: skosztuj, jak to świeci, albo: poczuj, jak to promieniuje, lecz wszędzie tu mówimy: *zobacz*, mówimy, że wszystko to zostaje ujrzane. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt*, nie mówimy jednakże tylko: *zobacz*, jak świeci to, co tylko oczy mogą postrzec, *sed etiam vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit*. Mówimy także: *zobacz*, jak to dźwięczy, *zobacz*, jak to pachnie, *zobacz*, jak to smakuje, *zobacz*, jakie to twarde. *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant*. Dlatego doświadczenie zmysłowe w ogóle zostaje scharakteryzowane jako „pożądliwość oczu”, gdyż także i inne zmysły na podstawie pewnego podobieństwa przyswajają sobie wyniki widzenia, gdy chodzi o poznawanie, a przy tych wynikach oczy mają pierwszeństwo. /

Co można rzec o tej skłonności do tylko-odbierania? Jakie egzystencjalne ukonstytuowanie jestestwa staje się zrozumiałe w fenomenie ciekawości?

Bycie-w-świecie zanurza się najpierw w świecie objętym zatroskaniem. Zatroskaniu przewodzi przegląd, który odkrywa to, co poręczne, i przechowuje to w tegoż odkrytości. Wszelkiemu dostarczaniu i załatwianiu przegląd otwiera drogę naprzód, daje środki do realizacji, odpowiednią

okazje, sprzyjający moment. Zatroskanie może ustać w sensie przerwy w załatwianiu na odpoczynek lub wraz z zakończeniem załatwiania. Ustawszy, zatroskanie nie znika, wyzwala się natomiast przegląd, nie jest on już przywiązany do świata wytworu. W spoczynku troska przechodzi w wyzwolony przegląd. Przeglądowe odkrywanie świata wytworu ma charakter od-dalania. Dla wyzwolonego przeglądu nie ma już nic poręcznego, o czego przybliżenie trzeba by się troskać. Jako z istoty od-dalający, zapewnia on sobie nowe możliwości od-dalania; oznacza to, że od tego, co najbliższej poręczne, zmierza on w daleki i obcy świat. Troska przechodzi w zatroskanie o możliwości tego, by podczas wypoczynku i zabawiania widzieć tylko *wygląd* „świata”. Jestestwo szuka dali po to tylko, by sobie przybliżyć jej wygląd. Kieruje się ono tylko wyglądem świata — sposób bycia, w którym jestestwo troska się o to, by się uwolnić od samego siebie jako bycia-w-świecie, od bycia przy tym, co najbliższej na co dzień poręczne.

Oswobodzona ciekawość troska się jednak o to, by widzieć, nie po to, by rozumieć to coś widzianego tzn. wejść w bycie ku temu, lecz *tylko* po to, by widzieć. Poszukuje ona nowości tylko po to, by od niej przeskoczyć do następnej. Trosce tego widzenia nie chodzi o uchwytowanie i oparte na wiedzy bycie w prawdzie, lecz o możliwość zdania się na świat. Dlatego ciekawość scharakteryzuje specyficzne *niezabawianie* (*Unverweilen*) przy tym, co najbliższe. Dlatego też nie poszukuje ona także swobody refleksyjnego przebywania (*Verweilen*), lecz niepokoju i pobudzania przez coraz to inną nowość oraz przez zmienność spotkań. W swym niezabawianiu ciekawość troska się o ciągłą możliwość *rozrywki*. Ciekawość nie ma nic wspólnego z pełną podziwu obserwacją bytu, θαυμάζειν, nie

chodzi jej o to, by uległszy oczarowaniu popaść w nierozumienie, lecz troska się ona o pewnego typu wiedzę, ale tylko po to, by ją osiąść. Oba konstytutywne dla ciekawości momenty *niezabawiania* w objętym zatroskaniem otoczeniu oraz *rozpraszania się* na coraz to nowe możliwości fundują trzeci/istotowy charakter tego fenomenu, nazwany przez nas *przelotnością* (*Aufenthaltslosigkeit*). Ciekawość jest wszędzie i nigdzie. Ten *modus* bycia-w-świecie odsłania nowy sposób bycia powszedniego bytowania, sposób, w którym się ono stale wykorzenia.

Gadanina rządzi także drogami ciekawości, mówi, co należy przeczytać i zobaczyć. Bycie-wszędzie-i-nigdzie ciekawości jest zdane na gadaninę. Obydwa te powszednie *modi* bycia mowy i oglądu nie są w swej tendencji do wykorzenia się jedynie obecne obok siebie, lecz *jeden* sposób bycia pociąga za sobą *drugi*. Ciekawość, dla której nic nie jest zamknięte, gadanina, dla której nic nie pozostaje niezrozumiane, dają sobie, tzn. tak będącemu jestestwu, rękojmię rzekomo prawdziwie „żywego życia”. A wraz z tym domniemaniem pojawia się trzeci fenomen charakteryzujący otwartość powszedniego bytowania.

### § 37. Dwuznaczność

Gdy w powszednim wspólnym byciu spotykamy coś, co jest dostępne każdemu i o czym każdy wszystko może powiedzieć, to wkrótce nie sposób już rozstrzygnąć, co w rzetelnym rozumieniu jest, a co nie jest otwarte. Ta dwuznaczność rozciąga się nie tylko na świat, ale także na wspólne bycie jako takie, a nawet na bycie jestestwa ku sobie samemu.

Wszystko wygląda tak, jakby było rzetelnie zrozumiane, uchwycone i wyrażone, a przecież w istocie nie jest, bądź

też tak nie wygląda, a w istocie takie jest. Dwuznaczność dotyka nie tylko dysponowania i gospodarowania czymś dostępnym do użytku i zabawy, lecz ustala się już w rozumieniu jako możliwości bycia w charakterze projektu i wstępnej ekspozycji możliwości jestestwa. Każdy nie tylko zna i omawia to, co się przedkłada i występuje, lecz umie także mówić o tym, co się dopiero winno zdarzyć, co się jeszcze nie przedkłada, ale co „właściwie” należałoby zrobić. Każdy już z góry przeczuł i wyczuł to, co inni także przeczuwają i wyczuwają. To oparte na zasłyszaniu bycie-na-tropie — kto rzeczywiście „jest na tropie” czegoś, ten o tym nie mówi — jest najbardziej podstępny sposób, w jaki dwuznaczność prezentuje możliwości jestestwa, by móc od razu zdusić ich moc.

Przyjąwszy mianowicie, że coś co się przeczuło i wyczuło, pewnego dnia rzeczywiście przemieni się w fakt, to właśnie dwuznaczność troszczy się o to, by zainteresowanie dla zrealizowanej/sprawy natychmiast obumarło. Istnieje ono przecież tylko w postaci ciekawości i gadaniny — dopóki dana jest możliwość nieobowiązującego zaledwie-współprze-czuwania. Gdy się jest i dopóki się jest na tropie, współbycie-przy-czymś (*Mit-dabei-sein*) odmawia posłuszeństwa, gdy zaczyna się przeprowadzanie czegoś przeczonego. Wtedy bowiem jestestwo jest zawsze sprowadzane przemocą do samego siebie. Gadanina i ciekawość tracą swą moc. I mszczą się zarazem. W kwestii przeprowadzania tego, co się współ-prze-czuło, gadaninie łatwo przychodzi ustalenie: to także dałoby się zrobić, bo — przecież się to przeczuło. Gadaninę w końcu nawet oburza, że coś przez nią przeczonego i stale postulowanego teraz *rzeczywiście* się wydarza. W ten sposób odbiera się jej przecież okazję do dalszego przeczuwania.

Ponieważ jednak czas jestestwa zabierającego się w milczeniu do przeprowadzania czegoś jest różny od czasu

rzeczywistego niepowodzenia — widziany w kategoriach publicznych płynie z istoty wolniej od czasu gadaniny, która „żyje szybciej” — gadanina o wiele wcześniej staje przy czymś innym, aktualnie najnowszym. Coś wcześniej przeczytego i teraz przeprowadzanego przychodzi z uwagi na to coś najnowszego zbyt późno. Gadanina i ciekawość troskają się w swej dwuznaczności, by coś autentycznie i nowo stworzonego było już w momencie swego pojawienia się dla opinii publicznej przestarzałe. Jego pozytywne możliwości mogą się wyzwolić dopiero wtedy, gdy ustanie wpływ zakrywającej gadaniny i obumrą „wspólne” interesy.

Dwuznaczność publicznej wykładni podaje rozstrzygnięcie już z góry i ciekawskie przeczuwanie za właściwe wydarzenia, a przeprowadzanie czegoś i działanie opatruje etykietą czegoś wtórnego i nieważnego. Dlatego też rozumienie jestestwa w Się ciągle *przeocza* w swoich projektach prawdziwe możliwości bycia. Jestestwo jest zawsze dwuznacznie „tu oto”, tzn. z *taką* publiczną otwartością wspólnego bycia, że bieg „sprawom” nadają najgłośniejsza gadanina i największa ciekawość, na co dzień zaś dzieje się wszystko, a w istocie nic.

Ta dwuznaczność podsuwa zawsze ciekawości to, czego ta poszukuje, a gadaninie nadaje pozór, jakoby to ona wszystko rozstrzygała.

Ten sposób bycia otwartości bycia-w-świecie zdominował także wspólne bycie jako takie. Inny jest „tu oto” najpierw na podstawie tego, co się o nim słyszało, co się o nim mówi i wie. W pierwotne wspólne bycie wkrada się od razu gadanina. Każdy baczy zrazu i zwykle/na innego, na to, jak on się zachowuje i co powie. Wspólne bycie w Się nie jest wcale separowanym, obojętnym przebywaniem obok siebie, lecz napiętym, dwuznacznym

wzajemnym-zważaniem-na-siebie, skrytym przysłuchiwaniem-się-sobie-nawzajem. Pod maską „dla-siebie-nawzajem” rozgrywa się „przeciw-sobie”.

Trzeba przy tym zauważyć, że dwuznaczność wcale nie wyrasta dopiero z wyraźnego zamiaru maskowania i zniekształcania i że nie wywołuje jej dopiero pojedyncze jestestwo. Tkwi ona już we wspólnym byciu jako *rzuconym* wspólnym byciu w świecie. Publicznie pozostaje ona jednak właśnie zakryta i zawsze będziemy się bronić przed uznaniem, że ta interpretacja sposobu bycia wyłożenia Się jest trafna. Nieporozumieniem byłoby oczekiwać od Się potwierdzenia eksplikacji tych fenomenów.

Fenomeny gadaniny, ciekawości i dwuznaczności zostały przedstawione w ten sposób, że już w nich samych pokazuje się pewien kontekst bycia. Sposób bycia tego kontekstu trzeba teraz ująć egzystencjalno-ontologicznie. Podstawowy sposób bycia powszedniości trzeba zrozumieć w horyzoncie dotychczas uzyskanych struktur bycia jestestwa.

### § 38. Upadanie i rzucenie

Gadanina, ciekawość i dwuznaczność charakteryzują sposób, w jaki jestestwo jest na co dzień swym „tu oto”, otwartością bycia-w-świecie. Charaktery te jako określniki egzystencjalne nie są obecne w jestestwie; współstanowią one jego bycie. W nich i w ich dotyczącym bycia kontekście odsłania się podstawowy sposób bycia powszedniości, który nazwiemy *upadaniem* jestestwa.

Termin ten, który nie wyraża żadnej negatywnej oceny, ma oznaczać: jestestwo jest zrazu i zwykle *przy* objętym zatroskaniem „świecie”. To zanurzenie w... (*Aufgehen bei...*) ma zwykle charakter zatracenia się w opinii publicznej Się. Od początku jestestwo jest już zawsze odpadłe od

siebie samego jako właściwej możliwości bycia Sobą i upadłe w „świat”. Upadłość w „świat” oznacza zanurzenie we wspólnym byciu, gdy temu ostatniemu przewodzą gadanina, ciekawość i dwuznaczność. To, co nazwaliśmy niewłaściwością jestestwa<sup>1</sup>, uzyska teraz, dzięki interpretacji upadania, ściślejsze określenia. „Niewłaściwie” (*Un- und nichteigentlich*) nie oznacza jednak w żadnym razie „właściwie nie”, tak jakby jestestwo wraz z tym *modus* bycia w ogóle traciło swoje bycie. Niewłaściwość nie oznacza wcale niebycia-już-w-świecie, jako że stanowi właśnie pewne szczególne bycie-w-świecie, całkowicie ovladnięte „światem” i współbytowaniem innych w Się. Niebycie-samym-sobą funkcjonuje jako *pozytywna* możliwość bytu, który, z istoty zatroskany, zanurza się w świecie. To *niebycie* trzeba pojmować jako najbliższy sposób bycia jestestwa, w jakim się ono zwykle utrzymuje.

Dlatego upadłości jestestwa nie można także ujmować jako „upadku” w porównaniu do jakiegoś bardziej czystego i wyższego „stanu pierwotnego”. Nie tylko bowiem nie doświadczamy tego ontycznie, ale i ontologicznie brak nam do takiej interpretacji jakichkolwiek możliwości i przewodniej idei.

Jako upadające, jestestwo odpadło już było *od siebie samego* jako faktycznego bycia-w-świecie; upadło ono przy tym nie w jakiś byt, na który natrafia ono lub nie dopiero w trakcie swego bycia, lecz w *świat*, który sam należy do jego bycia. Upadanie jest egzystencjalnym określeniem jestestwa samego i nie mówi niczego o nim jako czymś obcym ani o obecnych stosunkach do bytu, z którego się ono „wywodzi”, lub do bytu, z którym później wchodzi w pewne *commercium*.

<sup>1</sup> Por. § 9, s. 58 nn.

Ontologiczno-egzystencjalna struktura upadania zostały źle zrozumiana także wtedy, gdyby przypisać jej sens jakiejś marnej i godnej pożałowania ontycznej własności, którą mogłyby ewentualnie usunąć bardziej rozwinięte stadia kultury ludzkiej.

Przy pierwszym wskazaniu na bycie-w-świecie jako podstawowe ukonstytuowanie jestestwa, a podobnie przy charakterystyce jego konstytutywnych momentów strukturalnych sposobów bycia tychże pozostawał niewidoczny fenomenalnie spoza analizy *ukonstytuowania* bycia. Co prawda opisaliśmy możliwe podstawowe sposoby bycia-w, zatroskanie i troskliwość, ale nie rozważyliśmy pytania o powszedni sposób bycia tych odmian bycia. Okazało się także, iż bycie-w jest czymś zupełnie różnym od tylko rozważającego lub działającego stania-wobec-siebie, tj. od wspólnego-bycia-obecnym podmiotu i obiektu. Mimo to musiało pozostać wrażenie, że bycie-w-świecie funkcjonuje jako sztywne rusztowanie, wewnątrz którego zachodzą możliwe odniesienia jestestwa do jego świata, ale nie naruszają przy tym bycia samego „rusztowania”. To domniemane „rusztowanie” samo współstanowi jednak sposób bycia jestestwa. Fenomen upadania stanowi dokumentację pewnego *egzystencjalnego modus* bycia-w-świecie. /

Gadanina otwiera jestestwu rozumiejące bycie ku jego światu, ku innym i ku niemu samemu, ale tak, że owo bycie ku... jest w *modus* pozbawionego gruntu zawieszenia. Ciekawość otwiera wszystko, tak jednak, że bycie-w jest wszędzie i nigdzie. Dwuznaczność nie skrywa niczego przed rozumieniem jestestwa, jednakże tylko po to, aby bycie-w-świecie stłumić w wykorzenionym wszędzie-i-nigdzie.

Dopiero wraz z ontologicznym uwypukleniem przeblyskującego w tych fenomenach sposobu bycia powszedniego

bycia-w-świecie uzyskujemy egzystencjalnie zadawające określenie podstawowego ukonstytuowania jestestwa. Jaką strukturę przejawia „ruchliwość” („*Bewegtheit*”) upadania?

Gadanina i zawarta w niej publiczna wykładnia konstytuują się we wspólnym byciu. Gadanina nie jest tworem takiego bycia odeń oderwanym i czymś obecnym dla siebie wewnątrz świata. Podobnie też nie można jej sublimować w coś „ogólnego”, co, jako z istoty nie należące do nikogo, jest „właściwie” niczym i występuje „realnie” tylko u posługującego się językiem jednostkowego jestestwa. Gadanina stanowi sposób bycia samego wspólnego bycia i nie powstaje dopiero w pewnych warunkach, które oddziaływałyby na jestestwo „z zewnątrz”. Gdy jednak samo jestestwo w gadaninie i publicznej wykładni zapewnia sobie już z góry możliwość zatracenia się w Się i upadku w bezpodstawność, to znaczy to, że jestestwo gotuje sobie samemu stałą pokusę upadania. Bycie-w-świecie jest w sobie samym *kusicielskie*.

Nabrawszy w ten sposób charakteru pokusy, publiczna wykładnia podtrzymuje upadłość jestestwa. Gadanina i dwuznaczność ujrzenia-wszystkiego i rozumienia-wszystkiego rodzą mniemanie, że tak dostępna dominująca otwartość jestestwa zdoła mu zagwarantować pewność, rzetelność i pełnię wszelkich możliwości jego bycia. Pewność siebie i stanowczość Się szerzy rosnące przekonanie o zbędności właściwego, położonego rozumienia. Mniemanie tego Się, że dostarcza ono stawy i przewodzi pełnemu i prawdziwemu „życiu”, wnosi w jestestwo *uspokojenie*, dla którego wszystko jest „w najlepszym porządku”, a wszystkie drzwi stoją otworem. Kusząc samo siebie, upadające bycie-w-świecie samo siebie zarazem *uspokaja*.

To *uspokojenie* w niewłaściwym byciu nie skłania jednak do stagnacji i bezczynności, lecz popycha do

pozbawionego wszelkich hamulców „działania”. Bycie upadłym w „świat” wcale teraz/nie nabiera spokoju. Kuszące uspokojenie *wzmaga* upadanie. Głównie ze względu na wykładnię jestestwa może teraz pojawić się mniemanie, że zrozumienie najbardziej obcych kultur oraz „zsyntetyzowanie” ich z własną prowadzi do pełnego i wreszcie rzetelnego oświecenia jestestwa na temat jego samego. Penetrująca ciekawość i niespokojna znajomość-wszystkiego zwodzą ogólne rozumienie jestestwa. W istocie jednak nieokreślona i niepodjęta pozostaje kwestia, *co* właściwie ma być rozumiane; pozostaje niezrozumiane, że samo rozumienie jest możliwością bycia, która musi się wyzwolić wyłącznie w *najbardziej własnym* jestestwie. W tym uspokojonym, wszystko „rozumiejącym” porównywaniu się ze wszystkim jestestwo popada w pewne wyobcowanie, w którym skrywa się przed nim jego najbardziej własna możliwość bycia. Jako kusząco-uspokajające, upadające bycie-w-świecie zarazem *wyobcowuje*.

To wyobcowanie nie może jednak oznaczać, że jestestwo zostaje faktycznie oderwane od samego siebie; przeciwnie, wyobcowanie owo wpędza jestestwo w pewien sposób bycia, polegający na najbardziej przesadnej „samoartykulacji”, która próbuje sił we wszelkich możliwych interpretacjach, tak iż już same wskazane przez nią „charakterologie” i „typologie” stają się nieprzejrzane. To wyobcowanie, które *zamyka* przed jestestwem jego właściwość i możliwość, choćby nawet tę prawdziwego niepowodzenia, nie zdaje jednak jestestwa na byt, którym ono samo nie jest, lecz spycha je w jego niewłaściwość, w pewien możliwy sposób bycia *jego samego*. Owo kusząco-uspokajające wyobcowanie upadania prowadzi swoją własną ruchliwością do tego, że jestestwo *wikła* się w siebie samym.

Wskazane tu fenomeny pokusy, uspokojenia, wyobcowania i samouwikłania (uwięźnięcia) charakteryzują specyficzne bycie w sposób upadania. Tę „ruchliwość” jestestwa w jego własnym byciu nazywamy *spadkiem* (*Absturz*). Jestestwo z siebie samego spada w siebie samo, w bezpodstawność i marność niewłaściwej powszedniości. Ten upadek (*Sturz*) pozostaje dlań jednak za sprawą publicznej wykładni skryty, tak iż interpretuje się go nawet jako „wzlot” i „konkretne życie”.

Ruch spadku w bezpodstawność i w jej obrębie niewłaściwego bycia w Się odrywa stale rozumienie od projektowania właściwych możliwości i pogrąża je w uspokojonym domniemaniu, że posiada wszystko lub że wszystko osiągnęło. To stałe odrywanie od właściwości i nieustanna zarazem jej ułuda wraz z pogrążaniem się w Się charakteryzują ruchliwość upadania jako *wir*. /

Upadanie nie tylko egzystencjalnie określa bycie-w-świecie. Wir ujawnia zarazem rzut i ruchliwość jako charakteru rzuca, które w położeniu jestestwa może się jemu samemu narzucić (*aufdrängen*). Rzucenie nie tylko nie jest „faktem dokonany”; nie jest ono także zamkniętym *factum*. Faktyczności tego ostatniego przysługuje to, że jestestwo, *dopóki* jest tym, czym jest, pozostaje w rzucie (*im Wurf*) i wciąga je wir niewłaściwości Się. Rzucenie, w którym faktyczność daje się oglądać fenomenalnie, przysługuje jestestwu, któremu w jego byciu o nie samo chodzi. Jestestwo egzystuje faktycznie.

Czy jednak tak wykazując upadanie nie eksponujemy fenomenowi, który przemawia wprost *przeciw* określeniu, za pomocą którego wskazana została formalna idea egzystencji? 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*?



Upadanie w świat jest jednak tylko wtedy fenomenalnym „dowodem” *przeciw* egzystencjalności jestestwa, gdy to ostatnie założymy jako izolowany podmiot-ja, jako punkt jaźni (*Selbstpunkt*), od którego się ono oddala. Świat byłby wówczas pewnym obiektem. Upadanie w taki świat trzeba wtedy przeinterpretować ontologicznie do postaci bycia obecnym w sposób wewnątrzświatowego bytu. Gdy jednak obstajemy przy byciu jestestwa we wskazanym tu ukonstytuowaniu *bycia-w-świecie*, staje się widoczne, że upadanie jako *sposób bycia tego bycia-w* stanowi raczej najbardziej elementarny argument *za* egzystencjalnością jestestwa. W upadaniu nie chodzi o nic innego jak o możliwość-bycia-w-świecie, chociaż w *modus* niewłaściwości. Jestestwo tylko *dlatego może* upadać, że chodzi mu o rozumiejąco-położone bycie-w-świecie. Z drugiej strony *właściwa* egzystencja nie jest czymś oderwanym od upadającej powszedniości, lecz, egzystencjalnie rzecz biorąc, tylko jej zmodyfikowanym ujmowaniem.

Fenomen upadania nie daje także czegoś w rodzaju „ciemnej strony” jestestwa, jakiejś ontycznie występującej własności, która mogłaby służyć za uzupełnienie niewinnych aspektów tego bytu. Upadanie odsłania *istotową* strukturę ontologiczną samego jestestwa, która nie określa „ciemnej strony” tegoż, lecz konstytuuje wszystkie jego dni w ich powszedniości.

Egzystencjalno-ontologiczna interpretacja nie głosi zatem jakiejś ontycznej tezy o „zepsuciu natury ludzkiej”, to zaś nie z braku niezbędnych środków dowodowych, lecz dlatego, że jej problematyka/sytuuje się *przed* wszelką wypowiedzią o zepsuciu i niewinności. Upadanie to ontologiczne pojęcie [dotyczące] ruchu. Nie rozstrzyga się ontycznie, czy człowiek „pławi się w grzechu”, znajduje się w *status corruptionis*, żyje w *status integritatis* lub znajduje się

w stadium pośrednim: w *status gratiae*. Wiara i „światopogląd”, głosząc to czy owo i wypowiadając się o jestestwie jako byciu-w-świecie, będą musiały powrócić do wydobytych tu struktur egzystencjalnych, jeśli tylko ich wypowiedzi aspirują zarazem do rozumienia *pojściowego*.

Główne pytanie tego rozdziału dotyczyło bycia „tu oto”. Tematem była ontologiczna konstytucja istotowo przysługującej jestestwu otwartości. Jej bycie konstytuuje się w położeniu, rozumieniu i mowie. Powszedni sposób bycia otwartości charakteryzuje gadanina, ciekawość i dwuznaczność. Te zaś ukazują ruchliwość upadania za pomocą istotowych charakterów pokusy, uspokojenia, wyobcowania i uwikłania.

Wraz z tą analizą została wydobyta w głównych zarysach całość egzystencjalnego ukonstytuowania jestestwa i osiągnięty został fenomenalny grunt dla „zbiornej” interpretacji bycia jestestwa jako troski.

## TROSKA JAKO BYCIE JESTESTWA

## § 39. Pytanie o pierwotny całokształt strukturalnej całości jestestwa

Bycie-w-świecie jest pierwotną i ciągle *całościową* strukturą. W poprzednich rozdziałach (Dział pierwszy, rozdziały 2-5) została ona uwydatniona fenomenalnie jako całość oraz — zawsze na tejże podstawie — co do swych konstytutywnych momentów. Dane na początku<sup>1</sup> tych rozważań wstępne spojrzenie na całość fenomenu nie jest już teraz pozbawionym wyraźnej treści pierwszym ogólnym zarysem. W każdym razie fenomenalna *rozmaitość* ukonstytuowania całości struktury i jej powszedniego sposobu bycia łatwo może teraz udaremnić *jednolite* spojrzenie fenomenologiczne na ową całość jako taką. Spojrzenie to musi jednak o tyle mieć większą swobodę i tym pewniej pozostawać do dyspozycji, iż stawiamy teraz / pytanie, o które w fundamentalnej analizie jestestwa w ogóle chodzi: *jak określić od strony egzystencjalno-ontologicznej całokształt ukazanej tu całości struktury?*

Jestestwo egzystuje faktycznie. Pytanie dotyczy ontologicznej jedni egzystencjalności i faktyczności bądź istotowej przynależności tej drugiej do pierwszej. Jestestwo ma na

<sup>1</sup> Por. § 12, s. 74 nn.

gruncie swego z istoty mu przysługującego położenia taki sposób bycia, przy którym zostaje ono postawione przed samym sobą i sobie w swym rzuceniu otwarte. Rzucenie jednakże jest sposobem bycia bytu, który zawsze *jest* swoimi możliwościami — tak iż rozumie on siebie w nich i na ich podstawie (projektuje się na nie). Bycie-w-świecie, któremu bycie przy czymś poręcznym przysługuje również pierwotnie, jak współbycie z innymi, jest zawsze ze względu na siebie samo. Sobą jednak jest zrazu i zwykle niewłaściwie, [jest] Sobą-Się. Bycie-w-świecie zawsze już jest upadłe. *Przeciętną powszedniość jestestwa* można zatem określić jako *upadająco-otwarte, rzucone-projektujące bycie-w-świecie, któremu w jego byciu przy „świecie” i we współbyciu z innymi chodzi o samą najbardziej własną możliwość bycia.*

Czy może się udać ujęcie całokształtu tej całości struktury powszedniości jestestwa? Czy bycie jestestwa pozwala się jednolicie wydobyć w taki sposób, by na jego podstawie stała się zrozumiała jednakowa z istoty pierwotność wskazanych struktur wraz z odnośnymi egzystencjalnymi możliwościami modyfikacji? Czy istnieje jakiś sposób fenomenalnego dotarcia do tego bycia na gruncie niniejszego ujęcia analityki egzystencjalnej?

Negatywnie rzecz biorąc, nie podlega dyskusji, że całokształtu całości strukturalnej nie da się fenomenalnie osiągnąć za pomocą zestawiania elementów. Wymagałoby to bowiem planu budowy. Bycie jestestwa, stanowiące ontologiczny nośnik całości struktury jako takiej, staje się nam dostępne w pełnym przejrzaniu tej całości *na wskroś w kierunku jednego* pierwotnie jednolitego fenomenu, który tkwi już w tej całości, fundując ontologicznie strukturalną możliwość każdego momentu strukturalnego. „Zbiorka” interpretacja nie może zatem polegać na gromadzeniu zestawu dotychczasowych wyników. Pytanie o egzystencjalny

podstawowy charakter jestestwa jest z istoty różne od pytania o bycie czegoś obecnego. Powszedniego doświadczania w otoczeniu, ontycznie i ontologicznie skierowanego stale na byt z wnętrza świata, jestestwo nie może poddać analizie ontologicznej w sposób ontycznie pierwotny. Podobnie immanentnemu postrzeganiu przeżyć brak/ontologicznie zadowalającej idei przewodniej. Z drugiej strony bycia jestestwa nie można dedukować z idei człowieka. Czy z dotychczasowej interpretacji jestestwa można wynioskować, jakiego ontyczno-ontologicznego podejścia do samego siebie wymaga ono *samo z siebie* jako jedynie odpowiedniego?

Ontologicznej strukturze jestestwa przysługuje rozumienie bycia. Będąc, jest ono w swym byciu sobie samemu otwarte. Położenie i rozumienie konstytuują sposób bycia tej otwartości. Czy istnieje w jestestwie rozumiejące położenie, w którym jestestwo byłoby samemu sobie w wyróżniony sposób otwarte?

Jeśli egzystencjalna analityka jestestwa ma zachować zasadniczą jasność co do swej fundamentalno-ontologicznej funkcji, to dla uporania się ze swym tymczasowym zadaniem wyodrębnienia bycia jestestwa musi poszukiwać jednej z *najdalej idących* i *najbardziej pierwotnych* możliwości otwarcia, jakie tkwią w samym jestestwie. Sposób otwierania, który pozwala jestestwu stanąć przed samym sobą, musi być taki, by samo jestestwo stawało się w nim dostępne w pewnym *uproszczeniu*. Wraz z tym, co tak otwarte, musi wówczas ujawnić się w sposób elementarny całokształt struktury poszukiwanego bycia.

Jako położenie spełniające takie metodologiczne warunki u podstaw naszej analizy znajdzie się fenomen *trwogi*. Opracowanie tego podstawowego położenia i ontologiczna charakterystyka tego, co w nim otwarte jako takie, wychodzi

od fenomenu upadania i odróżnia trwogę od wcześniej analizowanego pokrewnego fenomenu lęku. Trwoga jako możliwość bycia jestestwa wraz z otwartym w niej samym jestestwem daje fenomenalną podstawę do wyraźnego ujęcia pierwotnego całokształtu bycia jestestwa. Jego bycie odsłania się jako *troska*. Ontologiczne opracowanie tego podstawowego fenomenu egzystencjalnego wymaga odgraniczenia go od fenomenów, które zrazu można by utożsamić z troską. Te fenomeny to wola, życzenie, pociąg i pęd. Troski nie można z nich wywieść, jako że to właśnie one są w niej ufundowane.

Ontologiczna interpretacja jestestwa jako troski jest, jak każda analiza ontologiczna wraz z tym, co osiąga, odległa od tego, co pozostaje dostępne przedontologicznemu zrozumieniu bycia, a nawet ontycznej znajomości bytu. Nie powinno dziwić, że coś poznanego ontologicznie wydaje się zwykłemu rozsądkowi obce w porównaniu z tym, co znane mu wyłącznie ontycznie. Mimo to nawet/ontyczne zapoczątkowanie poszukiwanej tu ontologicznej interpretacji jestestwa jako troski może się już okazać sztuczne i wymyślone teoretycznie, pomijając zupełnie gwałt, jakiego można się dopatrywać w odrzuceniu tradycyjnej i uznanej definicji człowieka. Dlatego potrzebne jest ontologiczne potwierdzenie egzystencjalnej interpretacji jestestwa jako troski. Polega ono na wykazaniu, że jestestwo już od chwili, gdy zaczęło się o sobie wypowiadać, wyłożyło siebie, choć tylko przedontologicznie, jako *troskę* (*cura*).

Zmierzając ku fenomenowi troski, analityka jestestwa winna przygotować problematykę fundamentalno-ontologiczną, *pytanie o sens bycia w ogóle*. Aby spojrzenie uwzględniające dotychczasowe wyniki wyraźnie na to skierować, wychodząc poza specyficzne zadania egzystencjalno-

-apriorycznej antropologii, trzeba jeszcze wnikliwiej ująć dzięki spojrzeniu wstecz *te* fenomeny, które pozostają w najściślejszym związku z przewodnią tu kwestią bycia. Są to wcześniej wyeksplikowane sposoby bycia: poręczność i obecność, które określają wewnątrzświatowy byt o innym niż jestestwo charakterze. Ponieważ dotąd w problematyce ontologicznej bycie rozumiane było najpierw w sensie obecności („realność”, rzeczywistość „świata”), a bycie jestestwa pozostawało ontologicznie nieokreślone, trzeba rozważyć ontologiczny związek troski, światowości, poręczności i obecności (realności). Doprowadzi to do ściślejszego określenia pojęcia *realności* w kontekście dyskusji na temat zorientowanych na tę ideę teoriopoznawczych kwestii realizmu i idealizmu.

Byt *jest* niezależnie od doświadczenia, wiedzy i ujmowania, dzięki którym zostaje on otwarty, odkryty i określony. Bycie jednakże „jest” tylko w rozumieniu tego bytu, którego byciu przysługuje rozumienie bycia. Bycie może zatem być nie pojęte, ale nigdy nie jest całkiem nie zrozumiane. W problematyce ontologicznej *bycie* i *prawda* były od dawien dawna ujmowane łącznie, jeśli nie wręcz utożsamiane ze sobą. Stanowi to wyraz koniecznego, nawet jeśli w swych źródłowych podstawach zakrytego, związku bycia i rozumienia. Aby zatem wystarczająco przygotować pytanie o bycie, trzeba ontologicznie rozjaśnić fenomen *prawdy*. Dokonamy tego zrazu na podstawie wyników osiągniętych w dotychczasowej interpretacji fenomenów otwartości i odkrytości, wykładni i wypowiedzi. /

Tak więc tematem zakończenia przygotowawczej fundamentalnej analizy jestestwa jest: podstawowe położenie trwogi jako wyróżniona postać otwartości jestestwa (§ 40), bycie jestestwa jako troska (§ 41), potwierdzenie egzystencjalnej interpretacji jestestwa jako troski na podstawie

przedontologicznej autowykładni jestestwa (§ 42), jestestwo, światowość i realność (§ 43), jestestwo, otwartość i prawda (§ 44).

§ 40. Podstawowe położenie trwogi  
jako wyróżniona postać otwartości jestestwa

Jedną z możliwości bycia jestestwa jest dostarczanie ontycznych „wiadomości” o sobie samym jako bycie. Są one możliwe tylko w charakteryzującej to jestestwo otwartości, która opiera się na położeniu i rozumieniu. Na ile trwoga jest położeniem wyróżnionym? W jaki sposób własne bycie jestestwa stawia je w niej przed nim samym, aby można było fenomenalnie określić bycie otwartego w trwodzie bytu jako takiego, bądź określenie to dostatecznie przygotować?

W zamiarze dotarcia do bycia całokształtu strukturalnej całości przyjmujemy za punkt wyjścia przeprowadzone powyżej konkretne analizy upadania. Zanurzenie w Się i w objętym zatroskaniem „świecie” ujawnia *ucieczkę* jestestwa przed sobą samym jako właściwą możliwością-bycia-Sobą. Ten fenomen ucieczki jestestwa *przed sobą samym* i swą właściwością ma na pozór tę przynajmniej własność, że może posłużyć za fenomenalny grunt następującemu niżej badaniu. W tej ucieczce wszelako jestestwo właśnie *nie* staje przed samym sobą. Zgodnie z najbardziej własnym trendem upadania, odwrót odwołuje *od* jestestwa. W badaniu tych fenomenów musimy się wystrzegać mieszania charakterystyki ontyczno-egzystencyjnej z ontologiczno-egzystencjalną interpretacją i niedostrzegania leżących w tej pierwszej pozytywnych podstaw fenomenalnych tej drugiej.

Egzystencyjnie rzecz biorąc, właściwość bycia Sobą jest w upadaniu zamknięta i wyparta, lecz owo zamknięcie to

tylko *prywatna* otwartości, objawiającej się fenomenalnie w tym, że ucieczka jestestwa jest ucieczką *przed* samym sobą. W „przed czym” ucieczki jestestwo wychodzi właśnie „poza” siebie. Tylko gdy ontologicznie i istotowo zostaje ono przez przysługującą mu otwartość w ogóle postawione przed samym sobą, *może* ono uciekać *przed* sobą. / W trakcie tego upadkowego odwrotu *nie* zostaje oczywiście *uchwycone* „przed czym” ucieczki, nie jest ono też doświadczane w trakcie powrotu. Podczas odwrotu *od* siebie jednakże jest ono „tu oto” w otwartej postaci. Na gruncie swego charakteru otwartości egzystencyjnie-ontyczny odwrót daje fenomenalnie możliwość egzystencjalnie-ontologicznego ujęcia „przed czym” ucieczki jako takiego. W obrębie ontycznego „z dala od”, które tkwi w odwrocie, można dzięki fenomenologicznie interpretującemu „powrotowi” zrozumieć owo „przed czym” ucieczki i ująć je pojęciowo.

Tak więc zorientowana na fenomen upadania analiza nie jest zasadniczo pozbawiona szans na ontologiczne doświadczenie czegoś o otwartym w tym fenomenie jestestwie. Przeciwnie — tu właśnie interpretacja jest najmniej zdana na sztuczne ujmowanie przez jestestwo siebie. Dokonuje ona jedynie eksplikacji tego, co samo jestestwo ontycznie otwiera. Możliwość dotarcia do bycia jestestwa dzięki interpretacji, która towarzyszy położonemu rozumieniu i je tropi, wzrasta tym bardziej, im bardziej pierwotny jest fenomen, który metodologicznie funkcjonuje jako położenie otwierające. Twierdzimy teraz, że trwoga spełnia taką właśnie funkcję.

Do analizy trwogi nie jesteśmy zupełnie nie przygotowani. Pozostaje co prawda jeszcze niejasne, jaki jest jej ontologiczny związek z lękiem. Niewątpliwie jest ona mu fenomenalnie pokrewna. Świadczy o tym fakt, że zwykle nie rozróżnia się tych dwu fenomenów i jako trwogę określa

się coś będącego lękiem, a lękiem nazywane bywa coś o charakterze trwogi. Postaramy się dotrzeć do fenomenu trwogi stopniowo.

Upadanie jestestwa w Się i w objęty zatroskaniem „świat” nazwaliśmy „ucieczką” przed samym sobą. Niekoniecznie jednak każde odsuwanie się od..., każdy odwrót od... musi być ucieczką. Charakter ucieczki ma ufundowane w lęku odsuwanie się od czegoś otwieranego przez lęk, od czegoś zagrażającego. Interpretacja lęku jako położenia pokazała, że „przed czym” lęku jest zawsze pewnym bytem wewnątrz świata, zbliżającym się z określonej strony w sferze bliskości — bytem szkodliwym, który jednakowoż może nie nadejść. Upadając jestestwo odwraca się od samego siebie. „Przed czym” owego odsuwania się musi mieć w ogóle charakter zagrożenia, choć jest zarazem bytem o sposobie bycia bytu odsuwającego się, jest samym jestestwem. „Przed czym” tego odsuwania się nie może być ujęte jako coś „budzącego lęk”, coś takiego bowiem spotykane jest zawsze jako wewnątrzświatowy byt. Zagrożenie, które może wyłącznie / „budzić lęk” i które jest odkrywane w lęku, nadciąga zawsze od wewnątrzświatowego bytu.

Odwrot upadania nie jest zatem ucieczką ufundowaną w lęku przed wewnątrzświatowym bytem. Oparty na takiej podstawie charakter ucieczki tym mniej przysługuje odwrotowi, gdyż ten ostatni właśnie *powraca* ku wewnątrzświatowemu bytowi jako zanurzenie w nim. *Odwrot upadania ma raczej podstawę w trwodze, która ze swej strony dopiero umożliwia lęk.*

Dla zrozumienia wywodów o upadkowej ucieczce jestestwa przed samym sobą trzeba przypomnieć o byciu-w-świecie jako podstawowym ukonstytuowaniu tego bytu. *Charakter „przed czym” trwogi ma bycie-w-świecie jako takie.* Jak różni się fenomenalnie to, przed czym trwoga się trwoży, od

tęgo, czego lęk się lęka? „Przed czym” trwogi nie jest bytem wewnątrzświatowym. Dlatego z istoty nie ma z nim żadnego powiązania. Zagrożenie nie ma charakteru konkretnej szkodliwości, która godziłaby w to, co zagrożone, pod określonym względem godząc w jakąś szczególną faktyczną możliwość bycia. „Przed czym” trwogi jest zupełnie nieokreślone. Ta nieokreśloność nie tylko pozostawia faktycznie bez rozstrzygnięcia, który wewnątrzświatowy byt zagraża, ale i oznacza, że byt wewnątrzświatowy w ogóle nie jest tu ważny („*relevant*”). Nic spośród tego, co w obrębie świata poręczne i obecne, nie funkcjonuje jako coś, czego trwoga by się trwożyła. Odkryty wewnątrz świata całokształt powiązania tego, co poręczne i co obecne, jest jako taki w ogóle bez znaczenia. Zapada się on w siebie. Świat ma charakter czegoś zupełnie nieoznaczonego. W trwodze nie jest napotykanie to czy owo, z czym jako zagrażającym mogłoby zachodzić jakieś powiązanie.

Dlatego trwoga nie „widzi” także określonego „tu” i „tam”, od którego coś zagrażającego się zbliża. Coś zagrażającego jest *nigdzie* — tak charakteryzujemy „przed czym” trwogi. Trwoga „nie wie”, czym jest to, czego się trwoży. „Nigdzie” nie oznacza jednak „nic”, lecz stronę w ogóle, otwartość świata w ogóle dla z istoty przestrzennego bycia-w. Coś zagrażającego nie może więc także nadejść z określonego kierunku w pobliżu; jest ono już „tu oto” — a przecież nigdzie, jest tak blisko, że to aż przytłacza i zapiera dech — a przecież nigdzie.

W „przed czym” trwogi staje się jawne owo „jest niczym i nigdzie”. Uporczywość owego wewnątrzświatowego „nic” i „nigdzie”/oznacza fenomenalnie: owym „*przed czym*” trwogi jest świat jako taki. Zupełna nieoznaczoność, która daje o sobie znać w „nic” i „nigdzie”, nie oznacza nieobecności świata, lecz stwierdza, że wewnątrzświatowy

byt jest w sobie samym tak zupełnie bez znaczenia, iż na gruncie owej *nieoznaczoności* tego, co wewnątrzświatowe, narzuca się już tylko świat w swej światowości.

Tym, co przytłacza, nie jest konkretne to czy owo, ale i nie wszystko, co obecne, wzięte sumarycznie, lecz *możliwość* tego, co poręczne w ogóle, tzn. sam świat. Gdy trwoga ustępuje, w mowie potocznej zwykle powiada się: „to właściwie nic nie było”. Takie sformułowanie w istocie utrafia ontycznie w to, *czym* to było. Potocznej mowie chodzi o zatroskanie o coś poręcznego i omawianie tego. To, czego trwoga się trwoży, nie jest niczym poręcznym wewnątrz świata. Tyle że owo nic poręcznego, rozumiane wyłącznie przez potoczną mowę przeglądu, nie jest totalnym „nic”. Nic poręcznego opiera się na najbardziej pierwotnym „czymś”: na *świecie*. Ten zaś, ontologicznie rzecz biorąc, należy z istoty do bycia jestestwa jako bycia-w-świecie. Gdy zatem owym „przed czym” trwogi okazuje się „nic”, tzn. świat jako taki, to oznacza to, iż *tym, przed czym trwoga się trwoży, jest samo bycie-w-świecie*.

Trwożenie się otwiera źródłowo i bezpośrednio świat jako świat. Nie jest tak, że najpierw w refleksji abstrahuje się od wewnątrzświatowego bytu i myśli się już tylko świat, przed którym rodzi się potem trwoga, lecz to dopiero trwoga jako *modus* położenia otwiera *świat jako świat*. Nie oznacza to jednak, że w trwodze zostaje pojęta światowość świata.

Trwoga jest nie tylko trwogą przed..., lecz jako położenie zarazem trwogą *o...* To, o co trwoga się zatrważa, nie jest *określonym* sposobem bycia i możliwością jestestwa. Samo zagrożenie pozostaje przecież nieokreślone i dlatego nie może wtargnąć w tę czy inną faktycznie konkretną możliwość bycia i jej zagrozić. Trwoga trwoży się o bycie-w-świecie jako takie. W trwodze tonie to, co w otoczeniu

poręczne, w ogóle wewnątrzświatowy byt. „Świat” nie może niczego więcej zaoferować, podobnie jak współjестestwo innych. Trwoga pozbawia w ten sposób jestestwo możliwości, by upadając mogło rozumieć siebie na podstawie „świata” i publicznej wykładni. Trwoga rzuca jestestwo z powrotem w to, o co się ono trwoży, w jego właściwą możliwość-bycia-w-świecie. Trwoga indywidualizuje jestestwo na jego najbardziej własne bycie-w-świecie, które jako rozumiejące z istoty projektuje się na możliwości. Dlatego wraz z „o co” / trwożenia się trwoga otwiera jestestwo *jako bycie-możliwym*, a mianowicie jako to, czym wyłącznie z siebie samego może ono jako zindywidualizowane być w zindywidualizowaniu.

Trwoga ujawnia w jestestwie *bycie ku* jego najbardziej własnej możliwości bycia, tzn. *bycie-wolnym ku* wolności wybierania i uchwytywania-siebie-samego. Trwoga stawia jestestwo wobec jego *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.

To, o co trwoga się trwoży, odsłania się jako to, *przed czym* się ona trwoży: bycie-w-świecie. Tożsamość „przed czym” trwogi i jej „o co” rozciąga się nawet na samo trwożenie się. To ostatnie bowiem stanowi jako położenie podstawowy sposób bycia-w-świecie. *Egzystencjalna tożsamość otwierania i tego, co otwarte (tak iż w tym ostatnim otwarty jest świat, bycie-w jako zindywidualizowana, czysta, rzucona możliwość bycia), wydatnia, że wraz z fenomenem trwogi tematem interpretacji stał się pewien wyróżniony rodzaj położenia.* Trwoga indywidualizuje i w ten sposób 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.

Najbardziej pozbawionym uprzedzeń potwierdzeniem tego, że jako podstawowe położenie trwoga otwiera w taki sposób, jest znowu powszednia wykładnia jestestwa i mowa. Położenie, jak wcześniej powiedziano, ujawnia, „jak komuś jest”. W trwodze jest nam „*nieswojo*”. Znajduje tu wyraz swoista nieokreśloność tego, przy czym się jestestwo w trwodze znajduje: „*nic*” i „*nigdzie*”. Nieswojść (*Unheimlichkeit*) jednak oznacza przy tym także bycie-nie-w-swoim-domu (*Nicht-zuhause-sein*). Przy pierwszym fenomenalnym wskazaniu podstawowego ukonstytuowania jestestwa i podczas wyjaśnienia egzystencjalnego sensu bycia-w, odróżnionego od „wewnętrzności” w znaczeniu kategorialnym, bycie-w zostało określone jako zamieszkiwanie przy..., zażyłość z...<sup>1</sup>. Ten charakter bycia-w został potem bardziej konkretnie uwidoczniiony za pomocą powszedniej opinii publicznej Sie, które w przeciętną powszedniość jestestwa wprowadza uspokojone poczucie własnego bezpieczeństwa i oczywistość / „bycia-w-swoim-domu”<sup>2</sup>. Trwoga natomiast wyprowadza jestestwo na powrót z jego upadkowego zanurzenia w „świecie”. Powszednia zażyłość załamuje się. Jestestwo jest zindywidualizowane, ale właśnie *jako* bycie-w-świecie. Bycie-w przybiera egzystencjalny *modus* „*nie-w-swoim-domu*”. Niczego innego nie mamy na myśli mówiąc o „nieswojści”.

Równocześnie staje się fenomenalnie widoczne, przed czym upadanie jako ucieczka ucieka. Nie *przed* wewnątrzświatowym bytem, lecz właśnie *ku* niemu jako bytowi, przy

<sup>1</sup> Por. § 12, s. 74 nn.

<sup>2</sup> Por. § 27, s. 179 nn.

którym zatracone w Się zatroskanie może się utrzymywać z uspokojoną zażyłością. Upadająca ucieczka w „swojskość” (*Zuhause*) opinii publicznej jest ucieczką *przed* „nieswojskością” (*Unzuhause*), tzn. przed nieswojskością, która tkwi w jestestwie jako rzuconym, w swym byciu zdany na siebie samo byciu-w-świecie. Ta nieswojskość ściga stale jestestwo i zagraża — choć niejawnie — jego powszedniej zatracie w Się. Owo zagrożenie może faktycznie iść w parze z całkowitym poczuciem bezpieczeństwa i samowystarczalności powszedniego zatroskania. Trwoga może się rodzić w sytuacjach najbardziej niewinnych. Nie potrzeba też mroku, w którym zazwyczaj łatwiej poczuć się nieswojo. W mroku w dobitny sposób da się zobaczyć „nic”, choć świat właśnie *jeszcze*, i to *bardziej natrętnie*, jest „tu oto”.

Gdy interpretujemy w aspekcie egzystencjalnie-ontologicznym nieswojskość jestestwa jako zagrożenie, które godzi w samo jestestwo płynąc z niego samego, to nie twierdzimy tym samym, że nieswojskość zawsze już była w faktycznej trwodze tak rozumiana. Powszedni sposób, w jaki jestestwo rozumie nieswojskość, to upadkowy odwrót, „przesłaniający” ową nie-swojskość. Powszedniość tego uciekania pokazuje jednak fenomenalnie: do istotowego ukonstytuowania jestestwa jako bycia-w-świecie, ukonstytuowania, które jako egzystencjalne nigdy nie jest obecne, lecz zawsze *jest w modus* jestestwa faktycznego, tzn. w *modus* położenia, należy trwoga jako położenie podstawowe. Uspokojone i zażyte bycie-w-świecie to *modus* nieswojskości jestestwa, nie zaś na odwrót. *Nie-swojskość musimy uznać w aspekcie egzystencjalnie-ontologicznym za fenomen bardziej pierwotny.*

I tylko dlatego, że trwoga zawsze już w sposób ukryty określa bycie-w-świecie, może się ono lękać jako zatroskane i położone bycie przy „świecie”. Lęk to upadła w „świat”, niewłaściwa i jako taka przed sobą samą skryta trwoga. /

W porządku faktycznym także i nastrój nieswojskości pozostaje na ogół egzystencyjnie niezrozumiany. Ponadto wobec dominacji upadania i opinii publicznej „właściwa” trwoga występuje rzadko. Często trwoga jest uwarunkowana „fizjologicznie”. To *factum* jest w swej faktyczności problemem *ontologicznym*, nie tylko z uwagi na ontyczne uwarunkowanie i formę przebiegu. Fizjologiczne wywołanie trwogi jest możliwe tylko dlatego, że jestestwo trwoży się u podstawy swego bycia.

Jeszcze rzadsze niż egzystencyjne *factum* właściwej trwogi są próby zinterpretowania tego fenomenu w jego zasadniczej, egzystencjalno-ontologicznej konstytucji i funkcji. Przyczyny tego po części tkwią w zaniedbaniu egzystencjalnej analityki jestestwa w ogóle, zwłaszcza zaś w zapoznaniu fenomenu położenia<sup>1</sup>. Mimo faktycznej rzadkości fenomenu trwogi nie można mu odmawiać skłonności do przejmowania *zasadniczej* funkcji metodologicznej w analityce egzystencjalnej. Przeciwnie — rzadkość tego fenomenu

<sup>1</sup> Nie jest rzeczą przypadku, że fenomeny trwogi i lęku (tymczasowo pozostaną nie odróżnione) wchodziły ontycznie, a nawet, choć w nader ograniczonym zakresie, ontologicznie w obręb chrześcijańskiej teologii. Działo się to zawsze wtedy, gdy priorytet zyskiwał antropologiczny problem bycia człowieka ku Bogu, w stawianiu zaś pytań przewodziły takie fenomeny, jak wiara, grzech, miłość, skrucha. Por. Augustyna teorię *timor castus* i *servilis*, wielokrotnie przezeń omawianą w jego pismach egzegetycznych i listach. Na temat lęku w ogóle por. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 33: *de metu*, qu. 34: *utrum non aliud amandum sit, quam metu carere*, qu. 35: *quid amandum sit* (Migne (red.), *Patrologiae latinae*, XL, Augustinus VI, s. 22 nn.).

Problem lęku rozważany był przez Lutra — i to nie tylko w tradycyjnym kontekście interpretacji *poenitentia* i *contritio* — w jego komentarzu do *Księgi Rodzaju*, jednak w sposób mało



wskazuje, że jestestwo, które wskutek publicznej wykładni Się pozostaje zwykle samemu sobie zakryte w swej właściwości, w tym podstawowym położeniu staje się w pewnym źródłowym sensie możliwe do otwarcia.

Do istoty wszelkiego położenia należy wprawdzie to, że zawsze otwiera ono pełne bycie-w-świecie co do wszystkich jego konstytutywnych momentów (świata, bycia-w, Siebie). Trwoga zawiera jednakże możliwość pewnego /szczególnego otwierania, gdyż trwoga indywidualizuje. Ta indywidualizacja wyprowadza jestestwo na powrót z jego upadania i ujawnia mu właściwość i niewłaściwość jako możliwości jego bycia. Te podstawowe możliwości jestestwa, które jest zawsze moje, pokazują się w trwodze takimi, jakie są w sobie samych, nie przesłonięte przez wewnątrzświatowy byt, którego się jestestwo zrazu i zwykle trzyma.

Jak dalece wraz z tą egzystencjalną interpretacją trwogi osiągnęliśmy fenomenalny grunt, który pozwala odpowiedzieć na przewodnie pytanie o bycie całokształtu strukturalnej całości jestestwa?

#### § 41. Bycie jestestwa jako troska

W celu ontologicznego ujęcia całokształtu strukturalnej całości musimy najpierw zapytać: Czy fenomen trwogi i to, co w nim otwarte, mogą z jednakową pierwotnością tak podać fenomenalnie całe jestestwo, by spojrzenie poszukujące

uporządkowany pojęciowo, tym bardziej zaś przez to „ku zbudowaniu”; por. *Enarrationes in genesin*, cap. 3, *Werke* (wyd. Erlanger), *Exegetica opera latina*, tom I, s. 177 nn.

Najdalej w analizie fenomenu trwogi dotarł S. Kierkegaard, i to znów w teologicznym kontekście „psychologicznej” ekspozycji problemu grzechu pierworodnego. Por. *Der Begriff der Angst*, 1844; *Gesammelte Werke* (Diderichs), t. 5.

całokształtu mogło się wypełnić przez taką daną? Ogół tego, co w niej tkwi, daje się formalnie wyliczyć: tworzenie się jest jako położenie sposobem bycia-w-świecie, „przed czym” trwogi to rzucone bycie-w-świecie, „o co” trwogi to możliwość-bycia-w-świecie. Pełny fenomen trwogi ukazuje zatem jestestwo jako faktycznie egzystujące bycie-w-świecie. Fundamentalne charaktery ontologiczne tego bytu to egzystencjalność, faktyczność i bycie upadłym. Te egzystencjalne określenia nie są fragmentami pewnego zestawu, w którym jakiegoś z nich mogłoby chwilowo brakować, lecz stanowią spłot źródłowego powiązania, tworzącego poszukiwany całokształt strukturalnej całości. W jedności przytoczonych określeń bycia jestestwa jego bycie jako takie staje się możliwe do ontologicznego ujęcia. Jak scharakteryzować samą tę jedność?

Jestestwo jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o nie samo. Owo „chodzi o...” uwidoczniło się w ukonstytuowaniu bycia rozumienia jako projektującego się bycia ku najbardziej własnej możliwości bycia. To ze względu na nią jestestwo jest zawsze tak, jak jest. W swym byciu zawsze już porównuje się ono z możliwością siebie samego. Bycie-wolnym *ku* najbardziej własnej możliwości bycia, a przez to ku możliwej właściwości i niewłaściwości, pokazuje się w pierwotnym, elementarnym konkretnie trwogi. Bycie zaś ku najbardziej własnej możliwości bycia oznacza ontologicznie: w swoim byciu jestestwo zawsze już się *antycypuje*. /Jest ono już zawsze „poza sobą”, nie jako odniesienie do innego bytu, którym *nie* jest, lecz jako bycie ku możliwości bycia, którą samo jest. Tę strukturę bycia istotowego „chodzi o...” ujmujemy jako *bycie-antycypującym-się* (*Sich-vorweg-sein*).

Struktura ta dotyczy jednakże całości ukonstytuowania jestestwa. Bycie-antycypującym-się nie oznacza pewnej izolowanej skłonności w jakimś bezświatowym „podmiocie”,

lecz charakteryzuje bycie-w-świecie. To ostatnie zaś — zdane na siebie samo — zawsze już jest *rzucone w świat*. Pozostawienie jestestwa samemu sobie pierwotnie pokazuje się konkretnie w trwodze. Bycie-antycypującym-się oznacza w pełnym ujęciu: samoantycypacja-w-byciu-już-w-świecie (*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-der-Welt*). Po fenomenalnym ujrzeniu tej z istoty jednolitej struktury uwydatnia się i to, co ustaliliśmy wcześniej w analizie światowości. Okazało się tam, że całość odniesień oznaczoności konstytuującej światowość jest „spojona” przez „ze względu na co”. Związanie całości odniesień, rozmaitych relacji „a-żeby”, z tym, o co jestestwu chodzi, nie oznacza wcale zespolenia obecnego „świata” obiektów z podmiotem. Jest to raczej fenomenalny wyraz pierwotnie całościowego ukonstytuowania jestestwa, którego całokształt został teraz *explicitie* wydobyty jako samoantycypacja-w-byciu-już-w-... Inaczej mówiąc, egzystowanie jest zawsze faktyczne. Egzystencjalność jest z istoty określona przez faktyczność.

I znów: faktyczne egzystowanie jestestwa jest nie tylko ogólnie i obojętnie rzuconą możliwością-bycia-w-świecie, lecz zawsze już wchodzi ono w obręb objętego zatroskaniem świata. W tym upadającym byciu przy... anonsuje się (wyraźnie lub nie, zrozumiana lub nie) ucieczka przed nieswojością, która zwykle pozostaje zakryta ukrytą trwożą, jako że publiczny charakter Się tłumi wszelki brak zażyłości. Antycypujące-się-bycie-już-w-świecie z istoty zawiera też upadające bycie przy objętym zatroskaniem czymś wewnątrzświatowym poręcznym.

Trzeba zatem formalnie egzystencjalny całokształt ontologicznej całości strukturalnej jestestwa ująć w taką oto strukturę: Bycie jestestwa oznacza: antycypujące-się-bycie-już-w-(świecie) jako bycie-przy (bycie napotykanym wewnątrz świata). To bycie wypełnia znaczenie terminu

„troska”, którego będziemy używać w sensie czysto ontologiczno-egzystencjalnym. Znaczenie to wyklucza wszelkie ontycznie pojęte tendencje bycia, jak np. „obawa” czy „beztroska”./

Bycie-w-świecie jest z istoty troską i dlatego wcześniejsze analizy bycia przy czymś poręcznym można było ująć jako *zatroskanie*, bycie zaś z napotykanym wewnątrz świata współjestestwem innych jako *troskliwość*. Bycie-przy... to *zatroskanie*, gdyż określone jest jako sposób bycia-w przez jego podstawową strukturę, tj. przez troskę. Troska nie charakteryzuje samej tylko egzystencjalności oderwanej od faktyczności i upadania, lecz obejmuje jedność tych określeń bycia. Troska zatem nie oznacza także zasadniczo i wyłącznie izolowanego odniesienia Ja do siebie samego. Wyrażenie „troska o siebie”, w analogii do *zatroskania* i *troskliwości*, byłoby tautologią. Troska nie może oznaczać pewnego szczególnego odniesienia do Siebie, charakteryzuje je bowiem ontologicznie samoantycypacja; w tym określeniu *współzawarte* są także oba dalsze strukturalne momenty troski: *bycie-już-w-...* i *bycie-przy...*

W byciu-antycypującym-się jako byciu ku najbardziej własnej możliwości bycia tkwi egzystencjalno-ontologiczny warunek możliwości *bycia-wolnym* ku właściwym możliwościom egzystencjalnym. Możliwość bycia jest tym, ze względu na co jestestwo zawsze jest tak, jak faktycznie jest. Skoro teraz jednak owo bycie ku możliwości bycia samo zostaje określone przez wolność, to jestestwo *może* się odnosić do swych możliwości także i *niechętnie*, *może* ono być niewłaściwie — i faktycznie zrazu i zwykle w taki sposób jest. Właściwie „ze względu na co” pozostaje nieuchwycone, projekt możliwości bycia jego samego został oddany do dyspozycji Się. W „byciu-antycypującym-siebie” słowo „siebie” oznacza zatem zawsze Siebie w sensie Siebie-Się. Także

w niewłaściwości jestestwo z istoty antycypuje-siebie, podobnie jak upadające uciekanie jestestwa przed sobą samym pokazuje jeszcze owo *charakterystyczne* ukonstytuowanie bycia, że mianowicie temu bytowi *chodzi o jego bycie*.

Troska jako źródłowy całokształt struktury znajduje się w egzystencjalno-apriorycznym sensie „przed” wszelkim faktycznym „zachowaniem się” i „stanem” jestestwa, tzn. zawsze już *w* każdym z nich. Fenomen ten nie wyraża zatem w żadnym razie jakiegoś prymatu postępowania „praktycznego” wobec teoretycznego. Tylko oglądające określanie czegoś obecnego ma w nie mniejszym stopniu charakter troski niż „akcja polityczna” czy zabawa podczas wypoczynku. „Teoria” i „praktyka” to możliwości bycia pewnego bytu, którego bycie musimy określić jako troskę.

Dlatego daremne są także próby sprowadzania fenomenu troski w jego z istoty niepodzielnym całokształcie do pewnych aktów lub /popędów, jak wola i życzenie czy pociąg i pęd, bądź też budowanie [owego fenomenu] z ich zestawu.

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. Dotyczy to w nie mniejszym stopniu pociągu i pędu. Także i te [momenty] mają swe podłoże w trosce — jeśli w ogóle dają się w jestestwie ukazać w sposób czysty. 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.

Troska jest ontologicznie „wcześniejsza” niż wspomniane tu fenomeny, które można oczywiście do pewnych

granic trafnie „opisywać”, nawet jeśli cały horyzont ontologiczny nie jest przy tym widoczny lub choćby tylko znany. Celom niniejszych fundamentalno-ontologicznych badań, które nie aspirują ani do tematycznie zupełnej ontologii jestestwa, ani do jakiejś konkretnej antropologii, musi wystarczyć wskazanie, jak owe fenomeny są egzystencjalnie oparte na trosce.

Możność bycia, ze względu na którą jestestwo jest, sama jest w sposób bycia-w-świecie. Tkwi w niej zatem, ontologicznie rzecz biorąc, relacja do wewnątrzświatowego bytu. Troska jest zawsze — choć tylko prywatywnie — za-troskaniem i troskliwością. W chceniu zrozumiany, tzn. projektowany na swą możliwość, byt zostaje ujęty jako coś, o co trzeba się troskać, bądź jako coś, czemu przez troskliwość ma zostać nadane jego bycie. *Dlatego* właśnie chceniu przysługuje zawsze to, co chciane, a co określiło się już było na podstawie „ze względu na co”. Dla ontologicznej możliwości chcenia konstytutywne są: uprzednia otwartość „ze względu na co” w ogóle (bycie-antycypującym-się), otwartość tego, co objęte zatroskaniem (świat jako „w czym” bycia-już) i rozumiejące projektowanie się jestestwa na możliwość bycia ku możliwości „chcianego” bytu. W fenomenie chcenia przebłyskuje leżący u podstaw całokształt troski.

Rozumiejące projektowanie się jestestwa jest jako faktyczne zawsze już przy odkrytym świecie. Z niego czerpie ono swoje możliwości — najpierw zaś zgodnie z wykładnią Się. Ta wykładnia ogranicza już z góry swobodę możliwości wyboru do kręgu tego, co znane, osiągalne, znośne — do tego, co przystoi i wypada. Ta niwelacja możliwości jestestwa do poziomu tego, co na co dzień najbliższe dostępne, przesłania równocześnie /to, co możliwe, jako takie. Przeciętą powszedniość zatroskania staje się ślepa na

możliwość i zaspokajają się tym, co tylko „rzeczywiste”. To zaspokojenie nie wyklucza rozległej aktywności zatroskania, lecz ją pobudza. Nie tyle pożądane są wówczas nowe pozytywne możliwości, ile raczej to, co dostępne, zostaje jedynie „taktycznie” odmienione w ten sposób, że powstaje pozór, jakoby coś się działo.

Zaspokojone „chcenie” pod przewodem Się nie oznacza wszelako stłumienia bycia ku możności bycia, lecz jedynie pewną modyfikację. Bycie ku możliwości pokazuje się wówczas głównie jako samo tylko *życzenie*. W *życzeniu* jestestwo projektuje swe bycie na możliwości, które zatroskanie nie tylko pozostawia nie podjęte, ale nawet nie rozważa ani nie oczekuje ich wypełnienia. Przeciwnie: dominacja bycia-antycypującym się w *modus* samego tylko *życzenia* niesie ze sobą niezrozumienie faktycznych możliwości. Bycie-w-świecie, którego świat jest pierwotnie zaprojektowany jako świat *życzeń*, zatraciło się bez reszty w tym, co dysponowalne, tak jednak, że to ostatnie, choć jedyne pod ręką, w świetle tego, co pożądane, nigdy nie wystarcza. *Życzenie* jest egzystencjalną modyfikacją rozumiejącego projektowania się, które popadłszy w rzucenie jest jedynie jeszcze *gonitwą* za możliwościami. Taka *gonitwa* *zamyka* możliwości; to, co w mającej charakter *życzenia* *gonitwie* jest „tu-oto”, staje się „rzeczywistym światem”. *Życzenie* zakłada ontologicznie troskę.

W *gonitwie* prym wiedzy bycie-już-przy... Samoantycypacja-w-byciu-już-w... ulega odpowiedniej modyfikacji. Upadająca *gonitwa* ujawnia *pociąg* jestestwa do tego, by być „przeżywanym” przez świat, w którym ono każdorazowo jest. *Pociąg* ten ma charakter bycia-za czymś. Bycie-antycypującym się zatraciło się w „zawsze-tylko-już-przy...”. „Ku” *pociągu* oznacza: dać się *pociągnąć* temu, ku czemu *pociąg* *pociąga*. Gdy jestestwo pogrąża się niejako

w jakimś *pociągu*, to nie tylko obecny jest sam ten *pociąg*, lecz modyfikacji ulega cała struktura troski. Zaślepienie, wszystkie możliwości poddaje ono *pociągowi*.

*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. Także i tu bycie-antycypującym się jest niewłaściwe, nawet jeśli bycie owładniętym przez *pęd* pochodzi od samego tego, ku czemu *pęd* się zwraca. *Pęd* może prześcignąć aktualne położenie i rozumienie. /*Jestestwo* jednak ani wówczas, ani nigdy nie jest „samym tylko *pędem*”, do którego okazjonalnie dołączałyby inne zachowania panowania i przewodzenia, lecz jako modyfikacja pełnego bycia-w-świecie zawsze już jest troską.

W czystym *pędzie* troska nie jest jeszcze uwolniona, choć to dopiero ona sama z siebie ontologicznie umożliwia, by *jestestwo* mogło odczuwać *pęd*. W *pociągu* natomiast troska zawsze już jest uwikłana. *Pociąg* i *pęd* są możliwościami zakorzenionymi w rzuceniu *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.

Wyrażenie „troska” oznacza podstawowy pod względem egzystencjalno-ontologicznym fenomen, który wszelako *nie* jest w swej strukturze *prosty*. Ontologicznie elementarnego całokształtu struktury troski nie można sprowadzać do ontycznego „praelementu”, tak samo bycia nie da się „wyjaśnić” ma podstawie bytu. Ostatecznie okaże się, że idea bycia w ogóle jest równie mało „prosta” jak bycie *jestestwa*. Określenie troski jako bycia-antycypującym się — w byciu-już-w... — jako byciu-przy... uwidacznia, że i ten

fenomen jest jeszcze w sobie strukturalnie rozczłonkowany. Czy nie jest to jednak fenomenalna wskazówka tego, że pytanie ontologiczne trzeba posunąć dalej, by ustalić *jeszcze bardziej pierwotny* fenomen, który stanowiłby ontologiczny nośnik jedności i całokształtu strukturalnej różnorodności troski? Zanim w naszych rozważaniach podejmiemy to pytanie, trzeba przez przypomnienie i precyzację to, co dotychczas wyinterpretowane, przyswoić sobie w kontekście fundamentalno-ontologicznego pytania o sens bycia w ogóle. Najpierw jednak musimy pokazać, że to, co w tej interpretacji ontologicznie „nowe”, ontycznie jest nader stare. Eksplikacja bycia jestestwa jako troski nie podciąga go pod wykonypowaną ideę, lecz prowadzi nas egzystencjalnie ku pojęciu, które ontycznie-egzystencyjnie jest już otwarte.

§ 42. *Potwierdzenie egzystencjalnej interpretacji jestestwa jako troski przez przedontologiczną samowykładnię jestestwa*

W dotychczasowej interpretacji, która doprowadziła w końcu do ukazania troski jako bycia jestestwa, chodziło o to, by dla bytu, którym zawsze my sami jesteśmy i który zwiemy „człowiekiem”, /znaleźć odpowiednie fundamenty ontologiczne. W tym celu trzeba było już od samego początku zwrócić analizę w kierunku innego podejścia niż tradycyjne, ale ontologicznie nie rozjaśnione i z gruntu wątpliwe, wyznaczone tradycyjną definicją człowieka. W porównaniu z nią interpretacja egzystencjalno-ontologiczna może się wydać czymś osobliwym, zwłaszcza gdy „troska” rozumiana będzie jedynie ontycznie jako „obawa” lub „zmartwienie”. Dlatego przedstawimy teraz pewne przedontologiczne świadectwo, nawet jeśli jego wartość dowodowa jest „tylko historyczna”.

Pamiętajmy jednak, że w tym świadectwie jestestwo wypowiada się o samym sobie — „źródłowo”, nie określone przez interpretacje teoretyczne i bez zamiaru ich tworzenia. Zauważmy dalej: bycie jestestwa jest scharakteryzowane przez dziejowość, czego, oczywiście, należy dopiero ontologicznie dowieść. *Jeśli* jestestwo jest u podstawy swego bycia „dziejowe”, to wypowiedź, która od jego dziejów wychodzi i do nich wraca, sytuując się przy tym *przed* wszelką nauką, uzyskuje wagę szczególną — choć nigdy czysto ontologiczną. Tkwiące w jestestwie rozumienie bycia wypowiada się przedontologicznie. Przedstawione niżej świadectwo winno uwidocznnić, że egzystencjalna interpretacja nie jest wymysłem, lecz jako ontologiczna „konstrukcja” ma swą podstawę, a wraz z nią swe elementarne zarysy.

Oto jakiej samowykładni jestestwa jako „troski” dostarcza pewna stara bajka<sup>1</sup>:

*Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum  
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.  
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.  
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.  
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,  
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.*

<sup>1</sup> Autor natrafił na tę przedontologiczną ilustrację egzystencjalno-ontologicznej interpretacji jestestwa jako troski w artykule K. Burdacha *Faust und die Sorge*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” I (1923), s. 1 nn. Burdach pokazuje, że bajkę o *Cura*, znaną jako dwieście dwudziesta bajka Hyginusa, Goethe przejął od Herdera i opracował dla drugiej części swego *Fausta*. Por. zwłaszcza w. 40 nn. Tekst powyższy podano za: F. Bücheler, „Rheinisches Museum”, t. 41 (1886), s. 5, przekład Burdacha, s. 41 n.

*dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul  
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum. |  
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:  
„tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,  
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,  
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.  
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,  
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo”.*

„Gdy pewnego razu «Troska» przebywała rzekę, ujrzała gliniaste dno: w zamyśleniu podjęła grudkę i zaczęła ją formować. Medytuje właśnie nad swoim dziełem, gdy nadchodzi Jowisz. «Troska» prosi go, by tchnął ducha w uformowany kawałek gliny. Jowisz chętnie to czyni. Gdy jednak «Troska» chce teraz nadać imię swemu wytworowi, Jowisz zabrania żądając, by temu czemuś nadać jego, Jowisza, imię. Podczas gdy «Troska» i Jowisz spierają się o imię, podnosi się także Ziemia (Tellus) życząc sobie, by wytworowi nadać jej imię, skoro to przecież ona użyczyła mu nieco swego ciała. Spierający się wezwali Saturna na sędziego. On zaś podał takie oto, słuszne zda się, rozstrzygnięcie: «Ty, Jowiszu, który tchnąłeś w niego ducha, po jego śmierci otrzymasz ducha; ty, Ziemi, która ofiarowałaś mu ciało, otrzymasz ciało. Ponieważ jednak 'Troska' pierwsza stworzyła tę istotę, niech podczas jej życia 'Troska' ją posiada. Co zaś do sporu o imię, to niech się ta istota nazywa 'homo', skoro z *humus* (ziemi) została uczyniona»”.

To przedontologiczne świadectwo dlatego nabiera szczególnego znaczenia, że nie tylko widzi w ogóle „troskę” jako coś władającego ludzkim jestestwem „przez całe życie”, lecz i dlatego, że ów prymat „troski” występuje w powiązaniu ze znanym ujęciem człowieka jako połączenia

ciała (ziemi) i ducha. *Cura prima finxit*: Był ten ma „źródło” swego bycia w trosce. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: Był ten nie zostaje oderwany od tego źródła, lecz jest w nim utwierdzony, nim przeniknięty, dopóki ów był „jest-w-świecie”. „Bycie-w-świecie” nosi płynące z bycia znamię „troski”. Był ów uzyskuje imię (*homo*) przez wzgląd nie na swe bycie, lecz na to, z czego się składa (*humus*). Decyzja, w czym należy widzieć „źródłowe” bycie owego tworu, pozostaje w rękach Saturna, „czasu”<sup>1</sup>. Wyrażone w bajce / przedontologiczne określenie istoty człowieka już z góry więc skierowało spojrzenie na *ten* sposób bycia, który na wskroś zdominował jego *doczesny żywot w świecie*.

Dzieje znaczenia ontycznego pojęcia „*cura*” pozwalają nawet wejrzeć w dalsze jeszcze podstawowe struktury jestestwa. Burdach<sup>2</sup> zwraca uwagę na podwójny sens terminu „*cura*”, który oznacza nie tylko „trwożny trud”, lecz także „wypełnienie troską” (*Sorgfalt*), „oddanie”. Tak więc Seneka pisze w swym ostatnim liście (*ep.* 124): „Spośród czterech istniejących natur (roślina, zwierzę, człowiek, Bóg) dwie ostatnie (jedyne obdarzone rozumem) różnią się tym, że Bóg jest nieśmiertelny, człowiek zaś śmiertelny. Naturę jednego, to jest Boga, wypełnia Dobro, drugiego, tj. człowieka, *troska (cura)*: *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*”.

<sup>1</sup> Por. poemat Herdera *Das Kind der Sorge* (Suphan, XXIX, 75).

<sup>2</sup> [K. Burdach, *Faust und die Sorge*,] s. 49. Już u stoików termin „*μέριμνα*” [troska] miał ustalone znaczenie, powraca on w *Nowym Testamencie*, występując w *Wulgacie* jako „*sollicitudo*”. Sposób widzenia „troski” w niniejszej egzystencjalnej analityce jestestwa zrodził się u autora w związku z jego próbą interpretacji antropologii Augustiańskiej — to znaczy grecko-chrześcijańskiej — z uwzględnieniem zasadniczych fundamentów uzyskanych w ontologii Arystotelesa.

*Perfectio* człowieka, stawanie się tym, czym może on być w swym byciu-wolnym jako swej najbardziej własnej możliwości (projekcie), jest pewnym „osiągnięciem” „troski”. W równie pierwotny sposób określa ona jednak podstawowy charakter tego bytu sprawiający, że jest on wydany światu swego zatroskania (rzucenia). „Podwójny sens” terminu „cura” oznacza *jedno* podstawowe ukonstytuowanie w jego istotowo dwoistej strukturze rzuconego projektu.

Egzystencjalno-ontologiczna interpretacja nie jest w stosunku do wykładni ontycznej jedynie teoretyczno-ontycznym uogólnieniem. Oznaczałoby to tylko, że ontycznie rzecz biorąc wszelkie zachowania człowieka są „wypełnione troską” i kierowane przez „oddanie” czemuś. Nasze „uogólnienie” jest *aprioryczno-ontologiczne*. Nie ma ono na uwadze trwale występujących ontycznych własności, lecz zawsze już leżące u podstaw ukonstytuowanie bycia. Dopiero to ukonstytuowanie umożliwia ontologicznie ontyczne określenie owego bytu jako „cura”. Egzystencjalny warunek możliwości „troski życiowej” i „oddania” musimy w pierwotnym, tzn. ontologicznym sensie pojmować jako troskę.

Transcendentalna „ogólność” fenomenowi troski i wszystkich fundamentalnych egzystencjałów ma z drugiej strony zasięg /dostarczający gruntu, po którym porusza się *każda* ontyczno-światopoglądowa wykładnia jestestwa, niezależnie od tego, czy rozumie ona to jestestwo jako „życiową troskę” i kłopoty, czy też przeciwnie.

Narzucająca się ontycznie „jałowość” i „ogólność” struktur egzystencjalnych ma swoją *własną* ontologiczną określoność i pełnię. Dlatego całość samego ukonstytuowania jestestwa nie jest w swej jedności prosta, lecz ujawnia strukturalne rozczłonkowanie, które znajduje wyraz w egzystencjalnym pojęciu troski.

Ontologiczna interpretacja jestestwa doprowadziła przedontologiczną samowykładnię tego bytu jako „troski” do *egzystencjalnego pojęcia* troski. Celem analityki jestestwa nie jest jednak ontologiczne ugruntowanie antropologii, lecz ontologia fundamentalna. Cel ten milcząco określał drogę dotychczasowych rozważań, wybór fenomenów i granice analitycznej penetracji. Teraz jednak, z uwagi na nasze przewodnie pytanie o sens bycia i opracowanie tego pytania badanie musi *wyraźnie* utwierdzić się w dotychczasowych wynikach. Tego zaś nie da się osiągnąć przez samo tylko ich zestawienie. Trzeba natomiast za ich pomocą uzyskać głębsze zrozumienie problemu, co u początków egzystencjalnej analityki można było osiągnąć tylko w ogólnym zarysie.

#### § 43. Jestestwo, światowość i realność

Pytanie o sens bycia staje się w ogóle możliwe tylko wtedy, gdy *jest* coś takiego, jak rozumienie bycia. Sposób bycia bytu, który zwiemy jestestwem, charakteryzuje rozumienie bycia. Im bardziej trafną i źródłową eksplikację tego bytu da się uzyskać, tym pewniej dalszy tok opracowania fundamentalno-ontologicznego problemu osiągnie swój cel.

W trakcie realizacji zadań przygotowawczej analityki egzystencjalnej jestestwa rozwinęła się interpretacja rozumienia, sensu i wykładni. Analiza otwartości jestestwa pokazała dalej, że wraz z nią jestestwo, zgodnie ze swym podstawowym ukonstytuowaniem bycia-w-świecie, jest jednakowo pierwotnie odsłonięte co do świata, bycia-w i Siebie. W faktycznej otwartości świata zostaje potem współodkryty byt wewnątrzświatowy. Oznacza to: Bycie tego bytu jest już zawsze jakoś rozumiane, nawet jeśli ontologicznie nie jest

pojmowane adekwatnie. /Przedontologiczne rozumienie bycia obejmuje wprawdzie wszelki byt istotowo otwarty w jestestwie, jednakże samo zrozumienie bycia nie wyartykułowało się jeszcze odpowiednio do różnych *modi* bycia.

Interpretacja rozumienia pokazała równocześnie, że przemienia się ono od razu i zwykle w rozumienie „świata” zgodnie ze sposobem bycia upadania. Także tam, gdzie chodzi nie tylko o ontyczne doświadczenie, ale i o ontologiczne rozumienie, wykładnia bycia przyjmuje zrazu orientację na bycie bytu wewnątrzświatowego. Bycie tego, co najpierw poręczne, zostaje przy tym pominięte, a byt zostaje od razu pojęty jako obecny układ rzeczy (*res*). *Bycie* nabiera sensu *realności*<sup>1</sup>. Podstawowym określnikiem bycia staje się substancjalność. Odpowiednio do takiej blokady (*Verlegung*) rozumienia bycia także i ontologiczne rozumienie jestestwa wycofuje się w horyzont tego pojęcia bycia. *Jestestwo*, podobnie jak inny byt, jest [teraz] *realnie obecne*. W ten sposób *bycie w ogóle* nabiera sensu *realności*. Dlatego pojęcie realności dzierży prym w problematyce ontologicznej. Ten zaś blokuje drogę ku rzetelnej egzystencjalnej analityce jestestwa, a nawet już spojrzenie na bycie tego, co wewnątrz świata najpierw poręczne. W końcu prymat ten spycha problematykę bycia na manowce. Pozostałe *modi* bycia zostają określone negatywnie i prywatywnie ze względu na realność.

Dlatego nie tylko analitykę jestestwa, ale i opracowanie pytania o sens bycia w ogóle trzeba uwolnić od jednostronnego zorientowania na bycie w sensie realności. Trzeba wykazać, że realność nie jest tylko sposobem bycia *jednym spośród wielu*, lecz że ontologicznie pozostaje w określonym związku fundowania z jestestwem, światem

i poręcznością. Dowód taki wymaga gruntownego rozważenia *problemu realności*, jego warunków i granic.

Pod hasłem „problem realności” kryją się rozmaite pytania: 1) czy ten rzekomo „transcendentny wobec świadomości” byt w ogóle *istnieje*; 2) czy tej realności „świata zewnętrznego” można zadowalająco *dowieść*; 3) jak dalece ten byt, jeśli jest realny, da się poznać w swym byciu-w-sobie; 4) co sens tego bytu, realność, w ogóle oznacza. Następujące tu badanie problemu realności rozważa z perspektywy kwestii fundamentalno-ontologicznej / trzy sprawy: a) realność jako problem bycia i dowiedzalności „świata zewnętrznego”, b) realność jako problem ontologiczny, c) realność i troskę.

*a) Realność jako problem bycia i dowiedzalności „świata zewnętrznego”*

W porządku wyliczonych tu pytań o realność pytanie ontologiczne, co w ogóle znaczy „realność”, zajmuje miejsce pierwsze. Dopóki jednak brak było czystej ontologicznej problematyki i metodyki, pytanie to — jeśli je w ogóle wyraźnie postawiono — musiało mieszać się z rozważaniem „problemu świata zewnętrznego”; analiza realności jest bowiem możliwa tylko na gruncie odpowiedniego podejścia do tego, co realne. Za sposób ujmowania tego ostatniego uchodziło od dawna poznawanie naoczne. „Jest” ono jako postępowanie duszy, świadomości. Ponieważ realność ma charakter czegoś „w-sobie” i niezależnego, z pytaniem o sens realności wiąże się pytanie o ewentualną niezależność tego, co realne, „od świadomości”, bądź o możliwość transcendencji świadomości w „sferę” tego, co realne. Możliwość dostatecznej ontologicznej analizy realności zależy od tego, jak dalece to, *od czego* realność ma być niezależna, *to, co* ma być transcendowane, *samo* jest

<sup>1</sup> Por. wyżej s. 127 nn. oraz s. 143.



rozjaśnione co do swego *bycia*. Tylko tak bycie w sposób transcendowania staje się ontologicznie uchwytne. I wreszcie trzeba zapewnić sobie źródłowy sposób podejścia do tego, co realne, w sensie rozstrzygnięcia kwestii, czy w ogóle poznawanie funkcję tę może spełniać.

Takie badania *poprzedzające* wszelkie możliwe pytanie o realność zostały przez nas przeprowadzone w rozwiniętej tu analityce egzystencjalnej. Zgodnie z nią poznawanie stanowi *ufundowany modus* podejścia do tego, co realne. Ono zaś jest z istoty dostępne tylko jako byt wewnątrzświatowy. Wszelkie podejście do takiego bytu jest ontologicznie ufundowane w podstawowym ukonstytuowaniu jestestwa, w byciu-w-świecie, które z kolei ma jeszcze bardziej pierwotne ukonstytuowanie bycia, mianowicie troskę (antycypujące się — bycie już w świecie — jako bycie przy bycie wewnątrzświatowym).

Pytanie, czy w ogóle świat istnieje i czy jego istnienia (*Sein*) można dowieść, stawiane przez *jestestwo* jako bycie-w-świecie — a któż inny mógłby je stawiać? — jest pozabawione sensu. Ponadto pytanie to obarczone jest dwuznacznością. Świat jako „w czym” bycia-w oraz „świat” jako byt wewnątrzświatowy („przy czym” zatroskanego / zanurzenia) są mieszane ze sobą bądź zrazu całkiem nie odróżnione. Świat jednakże zostaje otwarty *wraz z byciem* jestestwa. Wraz z otwartością świata zawsze już zostaje odkryty również „świat”. Właśnie byt wewnątrzświatowy w sensie czegoś realnego, tylko obecnego, może jeszcze pozostawać zakryty. Także jednak i to, co realne, daje się odkryć tylko na gruncie już otwartego świata. I tylko na tym gruncie to, co realne, może pozostawać jeszcze *skryte*. Pytanie o „realność” „świata zewnętrznego” stawiane bywa bez uprzedniego rozjaśnienia *fenomenu świata* jako takiego. W porządku faktycznym „problem świata

zewnętrznego” orientuje się ciągle na byt wewnątrzświatowy (rzeczy i obiekty). Rozważania takie wpędzają więc w problematykę ontologicznie niemal nie do rozwikłania.

Splątanie pytań, pomieszanie tego, czego chce się dowieść, z tym, czego się dowodzi, i z tym, za pomocą czego się dowód przeprowadza, widać w Kantowskim „odparciu idealizmu”<sup>1</sup>. Kant nazywa „skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego”<sup>2</sup> to, że wciąż jeszcze brak nieodpartego i usuwającego wszelki sceptycyzm dowodu na „istnienie (*Dasein*) rzeczy poza nami”. Sam Kant przedkłada taki dowód po to, by ugruntować „twierdzenie”, że „sama już, ale empirycznie określona świadomość mego własnego istnienia dowodzi istnienia przedmiotów w przestrzeni poza mną”<sup>3</sup>.

Najpierw trzeba wyraźnie stwierdzić, że Kant używa terminu „*Dasein*” na oznaczenie sposobu bycia, który w niniejszym badaniu nazwaliśmy „obecnością”. „Świadomość mego *Dasein*” oznacza dla Kanta: świadomość mego bycia czymś obecnym w sensie Kartezjusza. Termin „*Dasein*” oznacza zarówno obecność świadomości, jak i obecność rzeczy.

Dowód „istnienia rzeczy poza mną” opiera się na tym, że do istoty czasu należą w sposób jednakowo pierwotny zmiana i trwanie. Moja obecność, tzn. dana w zmyśle wewnętrznym obecność różnaitości przedstawięń, jest obecną zmianą. Określenie czasowe zakłada jednakże coś trwale

<sup>1</sup> Por. [I. Kant,] *Krytyka czystego rozumu*, B 274 nn. oraz ulepszące dopiski w *Przedmowie do drugiego wydania*, B XXXIX, przypis; zob. ponadto: *O paralogizmach czystego rozumu*, tamże, B 399 nn., zwłaszcza B 412.

<sup>2</sup> Tamże, *Przedmowa*, przypis.

<sup>3</sup> Tamże, B 275.

obecnego. To coś nie może być „w nas”, „ponieważ właśnie moje istnienie w czasie może być określone dopiero przez owo coś, co trwa”<sup>1</sup>. Wraz zatem z empirycznie ustaloną obecną/zmianą „we mnie” zostaje z konieczności empirycznie ustalone coś obecnego, co trwa „poza mną”. To coś trwałego jest warunkiem możliwości obecności zmiany „we mnie”. Doświadczenie bycia-w-czasie przedstawień ustala w jednakowo źródłowy sposób coś zmiennego „we mnie” i coś trwałego „poza mną”.

Dowód ten nie jest z pewnością implikacją przyczynowo-skutkową i dlatego nie dzieli kłopotów z nią związanych. Kant podaje jak gdyby „dowód ontologiczny” wyprowadzony z idei bytu czasowego. Zrazu wydaje się, że Kant porzucił Kartezjańskie ujęcie podmiotu występującego w izolacji. To jednak tylko pozór. To, że Kant w ogóle domaga się dowodu na „istnienie rzeczy poza mną”, wskazuje już, iż w tej problematyce punktem oparcia jest dlań podmiot, owo „we mnie”. Także sam dowód przeprowadza się wychodząc od empirycznie danej zmienności „we mnie”. Tylko bowiem „we mnie” doświadczany jest „czas”, nośnik dowodu. „Czas” daje podstawę do wykroczenia w trakcie dowodu „poza mnie”. Ponadto Kant podkreśla: „idealizm problematyczny, który [...] udaje jedynie niemożność udowodnienia jakiegokolwiek istnienia poza naszym [własnym] za pomocą bezpośredniego doświadczenia, jest rozumny i zgodny z gruntownym sposobem myślenia filozoficznego, mianowicie [z zasadą], by nie dopuszczać żadnego rozstrzygającego sądu przed wynalezieniem wystarczającego dowodu”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Tamże.

<sup>2</sup> Tamże.

Gdybyśmy nawet porzucili ontyczny prymat izolowanego podmiotu i doświadczenia wewnętrznego, ontologicznie pozostaniemy i tak na pozycjach Kartezjańskich. Kant dowodzi co najwyżej (przyjmując w ogóle zasadność dowodu i jego przesłanek) koniecznej współobecności bytu zmiennego i bytu trwałego. Ta równorzędność dwu obecnych [bytów] nie oznacza jednak jeszcze współobecności podmiotu i obiektu. A nawet gdyby i tego dowieść, pozostałoby jeszcze zakryte to, co ontologicznie decydujące: podstawowe ukonstytuowanie „podmiotu”, jestestwa, jako bycia-w-świecie. *Współobecność tego, co fizyczne, i tego, co psychiczne, jest ontycznie i ontologicznie całkowicie różna od fenomenu bycia-w-świecie.*

Kant zakłada (zasadnie w porządku faktycznym, ale w sensie intencji swego dowodu — niesłusznie) różnicę i związek pomiędzy „we mnie” i „poza mną”. Nie zostało także dowiedzione, że to, co, przyjmując jako nic przewodnią czas, ustalono o współobecności zmiany i /trwania, będzie się stosować także do powiązania między „we mnie” i „poza mną”. Gdyby natomiast ujrzyć założoną w dowodzie całość różnicy i powiązania „wnętrza” oraz „zewnątrzności”, gdyby pojąć ontologicznie, co w tym założeniu jest zakładane, to nie można by już dłużej utrzymywać, iż brak dowodu na „istnienie rzeczy poza mną” i że trzeba go przeprowadzać.

„Skandal filozofii” polega nie na tym, że dowodu tego dotychczas nie przeprowadzono, lecz na tym, że takich dowodów ciągle się oczekuje i poszukuje. Tego typu oczekiwania, zamiary i żądania powstają z niewystarczającego ontologicznie zakładania czegoś, od czego niezależnie i niejako w sposób „zewnątrzny” należałoby dowieść „świata” jako obecnego. To nie dowody są niedostateczne, lecz sposób bycia bytu, który dowodzi i który domaga się dowodu, jest

*niedookreślony*. Dlatego właśnie może powstać pozór, że przez wykazanie koniecznej współobecności dwóch obecnych [bytów] czegoś się o jestestwie jako byciu-w-świecie dowodzi lub choćby czegoś dowieść można. Dobrze zrozumiane jestestwo opiera się takim dowodom, gdyż w swym byciu zawsze już *jest* tym, co w późniejszych dowodach uznaje się dopiero za konieczne do wykazania o nim.

Gdyby z niemożliwości dowodu obecności rzeczy poza nami wyprowadzać wniosek, że obecność tę należy „przyjmować tylko na *wiarę*”<sup>1</sup>, to i tak nie uchronimy się od wypaczenia problemu. Pozostałoby przekonanie, że w zasadzie i idealnie rzecz biorąc dowód taki musi być możliwy. Ograniczając się do „wiary w realność świata zewnętrznego”, potwierdzamy nieodpowiedniość ujęcia problemu nawet wtedy, gdy wyraźnie przyznajemy tej wierze jej własną „rację”. W zasadzie [nadal] żądamy dowodu, tyle że staramy się żądanie to zaspokoić na innej drodze niż dowód ścisły<sup>2</sup>. /

Nawet gdyby powołać się na to, że podmiot musi czynić i że zawsze już nieświadomie czyni założenie, iż „świat zewnętrzny” jest obecny, nadal chodziłoby przecież o konstruowanie założenia izolowanego podmiotu. Tak samo nie dotknęlibyśmy wówczas fenomenu bycia-w-świecie, jak

<sup>1</sup> Tamże, *Przedmowa*, przypis.

<sup>2</sup> Por. W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), *Gesammelte Schriften*, V, 1, s. 90 nn.

Od razu na początku tej pracy Dilthey stwierdza jednoznacznie: „Jeśli bowiem ma istnieć dla człowieka prawda uniwersalna, to myślenie musi, zgodnie z metodą podaną po raz pierwszy przez Kartezjusza, utorować sobie drogę od faktów świadomości do rzeczywistości zewnętrznej”, tamże, s. 90.

przez wykazanie współobecności tego, co fizyczne, z tym, co psychiczne. Z takimi założeniami jestestwo zawsze się „spóźnia”, gdyż czyniąc takie założenie jako byt — a inaczej nie jest ono możliwe — *jako byt* zawsze już jest w świecie. „Wcześniejsze” od każdego charakterystycznego dla jestestwa założenia i zachowania jest „*apriori*” ukonstytuowanie bycia w sposób bycia troski.

*Wiara* w realność „świata zewnętrznego”, zasadna lub nie, *dowodzenie* tej realności, wystarczające lub nie, *zakładanie* jej, wyraźne lub nie — tego typu próby, nie władające z pełną przejrzystością swymi własnymi podstawami, zakładają podmiot zrazu *pozbawiony świata* bądź świata swego niepewny; podmiot ten z zasady musi dopiero upewnić się co do świata. Bycie-w-świecie nastawia się przy tym od początku na ujmowanie, przypuszczanie, pewność i *wiarę* — zachowanie, które samo jest już ufundowanym *modus* bycia-w-świecie.

Okazuje się, że „problem realności” w sensie pytania, czy świat zewnętrzny jest obecny i czy można tego dowieść, nie jest możliwy — nie dlatego, że prowadzi w konsekwencji do nierozstrzygalnych aporii, lecz dlatego, że sam byt, który stanowi jego temat, taką problematykę niejako odrzuca. Nie tyle trzeba dowieść, że — i jak — „świat zewnętrzny” jest obecny, co raczej wykazać, dlaczego jestestwo jako bycie-w-świecie ma skłonność do tego, by „świat zewnętrzny” zrazu „teoriopoznawczo” obracać wniwecz, aby dopiero potem, przez dowody, powoływać go do życia na nowo. Podstawa tego leży w upadaniu jestestwa i w motywowanym przez to upadanie przekładzie (*Verlegung*) pierwotnego rozumienia bycia na bycie jako obecność. Gdy stawianie pytań przy tej ontologicznej orientacji ma charakter „krytyczny”, wówczas za w pierwszym rzędzie i jedynie pewne obecne uznaje to, co tylko

„wewnętrzne”. Po rozbiciu pierwotnego fenomenu bycia-w-świecie przeprowadza się na gruncie pozostałych resztek, tj. na gruncie izolowanego podmiotu, połączenie ze „światem”.

Nie możemy tu szerzej omawiać wielości prób rozwiązania „problemu realności” ukształtowanych przez realizm, idealizm i stanowiska pośrednie. Choć w każdym z nich można by niewątpliwie /znaleźć jądro rzetelnego zapytania, to jednak opaczne byłoby poszukiwanie zadowalającego rozwiązania problemu przez wyliczanie słusznych elementów tych rozwiązań. Potrzeba nam raczej gruntownego wglądu stwierdzającego, że różne kierunki teoriopoznawcze nie tyle są nietrafne jako teoriopoznawcze, ile raczej, wobec braku egzystencjalnej analityki jestestwa, w ogóle nie osiągają nawet podstawy fenomenalnie utwierdzonej problematyki. Tej *podstawy* nie można także osiągnąć przez wtórne, fenomenologiczne ulepszenia pojęć podmiotu i świadomości. Nie chroni to przed nietrafnym *stawianiem pytań*.

Wraz z jestestwem jako byciem-w-świecie zawsze jest już otwarty byt w obrębie świata. Ta egzystencjalno-ontologiczna wypowiedź wydaje się zgodna z tezą *realizmu*, że świat zewnętrzny jest realnie obecny. Ponieważ w tej egzystencjalnej wypowiedzi nie zaprzecza się obecności bytu wewnątrz świata, zgadza się ona co do rezultatu — niejako werbalnie — z tezą *realizmu*. Różni się jednak zasadniczo od wszelkiego realizmu tym, że ten ostatni uznaje realność „świata” za wymagającą dowodu, ale i zarazem za możliwą do dowiedzenia. I jedno, i drugie teza egzystencjalna właśnie neguje. Całkowicie różni ją jednak od realizmu jego brak rozumienia ontologicznego. Usiłuje on przecież ontycznie rozjaśnić realność za pomocą realnych związków oddziaływań między realnymi [obiektami].

Nad realizmem ma zasadniczą przewagę *idealizm* — choćby nawet co do rezultatów kontrowersyjny i nie do utrzymania — jeśli tylko nie uznaje siebie błędnie za idealizm „psychologiczny”. Gdy idealizm podkreśla, że bycie i realność są tylko „w świadomości”, to znajduje tu wyraz zrozumienie, że bycia nie można wyjaśnić poprzez byt. Jeśli jednak pozostaje niewyjaśnione, że mamy tu do czynienia z rozumieniem bycia oraz co samo to zrozumienie bycia ontologicznie znaczy, jak jest możliwe, a także, że należy ono do ukonstytuowania bycia jestestwa, to budowana przez idealizm interpretacja realności zawisa w próżni. To, że bycia nie da się wyjaśnić przez byt, a realność możliwa jest tylko w rozumieniu bycia, nie zwalnia przecież od obowiązku pytania o bycie świadomości, samej *res cogitans*. W konsekwencji tezy idealistycznej rysuje się jako nieodzowne i pierwsze zadanie ontologiczna analiza samej świadomości. Tylko dlatego, że bycie jest „w świadomości”, tzn. daje się zrozumieć w jestestwie, może jestestwo rozumieć takie charaktery bycia, jak niezależność, „w sobie” lub realność w ogóle i /pojęciowo je ująć. Tylko dlatego „niezależny” byt jest jako spotykany wewnątrz świata dostępny w przeglądzie.

Jeśli termin „idealizm” oznaczałby tyle, co zrozumienie, że bycia nie da się nigdy wyjaśnić przez byt, lecz że dla wszelkiego bytu zawsze jest już ono „transcendentalem”, to w idealizmie tkwiłaby jedyna rzeczywista możliwość podejmowania problematyki filozoficznej. Arystoteles byłby wtedy nie mniejszym idealistą niż Kant. Jeśli idealizm oznacza sprowadzenie wszelkiego bytu do podmiotu lub świadomości, które wyróżniają się tym tylko, że pozostają w swym byciu *nieokreślone* i że charakteryzuje się je co najwyżej negatywnie jako „nie-rzeczy”, to idealizm taki jest, metodologicznie rzecz biorąc, nie mniej naiwny niż najbardziej prostacki realizm.

Pozostaje jeszcze możliwość umieszczenia problematyki realności *przed* wszelką orientacją na „punkt widzenia” za pomocą tezy: Każdy podmiot jest tym, czym jest, tylko dla obiektu i odwrotnie. W tym formalnym ujęciu człony korelacji, jak i ona sama, pozostają jednak ontologicznie nieokreślone. W istocie zaś całość korelacji zostaje pomyślana z konieczności jako „jakoś” *będąca* — a zatem pomyślana z uwagi na określoną ideę bycia. Jeśli jednak zagwarantować najpierw egzystencjalno-ontologiczną podstawę przez wskazanie bycia-w-świecie, to potem można będzie uznawać wspomnianą korelację za stosunek sformalizowany, ontologicznie obojętny.

Dyskusja ukrytych założeń tylko „teoriopoznawczych” prób rozwiązania problemu realności pokazuje, że trzeba go — jako problem ontologiczny — na powrót sprowadzić do egzystencjalnej analityki jestestwa<sup>1</sup>. /

<sup>1</sup> Niedawno Nicolai Hartmann uznał, śladem Schelera, za podstawę swej ontologicznie zorientowanej teorii poznania tezę, że poznawanie to „stosunek bytowy”. Por. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. drugie rozszerzone, [Berlin] 1925. Zarówno Scheler, jak Hartmann, pomimo wszelkich różnic swych fenomenologicznych punktów wyjścia, w równy sposób nie uwzględniają tego, że „ontologia” zawodzi w swej tradycyjnej zasadniczej orientacji na jestestwo i że ów zawarty w poznawaniu „stosunek bytowy” (por. wyżej s. 83 nn.) wymaga *gruntownej* rewizji — a nie tylko krytycznego ulepszenia. Niedocenianie nie wyartykułowanego zasięgu oddziaływania ontologicznie nie wyjaśnionego założenia „stosunku bytowego” spycha Hartmanna na pozycję „realizmu krytycznego”, który jest w zasadzie obcy poziomowi eksponowanej przezeń problematyki. W kwestii Hartmannowskiego ujęcia ontologii por. *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*, w: *Festschrift für Paul Natorp*, 1924, s. 124 nn.

b) *Realność jako problem ontologiczny*

Jeśli termin „realność” ma oznaczać bycie bytu obecnego wewnątrz świata (*res*) — a niczego innego się przez ten termin nie rozumie — to dla analizy tego *modus* bycia oznacza to: *wewnątrzświatowy* byt można tylko wtedy pojąć ontologicznie, gdy wyjaśniony jest fenomen wewnątrzświatowości. Ten zaś ma swe ugruntowanie w fenomenie *świata*, który ze swej strony, jako istotowy moment struktury bycia-w-świecie, należy do podstawowego ukonstytuowania jestestwa. Bycie-w-świecie z kolei jest ontologicznie spojone całokształtem struktury bycia jestestwa, scharakteryzowanej tu jako troska. W ten to sposób określone zostały fundamenty i horyzont, których rozjaśnienie umożliwi dopiero analizę realności. Także dopiero w tym kontekście staje się ontologicznie zrozumiały charakter „w-sobie”. We wcześniejszej analizie zostało zinterpretowane bycie bytu wewnątrz świata w zorientowaniu na ten właśnie kontekst problemowy<sup>1</sup>.

Niewątpliwie, w pewnych granicach fenomenologiczną charakterystykę realności tego, co realne, można podać nawet bez wyraźnej podstawy egzystencjalno-ontologicznej. To właśnie starał się uczynić Dilthey we wspomnianej wyżej pracy. To, co realne, bywa doświadczane w [sferze] pobudzenia i woli. Realność jest *oporem*, a ściślej, opornością (*Widerständigkeit*). Analityczne opracowanie fenomenu oporu ma w cytowanej pracy charakter pozytywny

<sup>1</sup> Por. przede wszystkim § 16, s. 102 nn.: *Światowy charakter otoczenia anonsujący się w wewnątrzświatowym bycie*; § 18, s. 118 nn.: *Powiązanie i oznaczoność; światowość świata*; § 29, s. 190 nn.: *Bycie-tu-oto jako położenie*. Na temat bycia-w-sobie wewnątrzświatowego bytu por. s. 107 nn.

i stanowi najlepszy konkretny sprawdzian idei „opisowej i analitycznej psychologii”. Trafnemu przeprowadzeniu analizy fenomenu oporu przeszkodził jednak teoriopoznawczy sposób ujęcia problematyki rzeczywistości. „Zasada fenomenalności” nie pozwala Diltheyowi dojść do ontologicznej interpretacji bycia świadomości. „Wola i jej sparaliżowanie występują w obrębie tej samej świadomości”<sup>1</sup>. Sposób bycia tego „występowania”, sens bycia owego „w obrębie”, stosunek bycia świadomości do tego, co realne jako takiego — wszystko to wymaga ontologicznego określenia. Ostatecznie brak go z tej przyczyny, że „życie”, „poza” które nie można się rzecz jasna cofnąć, Dilthey pozostawił wraz z całą ontologią w sferze indyferencji. Ontologiczna interpretacja jestestwa nie oznacza jednak ontycznego wycofania się ku /jakimś innemu bytowi. Choć teoria poznania odrzuciła [ideę] Diltheya, nie powinno nas to zniechęcić do owocnego wykorzystania pozytywnej strony jego analiz, której, odrzucając jego idee, zupełnie nie zrozumiano.

I tak Scheler podjął ostatnio Diltheyowską interpretację rzeczywistości<sup>2</sup>. Reprezentuje on „wolicjonalną teorię istnienia”. Istnienie (*Dasein*) zostaje pojęte w sensie Kantowskim jako

<sup>1</sup> Por. [W. Dilthey,] *Beiträge zur Lösung...*, s. 134.

<sup>2</sup> Por. [M. Scheler,] *Die Formen des Wissens und die Bildung*, wykład z roku 1925, przypis 24 i 25 [wyd. pol.: *Formy wiedzy i kształcenie*, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, Warszawa 1987, s. 367 n., przypis 33 i 35]. Uwaga podczas korekty: w ostatnio opublikowanym zbiorze prac Schelera *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, ukazała się jego od dawna zapowiadana rozprawa *Erkenntnis und Arbeit* (s. 233 nn.). Rozdział VI tej pracy (s. 455) przynosi bardziej szczegółowe przedstawienie „wolicjonalnej teorii istnienia” w kontekście oceny i krytyki stanowiska Diltheya.

być obecny. „Byt (*Sein*) przedmiotów jest bezpośrednio dany jedynie ze względu na popędy i wolę”. Scheler nie tylko podkreśla za Diltheyem, że rzeczywistość nigdy nie jest pierwotnie dana w myśleniu i ujmowaniu, lecz wskazuje przede wszystkim także na to, że samo poznawanie nie jest sądzaniem i że wiedza jest „stosunkiem bytowym” („*Seinsverhältnis*”).

Do tej teorii stosuje się w zasadzie to samo, co musieliśmy powiedzieć o ontologicznej nieokreśloności podstaw u Diltheya. Nie można przy tym ontologicznej fundamentalnej analizy „życia” podsuwać *ex post* w charakterze podbudowy. Analiza ta jest nośnikiem i warunkiem analizy rzeczywistości, pełnej eksplikacji oporności i jej fenomenalnych założeń. Opór napotykanym jest w nie-prze-chodzeniu jako przeszkodzie woli-prze-chodzenia. Wraz z tą ostatnią jest już jednak otwarte to, do czego popęd i wola zmierzają. Ontycznej nieokreśloności owego „do czego” nie możemy jednak przeoczyć ontologicznie lub wręcz uznawać za nic. Zmierzenie do (*Aussein auf...*), natrafiające na opór i mogące wyłącznie nań „natrafić”, samo jest już *przy* całości kształcie powiązania. Jego odkrytość opiera się na otwartości całości odniesień oznaczoneości. *Doświadczenie oporu, tzn. odkrywanie czegoś stawiającego opór w trakcie dążenia do czegoś, jest ontologicznie możliwe tylko na gruncie otwartości świata.* Stawianie oporu charakteryzuje bycie bytu ze świata. Doświadczenia oporu określają faktycznie tylko zasięg i kierunek odkrywania bytu napotykanego wewnątrz świata. Suma tych doświadczeń nie wprowadza dopiero otwarcia świata, lecz je zakłada. Nośnikiem ontologicznej możliwości „przeciw” i „naprzeciw” („*Wider*” und „*Gegen*”) jest otwarte bycie-w-świecie. /

Opór nie jest także doświadczany w „występujących” dla siebie instynkcie lub woli. Są to bowiem modyfikacje

troski. Tylko byt o tym sposobie bycia może natrafić na coś stawiającego opór jako na coś wewnątrz świata. Gdy zatem określamy realność przez oporność, trzeba zwrócić uwagę na dwie rzeczy: po pierwsze, że w ten sposób natrafiamy tylko na *jeden* spośród charakterów realności, po drugie, że wraz z opornością jest już z konieczności założony otwarty świat. Opór charakteryzuje „świat zewnętrzny” w sensie wewnątrzświatowego bytu, ale nigdy w sensie świata. „Świadomość realności” jest sama pewnym sposobem bycia-w-świecie. Wszelka „problematyka świata zewnętrznego” powraca z konieczności do tego podstawowego fenomenu.

Gdyby „*cogito sum*” miało służyć za punkt wyjścia egzystencjalnej analityki jestestwa, to wymagałoby nie tylko odwrócenia, ale i nowego ontologiczno-fenomenalnego potwierdzenia swej treści. Pierwsza teza brzmiałaby wtedy: „*sum*”, a mianowicie w sensie: „jestem-w-świecie”. Jako taki byt „jestem” w możliwości bycia ku różnym zachowaniom (*cogitationes*) jako sposobom bycia przy wewnątrzświatowym bycie. Kartezjusz natomiast stwierdza: *cogitationes* są czymś obecnym, współobecne w nich jest również *ego* jako bezświatowe *res cogitans*.

#### c) Realność i troska

„Realność” jako termin ontologiczny odnosi się do bytu wewnątrzświatowego. Gdyby służył do określenia owego sposobu bycia w ogóle, to poręczność i obecność stanowiłyby *modi* realności. Jeśli jednak pozostawić temu słowu jego tradycyjne znaczenie, to będzie ono oznaczać bycie w sensie czystej obecności rzeczy. Nie każda jednak obecność jest obecnością rzeczy. „Natura”, która nas „otacza”, jest wprawdzie bytem wewnątrzświatowym, nie wykazuje jednak ani sposobu bycia czegoś poręcznego, ani czegoś obecnego

w sposób „rzeczy przyrodniczej”. Jakkolwiek by interpretować to bycie „natury”, *wszystkie modi* bycia bytu wewnątrzświatowego są ufundowane ontologicznie w światowości świata, a przez to w fenomenie bycia-w-świecie. Stąd powstaje wniosek: realność ani nie ma pierwszeństwa w ramach *modi* bycia bytu wewnątrzświatowego, ani też ów sposób bycia nie może w ogóle w sposób ontologicznie odpowiedni charakteryzować czegoś takiego jak świat i jestestwo.

W porządku ontologicznych związków fundowania i możliwego kategoryjnego lub egzystencjalnego wykazywania *realność sprowadza się do fenomenu troski*. Realność /jest ontologicznie oparta na byciu jestestwa, co jednak nie może oznaczać, że coś realnego może tylko wtedy być tym, czym samo w sobie jest, gdy (i dopóki) jestestwo egzystuje.

Bez wątpienia, tylko dopóki *jest* jestestwo, tzn. ontyczna możliwość rozumienia bycia, dopóty „istnieje” bycie. Gdy nie egzystuje jestestwo, to „nie ma” także „niezależności” ani „w sobie”. Nie są one wówczas ani zrozumiałe, ani niezrozumiałe. Także wewnątrzświatowy byt ani nie jest wówczas odkrywalny, ani nie może pozostawać w skryciu. *Wówczas* ani nie można powiedzieć, że byt jest, ani że nie jest. Można tylko *teraz* — dopóki trwa rozumienie bycia, a przez to i rozumienie obecności — rzec, że *wówczas* byt nadal jeszcze będzie.

Scharakteryzowana tu zależność bycia — nie bytu — od rozumienia bycia, tzn. zależność realności — ale nie czegoś realnego — od troski chroni dalszą analitykę jestestwa od bezkrytycznej, lecz stale narzucającej się interpretacji jestestwa opartej na idei realności. Dopiero zorientowanie na ontologicznie *pozytywnie* zinterpretowaną egzystencjalność daje gwarancję, że w faktycznym toku analizy „świadomości”, „życia” nie zostanie położony u podstaw jakiś, choćby obojętny, sens realności.

Bytu o sposobie bycia jestestwa nie można pojmować wychodząc od rzeczywistości i substancjalności, co wyraziliśmy w tezie: *substancją człowieka jest egzystencja*. Interpretacja egzystencjalności jako troski i odróżnienie jej od rzeczywistości nie oznacza jednak końca analityki egzystencjalnej, lecz tylko pozwala ostrzej wystąpić splątaniu problemów obecnemu w pytaniu o bycie i jego możliwe *modi* oraz w pytaniu o sens takich modyfikacji: tylko wtedy, gdy *jest* rozumienie bycia, staje się dostępny byt jako byt; tylko wtedy, gdy byt ma sposób bycia jestestwa, rozumienie bycia możliwe jest jako byt.

#### § 44. Jestestwo, otwartość i prawda

Filozofia już od dawna kojarzyła ze sobą prawdę i bycie. Pierwsze odkrycie przez Parmenidesa bycia bytu „identyfikuje” bycie z odbiorczym rozumieniem bycia: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι<sup>1</sup>. Arystoteles w swym zarysie historii odkrycia ἀρχαί<sup>2</sup> podkreśla, że filozofowie /go poprzedzający, prowadzeni przez „rzeczy same”, byli zmuszeni do dalszego zapytywania: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὠδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν<sup>3</sup>. Ten sam fakt charakteryzuje on także za pomocą słów: ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις<sup>4</sup>, on (Parmenides) musiał iść tropem tego, co

<sup>1</sup> [H.] Diels, [Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1906-1910,] fragment 3 [u Dielsa: „myślenie bytu i byt są bowiem tym samym”].

<sup>2</sup> [Arystoteles,] *Metafizyka A*.

<sup>3</sup> Tamże, 984 a 18 nn. [w przekładzie polskim „[...] sam przedmiot wskaże im właściwą drogę i zmusi do poszukiwań”].

<sup>4</sup> Tamże, 986 b 31 [„Zmuszony jednak stosować się do zaobserwowanych faktów [...]”].

się samo w sobie pokazywało. W innym miejscu Arystoteles powiada: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι<sup>1</sup>, „prawdą” samą przymuszeni, badali ją. Arystoteles określa te badania jako φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας<sup>2</sup>, „filozofowanie” o „prawdzie” czy też ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας<sup>3</sup>, umożliwianie widzenia poprzez ukazywanie czegoś ze względu na „prawdę” i w obszarze „prawdy”. Sama filozofia zostaje określona jako ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας<sup>4</sup>, nauka o „prawdzie”. Równocześnie jednak filozofia jest scharakteryzowana jako ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν<sup>5</sup>, jako nauka, która byt rozważa jako byt, tzn. w odniesieniu do jego bycia.

Co oznacza tu „badać «prawdę»”, nauka o „prawdzie”? Czy w tym badaniu „prawda” staje się tematem w sensie teoriopoznawczym bądź w sensie teorii sądu? Oczywiście nie, gdyż „prawda” znaczy tyle co „rzecz” („Sache”), „to, co się samo pokazuje”. Co jednak znaczy wyrażenie „prawda” w przypadku, gdy można używać go na oznaczenie „bytu” i „bycia”?

Jeśli *prawda* zasadnie pozostaje w pierwotnym związku z byciem, to fenomen prawdy prowadzi w obręb problematyki ontologii fundamentalnej. Czy jednak fenomen ten nie musi być wówczas spotykany także w obrębie przygotowawczej analizy fundamentalnej, analityki jestestwa? W jakim ontyczno-ontologicznym związku pozostaje „prawda” z jestestwem i jego ontycznym określnikiem, który

<sup>1</sup> Tamże, 984 b 10.

<sup>2</sup> Tamże, 983 b 2; por. 988 a 20 [„[...] rozmyślali o prawdzie”].

<sup>3</sup> Tamże, α 1, 993 b 17 [„[...] rozprawiali o prawdzie”].

<sup>4</sup> Tamże, 993 b 20.

<sup>5</sup> Tamże, Γ 1, 1003 a 21 [„[...] nauka, która bada Byt jako taki”].



nazywamy rozumieniem bycia? Czy można stąd wywieść podstawę koniecznego współwystępowania bycia i prawdy?

Pytań tych nie sposób uniknąć. Ponieważ bycie rzeczywiście „współwystępuje” z prawdą, także i fenomen prawdy pojawił się już jako temat wcześniejszych analiz, choć nie w sposób wyraźny pod tym terminem. Przez wzgląd na wyprecyzowanie problemu bycia trzeba teraz wyraźnie wyodrębnić fenomen prawdy i ustalić zawarte w nim problemy. /Nie można przy tym po prostu zsumować tego, co wcześniej analitycznie rozłożyliśmy. Badanie wymaga nowego podejścia.

Analiza wychodzi od *tradycyjnego pojęcia prawdy* i stara się wydobyć jego ontologiczne fundamenty (a). Na gruncie tych fundamentów uwidacznia się *pierwotny fenomen prawdy*. Pozwala on wykazać *wtórność* tradycyjnego pojęcia prawdy (b). Badanie uwydatnia, że pytaniu o „istotę” prawdy z konieczności towarzyszy pytanie o *sposób bycia* prawdy. Równocześnie następuje rozjaśnienie ontologicznego sensu mówienia, że „prawda istnieje”, oraz rodzaju konieczności, która „każe nam zakładać”, że prawda „istnieje” (c).

a) *Tradycyjne pojęcie prawdy i jego fundamenty ontologiczne*

Tradycyjne ujęcie istoty prawdy i pogląd na temat jej pierwszej definicji charakteryzują trzy tezy: 1. „Miejscem” prawdy jest wypowiedź (sąd). 2. Istota prawdy tkwi w „zgodności” sądu z jego przedmiotem. 3. Arystoteles, ojciec logiki, nie tylko przyporządkował prawdę sądowi jako jej pierwotnemu miejscu, ale także wprowadził w obieg definicję prawdy jako „zgodności”.

Dzieje pojęcia prawdy, które dają się przedstawić tylko na gruncie dziejów ontologii, nie są tu naszym celem.

W rozważania analityczne wprowadzi nas kilka charakterystycznych wskazań na rzeczy znane.

Arystoteles powiada: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα<sup>1</sup>, „przeżycia” duszy, νοήματα („wyobrażenia”) dopasowują się do rzeczy. Wypowiedź ta, mimo że wcale nie miała na celu wyraźnego zdefiniowania istoty prawdy, stała się przesłanką utworzenia późniejszej formuły istoty prawdy jako *adaequatio intellectus et rei*. Tomasz z Akwinu<sup>2</sup>, który przypisuje tę definicję Awicennie — ten zaś przejął ją z *Księgi definicji* Izaaka Izraeliego (wiek X) — używa zamiast „*adaequatio*” (zgodność) także „*correspondentia*” (odpowiedniość) i „*convenientia*” (współwystępowanie). /

Neokantowska teoria poznania z wieku dziewiętnastego często określała tę definicję prawdy jako wyraz metodologicznie zacofanego realizmu naiwnego i głosiła niemożliwość pogodzenia jej ze stanem problematyki, która ma za sobą Kanta „przewrót kopernikański”. Przeocza się przy tym, na co uwagę zwrócił już Brentano, że także Kant trwał przy tym pojęciu prawdy, i to tak bardzo, iż nawet nie poddawał go dyskusji: „Stare i słynne pytanie, za pomocą którego spodziewano się zapędzić logików w kozi róg [...] brzmi: «Co to jest prawdziwość?» Wyjaśnienie samej nazwy prawdziwości, że mianowicie jest ona zgodnością poznania z jego przedmiotem, darowuje się w tym pytaniu i zakłada je”<sup>3</sup>.

„Jeśli prawdziwość polega na zgodności poznania z jego przedmiotem, to przedmiot ten musi być przez to odróżniony od innych przedmiotów; poznanie bowiem jest fałszywe, jeśli nie zgadza się z przedmiotem, do którego się

<sup>1</sup> [Arystoteles,] *de interpretatione*, 1, 16 a 6.

<sup>2</sup> Por. [Tomasz z Akwinu,] *Quaestiones disputatae de veritate*, qu. I, art. 1.

<sup>3</sup> [I. Kant,] *Krytyka czystego rozumu*, B 82.

je odnosi, jakkolwiek zawiera w sobie coś, co zapewne mogłoby być ważne dla innych przedmiotów<sup>1</sup>. We *Wstępie* zaś do *Dialektyki transcendentnej* stwierdza Kant: „prawda albo pozór nie występuje w przedmiocie, o ile się go ogląda, lecz w sądzie o nim, o ile się o nim myśli”<sup>2</sup>.

Charakterystyka prawdy poprzez „zgodność”, *adaequatio*, ὁμοίωσις jest, oczywiście, nader ogólna i jałowa. Będzie ona jednak miała pewną zasadność, jeśli zdoła się utrzymać nie ponosząc uszczerbku ze strony najróżniejszych interpretacji poznania, które stanowi przecież nośnik owego wyróżniającego predykatu. Pytamy teraz o podstawy tego „stosunku”. *Co owa całość stosunku — adaequatio intellectus et rei — implicite współzakłada? Jaki charakter ontologiczny ma samo to coś współzałożonego?*

Co w ogóle oznacza termin „zgodność”? Zgodność czegoś z czymś ma formalny charakter stosunku czegoś do czegoś. Każda zgodność, a tym samym i „prawda”, to pewien stosunek. Nie każdy jednak stosunek jest zgodnością. Znak wskazuje na to, co pokazane. Pokazywanie jest stosunkiem, ale nie zgodnością znaku z tym, co pokazane. Poza tym, rzecz jasna, nie każda przecież „zgodność” oznacza coś takiego, jak utrwalona w definicji prawdy *convenientia*. Liczba 6 zgadza się z 16–10. Liczby się zgadzają, / są równe ze względu na „ile”. Równość to jeden rodzaj zgodności. Tę ostatnią cechuje strukturalnie „wzgląd na”. Czym jest to, ze względu na co zgadzają się członki odniesione do siebie w *adaequatio*? Przy wyjaśnianiu „stosunku prawdziwości” trzeba baczyć także na szczególny charakter członków stosunku. Ze względu na co zgadzają się *intellectus* i *res*? Czy ich sposób bycia i zawartość ich istoty daje

<sup>1</sup> Tamże, B 83.

<sup>2</sup> Tamże, B 350.

w ogóle coś, ze względu na co członki te mogłyby być zgodne? Skoro ich równość (*Gleichheit*) jest niemożliwa z racji ich odmienności gatunkowej (*fehlende Gleichartigkeit*), to może są one podobne? Ale przecież poznanie winno rzecz „oddawać” taką, jaka ona jest. „Zgodność” ma charakter relacji: „tak — jak”. Jak jest możliwy ten stosunek jako stosunek *intellectus* i *res*? Z tych pytań widać wyraźnie, że dla rozjaśnienia struktury prawdy nie wystarcza założyć po prostu tę całość stosunku, lecz trzeba się cofnąć pytaniem w kontekst bycia stanowiący nośnik tej całości jako takiej.

Czy więc mamy teraz podnosić „teoriopoznawczą” problematykę stosunku podmiot-obiekt, czy też analiza może się ograniczyć do „immanentnej świadomości prawdy”, a więc pozostać „wewnątrz sfery” podmiotu? Wedle powszechnego poglądu prawdziwe jest poznanie. Poznanie zaś to sądzenie. W sądzie trzeba odróżnić sądzenie jako *realny* proces psychiczny oraz to, co osądzone, jako *idealną* treść. O niej to mówi się, że jest „prawdziwa”. Realny proces psychiczny natomiast zachodzi albo nie. W stosunku zgodności zatem powstaje idealna treść sądu. Stosunek ów dotyczy więc związku między idealną treścią sądu a realną rzeczą jako tym, o czym się sędzi. Czy zgadzanie się ze sobą jest co do swego sposobu bycia realne czy idealne, czy może ani takie, ani takie? *Jak ująć ontologicznie stosunek między bytem idealnym a czymś istniejącym realnie?* Stosunek ten przecież zachodzi, i to zachodzi w faktycznym sądzeniu nie tylko pomiędzy treścią sądu a realnym obiektem, lecz także między idealną treścią a realnym wydawaniem sądu — w tym przypadku, rzecz jasna, jeszcze bardziej „dogłębnie” (*inniger*).

A może nie powinniśmy pytać o ontologiczny sens stosunku między tym, co realne, a tym, co idealne (μεθεξής)?

Stosunek ma przecież *zachodzić*. Co ontologicznie oznacza „zachodzenie” (*Bestand*)?

Dlaczego nie miałyby to być pytanie zasadne? Nieprzypadkowo przecież problem ten nie znika od ponad dwóch tysięcy lat. /Ale czy opaczność pytania nie tkwi już w samym podejściu — w ontologicznie niejasnym oddzieleniu tego, co realne, od tego, co idealne?

I czy ze względu na „rzeczywiste” sądzenie czegoś osądzanego rozdzielenie realnego procesu i idealnej treści nie jest w ogóle bezzasadne? Czy rzeczywistość poznawania i sądzenia nie zostaje rozbita na dwie odmiany bycia i dwie „warstwy”, których zesztukowanie nigdy nie da sposobu bycia poznawania? Czy psychologizm nie ma racji sprzeciwiając się temu rozdzieleniu, mimo iż sam sposobu bycia myślenia czegoś myślanego ani nie rozjaśnia ontologicznie, ani nawet nie zna jako [ontologicznego] problemu.

Odwołanie się do rozróżnienia procesu sądzenia i treści sądu nie posuwa naprzód rozważań nad pytaniem o sposób bycia *adaequatio*, lecz uwidacznia tylko, że nie sposób się obejść bez rozjaśniania sposobu bycia samego poznawania. Konieczna do tego analiza musi podjąć próbę uchwycenia równocześnie fenomenowi prawdy, który charakteryzuje poznanie. Kiedy w samym poznawaniu prawda staje się fenomenalnie wyraźna? Wtedy, gdy poznawanie wykazuje się jako *prawdziwe*. To wykazanie się zapewnia mu prawdziwość. W fenomenalnym kontekście wykazywania musi zatem uwidocznić się stosunek zgodności.

Przypuśćmy, że ktoś odwrócony plecami do ściany wygłasza prawdziwą wypowiedź: „Ten obraz na ścianie wisi krzywo”. Wypowiedź ta wykazuje się w ten sposób, że jej autor odwracając się spostrzega obraz wiszący na ścianie. Co w takim wykazaniu zostaje wykazane? Jaki jest sens

tego potwierdzenia wypowiedzi? Czy zostaje ustalona jakaś zgodność „poznania” bądź „tego, co poznane”, z rzeczą na ścianie? Tak i nie, w zależności od tego, czy należycie pod względem fenomenalnym zinterpretujemy, co znaczy wyrażenie „to, co poznane”. Do czego odnosi się stwierdzający, gdy wydaje sąd nie postrzegając obrazu, lecz go sobie „tylko wyobrażając”? Do „wyobrażeń”? Z pewnością nie, jeśli „wyobrażenie” będzie oznaczać wyobrażanie jako proces psychiczny. Stwierdzający nie odnosi się także do wyobrażeń w sensie czegoś wyobrazonego, jeśli będziemy przez to ostatnie rozumieć umieszczony na ścianie „obraz” realnej rzeczy. „Tylko przedstawiająca” wypowiedź odnosi się raczej, zgodnie ze swym najgłębszym sensem, do realnego obrazu na ścianie. Chodzi o ten obraz i o nic innego. Wszelka interpretacja, która podsuwałaby w to miejsce coś innego, co miałyby być domniemane w tylko przedstawiającej wypowiedzi, /fałszuje fenomenalny stan rzeczy tego, o czym się wypowiada. Wypowiadanie jest byciem ku samej bytującej rzeczy. A co zostaje wykazane przez spostrzeżenie? Dokładnie tyle, że to sam byt *jest* tym, co było domniemywane w wypowiedzi. Potwierdza się, że bycie wypowiedziane ku temu, co wypowiedziane, jest ukazywaniem bytu i że *odkrywa* ono byt, ku któremu jest. Wykazane zostaje bycie-odkrywcze wypowiedzi. Poznawanie pozostaje przy tym odniesione w procesie wykazywania wyłącznie do samego bytu. W nim samym rozgrywa się, by tak rzec, potwierdzanie. Domniemywany byt sam pokazuje się *tak, jak* on w sobie samym jest, tzn. że w swej tożsamości jest *on* tak, jak bytując zostaje *on* w wypowiedzi ukazany, odkryty. To nie przedstawienia są porównywane — ani między sobą, ani w odniesieniu do realnej rzeczy. Nie chodzi o wykazanie zgodności poznawania i przedmiotu lub wręcz czegoś

psychicznego z czymś fizycznym, ale także nie o wykazanie zgodności pomiędzy „treściami świadomości”. Wykazane ma być wyłącznie bycie-odkrytym samego bytu, *on* sam w „jak” swej odkrytości. Ta zaś potwierdza się w tym, że to, co wypowiedziane, tzn. sam byt, pokazuje się jako *to samo*. Potwierdzenie oznacza: *pokazywanie się bytu w tożsamości*<sup>1</sup>. Potwierdzenie dokonuje się na gruncie pokazywania się bytu. Jest to możliwe tylko dlatego, że wypowiadające i potwierdzające siebie poznawanie jest, zgodnie ze swym sensem ontologicznym, *odkrywającym byciem ku samemu realnemu bytowi*.

To, że wypowiedź jest *prawdziwa*, znaczy: odkrywa ona byt sam w sobie. Wypowiada ona, wskazuje, „pozwała widzieć” (ἀπόφανσις) byt w jego odkrytości. *Bycie prawdziwą (prawdę)* wypowiedzi trzeba rozumieć jako *bycie-odkrywczą*. Prawda nie ma więc wcale struktury zgodności między poznawaniem a / przedmiotem w sensie jakiegoś dopasowania się jednego bytu (podmiotu) do innego (obiektu).

Bycie-prawdziwym jako bycie-odkrywczym jest z kolei ontologicznie możliwe tylko na gruncie bycia-w-świecie.

<sup>1</sup> W sprawie idei wykazywania jako „identyfikacji” por. [E.] Husserl, *Logische Untersuchungen*<sup>2</sup>, t. II, cz. 2, *Untersuchung 6*. Na temat „oczywistości i prawdy” tamże, §§ 36-39, s. 115 nn. Typowe prezentacje *fenomenologicznej* teorii prawdy ograniczają się do tego, co powiedziano w *krytycznych Prolegomena* (t. 1), i podkreślają związek z teorią zdań Bolzana. Pomija się natomiast *pozytywne* interpretacje fenomenologiczne, które z gruntu różnią się od teorii Bolzana. Jedynym spoza ruchu fenomenologicznego, który pozytywnie podjął aspekt wspomnianych badań, był E. Lask, którego *Logik der Philosophie* (1911) była pod silnym wpływem *Untersuchung 6* (*Über sinnliche und kategoriale Anschauungen*, s. 128 nn.), a jego *Lehre vom Urteil* (1912) — pod wpływem wspomnianych tu rozdziałów o oczywistości i prawdzie.

Fenomen ten, w którym rozpoznaliśmy podstawowe ukonstytuowanie jestestwa, stanowi *fundament* pierwotnego fenomenu prawdy. Ten ostatni zostanie teraz zbadany bardziej wnikliwie.

b) *Pierwotny fenomen prawdy  
i włość tradycyjnego pojęcia prawdy*

Bycie-prawdziwym (prawda) oznacza bycie-odkrywczym. Czy nie jest to jednak najzupełniej dowolna definicja prawdy? Przy tak drastycznych określeniach tego pojęcia może się powieść wyłączenie idei zgodności z pojęcia prawdy. Czy jednak nie osiągamy tego wątpliwego wyniku za cenę zniweczenia starej, „dobrej” tradycji? Na pozór *dowolna*, definicja nasza zawiera jednak tylko *koniieczną* interpretację tego, co najstarsza tradycja antycznej filozofii pierwotnie przeczowała, a także przedfenomenologicznie rozumiała. Bycie-prawdziwym, gdy λόγος pojmować jako ἀπόφανσις stanowi ἀληθεύειν na sposób ἀποφαίνεσθαι: *pozwała widzieć byt w jego nieskrytości (odkrytości) — wydobywając go ze skrytości*. Ta ἀλήθεια, która przez Arystotelesa, zgodnie z przytoczonymi wyżej ustępami, zostaje utożsamiona z πράγμα, φαινόμενα, oznacza „rzeczy (*Sachen*) same”, to, co się pokazuje, *był w „jak” jego odkrytości*. Chyba nieprzypadkowo w jednym z fragmentów z Heraklita<sup>1</sup> (należących w filozofii do *najstarszych* spośród tych, w których λόγος omawiany jest *explicite*) przeblyskuje wydobyty tu fenomen prawdy w sensie odkrytości (nieskrytości). Temu λόγος i temu, kto go wypowiada i rozumie, przeciwstawieni zostają ci, którzy nie rozumieją. λόγος to

<sup>1</sup> Por. [H.] Diels, *Fragmente der Vorkoskratiker*, Heraklit, fragment 1.

φράζων δ' ἄλλως ἔχει, mówi on, jak byt się zachowuje. Dla nierozumiejących natomiast λανθάνει, pozostaje w skrytości to, co oni czynią, ἐπιλανθάνονται, zapominają, tzn. zapada to u nich na powrót w skrytość. A więc do λόγος należy nieskrytość, ἀλήθεια. Przekład za pomocą słowa „prawda”, a przede wszystkim teoretyczne określenia pojęciowe tego wyrażenia, zakrywają sens tego, co Grecy położyli w postaci przedfilozoficznego rozumienia u podstaw terminu ἀλήθεια jako coś „oczywistego”. /

Przytaczając takie świadectwa musimy się strzec przed mistyką słowa, jednakże sprawą filozofa jest ostatecznie ochrona *siły słów najbardziej elementarnych*, w których jestestwo się wyraża, przed zdroworoządkową niwelacją aż po niezrozumiałość, która ze swej strony stanowi źródło pozornych problemów.

To, co wcześniej<sup>1</sup> przedstawiliśmy w poniekąd dogmatycznej interpretacji tego λόγος i ἀλήθεια, zostało teraz wykazane fenomenalnie. Zaprezentowana „definicja” prawdy nie *podważa* tradycji, lecz ją sobie źródłowo *przyswaja*, i to tym głębiej, gdy uda się wykazać, że, i jak, na gruncie pierwotnego fenomenu prawdy teoria musiała dojść do idei zgodności.

„Definicja” prawdy jako odkrytości i bycia-odkrywczym nie jest także samym tylko objaśnieniem słowa, lecz powstaje z analizy tych zachowań jestestwa, które w pierwszej kolejności nazywamy „prawdziwymi”.

Bycie-prawdziwym jako bycie-odkrywczym to pewien sposób bycia jestestwa. To, co samo owo odkrywanie umożliwia, musimy z konieczności nazwać „prawdziwym” w sensie jeszcze bardziej pierwotnym. *Dopiero egzystencjalno-ontologiczne fundamenty samego odkrywania ukazują najbardziej pierwotny fenomen prawdy.*

<sup>1</sup> Por. s. 45 nn.

Odkrywanie to sposób bycia-w-świecie. Przeglądowe lub przebywające i oglądające coś zatroskanie odkrywa byt wewnątrzświatowy. On zaś staje się czymś odkrytym. Jest „prawdziwy” w pochodnym sensie. Pierwotnie „prawdziwe”, tj. odkrywcze, jest jestestwo. Prawda w drugim sensie nie oznacza bycia-odkrywczym (odkrywania) lecz bycie-odkrytym (odkrytość).

Wcześniejsza analiza światowości świata i wewnątrzświatowego bytu pokazała, że odkrytość wewnątrzświatowego bytu opiera się na otwartości świata. Otwartość zaś to podstawowy rodzaj jestestwa, rodzaj, zgodnie z którym *jest* ono swym „tu oto”. Otwartość jest koszytuowana przez położenie, rozumienie i mowę oraz dotyczy w jednakowo pierwotny sposób świata, bycia-w oraz Siebie. Struktura troski jako *antycypujące się* — bycie już w świecie — jako bycie przy bycie wewnątrzświatowym, kryje w sobie otwartość jestestwa. *Wraz z nią i przez nią* jest odkrytość, a zatem dopiero wraz z *otwartością* jestestwa zostaje osiągnięty *najbardziej pierwotny*/fenomen prawdy. To, co wcześniej ukazaliśmy w kwestii egzystencjalnej konstytucji „tu oto”<sup>1</sup> oraz jego powszedniego bycia<sup>2</sup>, dotyczyło ni mniej, ni więcej, tylko najbardziej pierwotnego fenomenu prawdy. Skoro jestestwo z istoty *jest* swą otwartością, jako otwarte otwiera i odkrywa, to jest z istoty „prawdziwe”. *Jestestwo jest „w prawdzie”*. Wypowiedź ta ma sens ontologiczny. Nie znaczy ona, że jestestwo ontycznie jest zawsze, lub choćby tylko aktualnie, wprowadzone „we wszelką prawdę”, lecz że jego egzystencjalne ukonytuowanie charakteryzuje otwartość jego najbardziej własnego bycia.

<sup>1</sup> Por. s. 190 nn.

<sup>2</sup> Por. s. 236 nn.

Przyjmując dotychczasowe wyniki naszych rozważań, możemy pełny egzystencjalny sens tezy: „jestestwo jest w prawdzie”, oddać przez następujące określenia:

1. Do ukonstituowania bycia jestestwa należy z istoty *otwartość w ogóle*. Obejmuje ona całość struktury bycia uwidocznionej przez fenomen troski. Do tej ostatniej należy nie tylko bycie-w-świecie, lecz i bycie przy wewnątrzświatowym byciu. Równie pierwotna jak bycie jestestwa i jego otwartość jest odkrytość wewnątrzświatowego bytu.

2. Do ukonstituowania bycia jestestwa, i to jako moment konstytutywny jego otwartości, należy *rzucenie*. W nim odsłania się to, że jestestwo zawsze już jest jako moje i jako to właśnie w pewnym określonym świecie i przy określonym kręgu określonego wewnątrzświatowego bytu. Otwartość jest z istoty faktyczna.

3. Do ukonstituowania bycia jestestwa należy *projekt*: otwierające bycie ku jego możliwości bycia. Jako rozumiejące, jestestwo *może* rozumieć *siebie* wychodząc od „świata” i innych lub od swej najbardziej własnej możliwości bycia. Ta ostatnia możliwość oznacza, że jestestwo otwiera się sobie samemu w najbardziej własnej możliwości bycia i jako najbardziej własna możliwość bycia. Ta *właściwa* otwartość pokazuje fenomen najbardziej pierwotnej prawdy w *modus* właściwości. Najbardziej pierwotna i najbardziej właściwa otwartość, w jakiej jestestwo jako możliwość bycia może być, to *prawda egzystencji*. Uzyskuje ona swe egzystencjalno-ontologiczne określenie dopiero w kontekście analizy właściwości jestestwa.

4. Do ukonstituowania bycia jestestwa należy *upadanie*. Jestestwo zrazu i zwykle ztraca się w swym „świecie”. / Rozumienie jako projekcja na możliwości bycia zostaje wówczas zablokowane. Zanurzenie w Się oznacza dominację publicznej wykładni. To, co odkryte i otwarte, znajduje

się w *modus* zamaskowania i zamknięcia przez gadanie, ciekawość i dwuznaczność. Bycie ku bytowi nie wygasa, lecz się wykorzenia. Byt nie jest zupełnie skryty, lecz właśnie odkryty, choć zarazem zamaskowany; pokazuje się on — ale w *modus* pozorów. Podobnie to, co wcześniej odkryte, pogrąża się znów w zamaskowaniu i skrytości. *Jako z istoty upadające, jestestwo jest, zgodnie z ukonstituowaniem swego bycia, w „nieprawdzie”*. Terminu tego używamy tu — podobnie jak terminu „upadanie” — w sensie ontologicznym. Takiego egzystencjalno-analitycznego zastosowania nie należy mieszać z jakimkolwiek ontycznie negatywnym „wartościowaniem”. Zamkniętość i zakrytość należą do *faktyczności* jestestwa. Pełny egzystencjalno-ontologiczny sens tezy: „Jestestwo jest w prawdzie”, mówi w równie pierwotny sposób: „Jestestwo jest w nieprawdzie”. Tylko o tyle jednak, o ile jestestwo jest otwarte, jest ono także zamknięte; tylko dlatego zaś, że wraz z jestestwem jest już zawsze odkryty byt wewnątrzświatowy, byt ów jako możliwy do napotkania wewnątrz świata jest zakryty (skryty) lub zamaskowany.

Dlatego też jestestwo musi z istoty wyraźnie przyswoić sobie to, co już odkryte, *wbrew* pozorowi i zamaskowaniu oraz ciągle upewniać się co do odkrytości. Wszelkie nowe odkrycia dokonują się nie na bazie pełnej skrytości, lecz wychodząc od odkrytości w *modus* pozorów. Byt wygląda tak jak..., tzn. jest on już w pewien sposób odkryty, a przecież jeszcze zamaskowany.

Prawdę (odkrytość) trzeba zawsze bytowi dopiero wydzierać. Byt jest wrywany skrytości. Aktualna faktyczna odkrytość jest zawsze niejako *rabunkiem*. Czyż to przypadek, że Grecy wypowiadali się na temat istoty prawdy za pomocą *negatywnego* wyrażenia ( $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ )? Czy w takim wyrażeniu się jestestwa nie daje o sobie znać pierwotne

rozumienie bycia siebie samego, rozumienie, choćby tylko przedontologiczne, tego, że bycie-w-nieprawdzie stanowi istotowe określenie bycia-w-świecie?

Bogini prawdy, przewodniczka Parmenidesa, wiedzie go na rozstaje obu tych dróg: tej odkrywania i tej skrywania; oznacza to ni mniej, ni więcej: jestestwo zawsze jest już w prawdzie i nieprawdzie. Drogę odkrywania osiąga się tylko przez κρίνειν / λόγῳ, rozróżnianie tych dróg w rozumieniu, i przez decyzję na jedną z nich<sup>1</sup>.

Egzystencjalno-ontologiczny warunek tego, by bycie-w-świecie określała „prawda” i „nieprawda”, tkwi w *tych* ukonstytuowaniu bycia jestestwa, które scharakteryzowaliśmy jako *rzucony projekt*. Jest ono konstytutywne dla struktury troski.

Egzystencjalno-ontologiczna interpretacja fenomenu prawdy ujawniła, że: 1. Prawda w najbardziej pierwotnym sensie jest otwartością jestestwa, którą charakteryzuje odkrytość bytu wewnątrzświatowego. 2. Jestestwo jest równie pierwotnie w prawdzie jak w nieprawdzie.

Stwierdzenia te wtedy dopiero mogą stać się w pełni zrozumiałe w horyzoncie tradycyjnej interpretacji fenomenu prawdy, gdy uda się pokazać że: 1. Prawda pojęta jako zgodność powstaje z otwartości na drodze określonej modyfikacji. 2. Sposób bycia samej otwartości sprawia, że najpierw narzuca się jej pochodna modyfikacja, przewożąc teoretycznej eksplikacji struktury prawdy.

<sup>1</sup> K. Reinhardt był pierwszym, który pojął i rozwiązał często podnoszony problem wzajemnego powiązania dwóch części Parmenidejskiego poematu, choć nie ukazał *explicitie* ani ontologicznej podstawy związku między ἀλήθεια i δόξα, ani konieczności tegoż (por. jego *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916).

Wypowiedź i jej struktura — apofantyczne „jako” — są ufundowane w wykładni i jej strukturze, hermeneutycznym „jako”, a dalej w rozumieniu, w otwartości jestestwa. Prawdziwość jednakże uchodzi za określenie wyróżniające tak pochodną wypowiedź. A zatem korzenie prawdziwości wypowiedzi sięgają otwartości rozumienia<sup>1</sup>. Wskazawszy tak pochodzenie prawdy wypowiedzi, trzeba teraz *wyraźnie* ukazać wtórność fenomenu *zgodności*.

Bycie przy wewnątrzświatowym bycie, zatroskanie, jest odkrywcze. Otwartość zaś jestestwa charakteryzuje z istoty mowa<sup>2</sup>. Jestestwo wypowiada siebie; *siebie* — jako odkrywcze bycie ku/bytowi. Jako takie jestestwo wypowiada się o odkrytym bycie w wypowiedzi. Wypowiedź przekazuje byt w „jak” jego odkrytości. Odbierające przekaz jestestwo przynosi siebie samo podczas odbioru w odkrywające bycie ku omawianemu bytowi. Wypowiedziana wypowiedź zawiera w swym „o czym” odkrytość bytu. Tę ostatnią deponuje to, co wypowiedziane. Ono z kolei staje się niejako czymś poręcznym wewnątrz świata, co można podjąć i przekazać dalej. Na gruncie depozytu odkrytości to poręczne coś wypowiedzianego samo w sobie odnosi się do bytu, o którym stanowi wypowiedź. Odkrytość jest zawsze odkrytością czegoś. Także powtarzając coś za kimś jestestwo wchodzi w bycie ku samemu omawianemu bytowi. Jest ono jednak i uważa się za zwolnione z obowiązku źródłowego powtarzania odkrywania.

Jestestwo nie potrzebuje stawiać się w „źródłowym” („*originär*”) doświadczeniu przed samym bytem, niemniej jednak pozostaje w pewnym byciu ku niemu. Odkrytość

<sup>1</sup> Por. wyżej § 33, s. 218 nn.: *Wypowiedź jako pochodny modus wykładni*.

<sup>2</sup> Por. § 34, s. 227 nn.

jest w szerokiej mierze przyswajana nie przez zawsze własne odkrywanie, lecz przez zasłyszenie czegoś powiedzianego. Pograżanie się w tym, co powiedziane, należy do sposobu bycia Się. To, co wypowiedziane jako takie, podejmuje bycie ku odkrytemu w wypowiedzi bytowi. Jeśli ma on zostać *wyraźnie* przyswojony z uwagi na swą odkrytość, wówczas znaczy to: wypowiedź musi zostać wykazana jako odkrywcza. Wypowiedziana wypowiedź jest jednakże czymś poręcznym, co jako przechowujące odkrytość ma w samym sobie pewne odniesienie do odkrytego bytu. Wykazanie jej bycia-odkrywczą oznacza teraz: wykazanie odniesienia przechowującej odkrytości wypowiedzi *do* bytu. Wypowiedź jest czymś poręcznym. Byt, do którego ma ona jako odkrywcza odniesienie, jest poręczny lub obecny wewnątrz świata. Samo odniesienie prezentuje się więc jako obecne. Polega ono jednak na tym, że przechowana w wypowiedzi odkrytość jest zawsze odkrytością czegoś. Sąd „zawiera coś, co dotyczy przedmiotów” (Kant). Odniesienie jednak przechodząc w stosunek czegoś obecnego do czegoś obecnego samo nabiera charakteru obecności. Odkrytość czegoś staje się obecną odpowiedniością czegoś obecnego, wypowiedzianej wypowiedzi, *do* czegoś obecnego, do omawianego bytu. Jeśli widzieć tę odpowiedniość już tylko jako stosunek pomiędzy czymś obecnym, tzn. jeśli rozumieć bez różnicy sposób bycia członów stosunku jako coś tylko obecnego, to powyższe odniesienie pokazuje się jako obecna zgodność dwóch obecnych [bytów]. /

*Wraz z wypowiedzeniem wypowiedzi odkrytość bytu wkracza w sposób bycia tego, co poręczne wewnątrz świata. Skoro zaś w niej, jako odkrytości czegoś, utrzymuje się odniesienie do czegoś obecnego, to odkrytość (prawdziwość) staje się ze swej strony obecnym stosunkiem między obecnymi [bytami] (intellectus i res).*

Oparty na otwartości jestestwa egzystencjalny fenomen odkrytości staje się obecną, choć jeszcze kryjącą w sobie charakter odniesienia, własnością i jako taka własność zostaje rozłamany w pewien obecny stosunek. Prawda jako otwartość i jako odkrywczym byciem ku odkrytemu bytowi stała się prawdą w sensie zgodności pośród czegoś obecnego wewnątrz świata. W ten sposób ukazaliśmy ontologiczną wtórność tradycyjnego pojęcia prawdy.

Co jednak w porządku egzystencjalno-ontologicznych związków fundowania jest ostatnie, to w porządku ontyczno-faktycznym uchodzi za pierwsze i najbliższe. To *factum* z kolei ma pod względem swej konieczności podstawę w sposobie bycia samego jestestwa. W zatroskanym zanurzeniu jestestwo rozumie siebie wychodząc od tego, co napotykanego wewnątrz świata. Charakteryzująca odkrywanie odkrytość jest znajdowana zrazu wewnątrz świata w tym, co wypowiedziane. Nie tylko jednakże prawda jest spotykana jako coś obecnego, lecz także rozumienie bycia w ogóle rozumie zrazu wszelki byt jako obecny. Pierwsza ontologiczna refleksja nad najpierw ontycznie spotykaną „prawdą” rozumie λόγος (wypowiedź) jako λόγος τινός (wypowiedź o..., odkrytość czegoś), sam fenomen jednak interpretuje jako obecny ze względu na jego możliwą obecność. Ponieważ zaś tę ostatnią utożsamia z sensem bycia w ogóle, *nie może* więc zaistnieć kwestia, czy ten sposób bycia prawdy i jej najpierw spotykana struktura są pierwotne, czy nie. *Dominiujące początkowo i do dziś nie przewyciężone w sposób zasadniczy i wyraźny rozumienie bycia jestestwa samo zakrywa pierwotny fenomen prawdy.*

Równocześnie jednak nie można przeoczyć tego, że u Greków — którzy pierwsi to początkowe rozumienie bycia naukowo ukształtowali i sprawili, że stało się dominujące — także i pierwotne, choć przedontologiczne,



rozumienie prawdy było żywe i utrzymywało się nawet wbrew tkwiącemu w ich własnej ontologii zakryciu (przynajmniej u Arystotelesa)<sup>1</sup>. /

Arystoteles nigdy nie bronił tezy, że pierwotnym „miejszem” prawdy jest sąd. Powiada on raczej, że λόγος jest sposobem bycia jestestwa, które może być odkrywczym lub zakrywającym. Ta *dwojaka możliwość* stanowi wyróżnik bycia-prawdziwym λόγος: jest on zachowaniem, które *może także zakrywać*. A ponieważ Arystoteles wspomnianej tezy nigdy nie głosił, nie musiał też nigdy „rozszerzać” pojęcia prawdy od λόγος do czystego νοεῖν. „Prawdą” αἴσθησις i widzenia „idei” jest pierwotne odkrywanie. I tylko dlatego, że νόησις najpierw odkrywa, może także i λόγος jako διανοεῖν spełniać funkcję odkrywania.

Teza, że naturalnym „miejszem” prawdy jest sąd, nie tylko niesłusznie powołuje się na Arystotelesa, ale i swą treścią zapoznaje strukturę prawdy. To nie wypowiedź jest zasadniczym „miejszem” prawdy, lecz *na odwrót*: wypowiedź jako *modus* przyswajania sobie odkrytości i jako sposób bycia-w-świecie opiera się na odkrywaniu bądź *otwartości* jestestwa. To najbardziej pierwotna „prawda” jest „miejszem” wypowiedzi i ontologicznym warunkiem możliwości tego, by wypowiedzi mogły być prawdziwe lub fałszywe (odkrywające lub zakrywające).

Pojęta w sensie najbardziej pierwotnym, prawda należy do podstawowego ukonstytuowania jestestwa. Sam termin oznacza pewien egzystencjał. W ten sposób zarysowaliśmy już odpowiedź na pytanie o sposób bycia prawdy i o sens konieczności założenia, że „prawda istnieje”.

<sup>1</sup> Por. [Arystoteles,] *Etyka nikomachejska Z i Metafizyka Θ* 10.

c) *Sposób bycia prawdy i zakładanie prawdy*

Jako ukonstytuowane przez otwartość, jestestwo z istoty jest w prawdzie. Otwartość jest istotowym sposobem bycia jestestwa. *Prawda „istnieje” o tyle tylko, o ile (i dopóki) jest jestestwo*. Byt jest tylko *wtedy* odkrywany i tylko *dopóty* otwierany, gdy jestestwo w ogóle *jest*. Prawa Newtona, zasada sprzeczności, wszelka w ogóle prawda są tylko dopóty prawdziwe, dopóki jestestwo *jest*. Dopóki w ogóle jestestwa nie było i po tym, jak go w ogóle już nie będzie, nie było i odpowiednio nie będzie żadnej prawdy, wówczas bowiem *nie może* ona być jako otwartość, odkrycie i odkrytość. Zanim prawa Newtona zostały odkryte, nie były one „prawdziwe”; nie wynika z tego jednak, że były fałszywe, ani też że staną się fałszywe, gdy żadna odkrytość nie będzie już ontycznie możliwa. / „Ograniczenie” to bynajmniej nie pomniejsza też bycia-prawdziwymi „prawd”.

To, że prawa Newtona nie były przed Newtonem ani prawdziwe, ani fałszywe, nie może oznaczać, że nie było wtedy bytu, który one ukazują przez odkrywanie. Dzięki Newtonowi prawa te stały się prawdziwe, a z nimi byt sam w sobie stał się jestestwu dostępny. Wraz z odkrytością bytu pokazuje się on właśnie jako byt, który był już wcześniej. Takie odkrywanie jest sposobem bycia „prawdy”.

Dopiero wtedy należycie dowiedziemy istnienia „prawd wiecznych”, gdy uda się udowodnić, że jestestwo było i będzie przez całą wieczność. Dopóki brak takiego dowodu, teza pozostaje fantastyczną hipotezą, która nie zyskuje na zasadności przez to, że ogół filozofów w nią „wierzy”.

Ż *racji swego istotowego bycia w sposób właściwy jestestwu* wszelka prawda jest zrelatywizowana do bycia jestestwa. Czy ta

relatywizacja oznacza, że wszelka prawda jest „subiektywna”? Jeśli „subiektywna” interpretować jako „pozostawiona do uznania podmiotu”, to z pewnością nie. Odkrywanie bowiem, zgodnie ze swym najgłębszym sensem, odbiera wypowiedzanie „subiektywnemu” uznaniu i stawia odkrywające jestestwo przed samym bytem. I tylko dlatego, że „prawda” jako odkrywanie *jest sposobem bycia jestestwa*, można ją odebrać temu uznaniu. Także „powszechna ważność” prawdy jest zakorzeniona wyłącznie w tym, że jestestwo może odkrywać i uwalniać byt sam w sobie. Tylko w ten sposób może ów byt sam w sobie wiązać każdą wypowiedź, tj. wskazanie siebie samego. Czyż dobrze pojętą prawdę podważa w jakimkolwiek stopniu to, że jest ona ontycznie możliwa tylko w „podmiocie” i że jej życie i śmierć zależą od jego bycia?

Na podstawie egzystencjalnie pojętego sposobu bycia prawdy staje się teraz zrozumiały także sens zakładania prawdy. *Dlaczego musimy zakładać, że prawda istnieje?* Co znaczy „zakładać”? Co oznacza „musieć” i „my”? Co znaczy: „istnieje prawda”? Prawdę zakładamy „my”, ponieważ „my”, będąc w sposób bycia jestestwa, *jestemy* „w prawdzie”. Nie zakładamy jej jako czegoś „na zewnątrz” nas i „ponad” nami, do czego odnosimy się jak do jednej spośród „wartości”. To nie my zakładamy „prawdę”, lecz to ona ontologicznie w ogóle umożliwia, że możemy tak być, / iż coś „zakładamy”. To dopiero prawda umożliwia coś takiego jak założenie.

Co oznacza „zakładać”? Rozumieć coś jako podstawę bycia jakiegoś innego bytu. Takie rozumienie bytu w jego związkach bycia jest możliwe tylko na gruncie otwartości, tj. bycia-odkrywającym jestestwa. Zakładać „prawdę” oznacza wtedy: rozumieć ją jako coś, ze względu na co jestestwo jest. Jestestwo jednakże — tkwi to w ukonstytuowaniu

bycia jako troski — zawsze już się antycypuje. Jest ono bytem, któremu w jego byciu chodzi o najbardziej własną możliwość bycia. Bycie i możliwość bycia jestestwa jako bycia-w-świecie charakteryzuje z istoty otwartość i odkrywanie. Jestestwu chodzi o jego możliwość-bycia-w-świecie, a w tym o przeglądowo odkrywające zatroskanie o byt wewnątrz świata. W ukonstytuowaniu bycia jestestwa jako troski, w samoantycypacji tkwi najbardziej pierwotne „zakładanie”. *Ponieważ bycie jestestwa charakteryzuje to zakładanie siebie, zakładać musimy „my” także „nas” jako określonych przez otwartość.* To tkwiące w byciu jestestwa „zakładanie” odnosi się nie do bytu innego niż jestestwo, istniejącego dodatkowo obok niego, lecz wyłącznie do niego samego. Założona prawda bądź owo „istnieje”, które ma określać jej bycie, ma sposób bycia bądź sens bycia samego jestestwa. Założenie prawdy musimy „robić”, gdyż *jest* ono już „zrobione” wraz z byciem „my”.

*Musimy* zakładać prawdę, ona zaś *musi być* jako otwartość jestestwa, tak jak ono samo *musi być* jako zawsze moje i jako to właśnie. Należy to do istotowego rzucenia jestestwa w świat. *Czy jestestwo jako ono samo kiedykolwiek swobodnie rozstrzygnęło i czy kiedykolwiek będzie mogło rozstrzygnąć o tym, czy chce ono, czy nie chce wejść w „bycie-tu-oto”?* „Samo w sobie” jest zupełnie niepojęte, dlatego byt ma być odkrywany, dlatego musi być *prawda* i *jestestwo*. Typowy sposób odrzucenia sceptycyzmu, negacji bycia bądź poznawalności „prawdy” zatrzymuje się w pół drogi. Za pomocą formalnej argumentacji sposób ów pokazuje jedynie tyle, że wydając sąd zakłada się prawdę. Ma to wskazywać, że wypowiedzi przysługuje „prawda”, że sensem wskazywania jest odkrywanie. Pozostaje przy tym *nie wyjaśnione, dlaczego* musi być także to, w czym tkwi ontologiczna podstawa tego koniecznego związku bycia wypowiedzi i prawdy.

Podobnie sposób bycia prawdy i sens zakładania oraz jego ontologicznego fundamentu w samym jestestwie pozostają całkowicie w mroku. Ponadto /zapoznaje się to, że nawet wtedy, gdy nikt nie *wydaje sądu*, prawda jest już zakładana, jeśli w ogóle jest jestestwo.

Sceptykowi nie można zaprzeczyć, podobnie jak bycia prawdy nie można „dowieść”. Ponadto sceptykowi, jeśli on faktycznie *jest* — w sposób negacji prawdy — zaprzeczać *nie trzeba*. Jeśli sceptyk *jest* i rozumiał siebie w tym byciu, to tym samym dokonał już w samobójczej desperacji wymazania jestestwa, a zatem i prawdy. Nie da się dowieść konieczności prawdy, jako że jestestwo nie może udowodnić siebie sobie samemu. Tak jak nie dowiedziono, że istnieją „prawdy wieczne”, tak i nie wykazano, że „istniał” kiedykolwiek „rzeczywisty” sceptyk — w co odrzucający sceptycyzm pomimo swego przedsięwzięcia jak się zdaje wierzą. Jest to być może częstsze, niż chciałaby tego niewinność formalno-dialektycznych prób pognębienia „sceptycyzmu”.

Tak więc w ogóle pytając o bycie prawdy i o konieczność jej zakładania, a podobnie o istotę poznania, zakłada się „podmiot idealny”. Jawny bądź ukryty motyw po temu tkwi w zasadnym, ale wymagającym dopiero ontologicznego ugruntowania postulatcie, by filozofia miała za temat tylko Apriori, nie zaś „empiryczne fakty” jako takie. Czy jednak postulatowi temu czyni zadość przyjęcie „podmiotu idealnego”? Czy nie jest to podmiot *fantastycznie wyidealizowany*? Czy wraz z pojęciem takiego podmiotu nie tracimy właśnie Apriori tylko „faktualnego” podmiotu, jestestwa? Czy dla Apriori faktycznego podmiotu, tzn. dla faktyczności jestestwa, nie jest charakterystyczne określenie [mówiące], że jest ono równie pierwotne w prawdzie jak w nieprawdzie?

Idee „czystego Ja” i „świadomości w ogóle” nie zawierają nic z Apriori „rzeczywistej” podmiotowości i albo pomijają ontologiczne charaktery faktyczności i ukonstytuowania bycia jestestwa, albo w ogóle ich nie dostrzegają. Odrzucenie „świadomości w ogóle” nie oznacza negacji Apriori, tak jak założenie wyidealizowanego podmiotu nie zapewnia rzetelnego ugruntowania aprioryczności jestestwa.

Uznawanie „prawd wiecznych”, a także mieszanie fenomenalnie ugruntowanej „idealności” jestestwa z absolutnym, wyidealizowanym podmiotem, należą do wciąż jeszcze nie usuniętych w radykalny sposób pozostałości chrześcijańskiej teologii w obrębie problematyki filozoficznej. /

Bycie prawdy pozostaje w pierwotnym związku z jestestwem. I tylko dlatego, że jestestwo jest jako ukonstytuowane przez otwartość, tj. rozumienie, może w ogóle być rozumiane coś takiego jak bycie, możliwe jest rozumienie bycia.

Bycie — nie byt — „istnieje” tylko o tyle, o ile jest prawda. Ta zaś *jest* tylko o tyle, o ile, i dopóki, jest jestestwo. Bycie i prawda „są” jednakowo pierwotne. Co oznacza, że bycie „jest”, skoro przecież trzeba odróżniać je od wszelkiego bytu, będziemy mogli konkretnie zapytać dopiero wtedy, gdy w ogóle zostanie wyjaśniony sens bycia i zasięg rozumienia bycia. Dopiero wtedy trzeba będzie także źródłowo zanalizować, co należy do pojęcia nauki *o byciu jako takim*, jego możliwościach i odmianach. Wyodrębniając to badanie i jego prawdę trzeba będzie określić ontologicznie to badanie jako odkrywanie *bytu* i prawdę tego odkrywania.

Nie mamy jeszcze odpowiedzi na pytanie o sens bycia. Czego dokonała dla opracowania tego pytania przeprowadzona tu fundamentalna analiza jestestwa? Przez wydobywanie fenomenu troski wyjaśnione zostało ukonstytuowanie

bycia bytu, którego bycie charakteryzuje rozumienie bycia. Bycie jestestwa zostało w ten sposób odgraniczone równocześnie od *modi* bycia (poręczność, obecność, realność) charakteryzujących byt inny niż jestestwo. Uwyraźnione zostało samo rozumienie, a przez to zapewniono metodologiczną przejrzystość rozumiejąco-wykładającej procedury interpretacji bycia.

Jeśli poprzez troskę mamy dotrzeć do pierwotnego ukonstytuowania bycia jestestwa, to trzeba na tym gruncie doprowadzić do poziomu pojęciowego także i tkwiące w trosce rozumienie bycia, tzn. móc wyodrębnić sens bycia. Czy jednak wraz z fenomenem troski *zostało* otwarte najbardziej pierwotne egzystencjalno-ontologiczne ukonstytuowanie jestestwa? Czy tkwiąca w fenomenie troski rozmaitość strukturalna oddaje najbardziej pierwotny całości kształt bycia faktycznego jestestwa? Czy dotychczasowe badanie w ogóle uwidoczniło jestestwo *jako całość*? |

## Dział drugi

### JESTESTWO I CZASOWOŚĆ

#### § 45. Wynik przygotowawczej analizy fundamentalnej jestestwa i zadanie źródłowej egzystencjalnej interpretacji tego bytu

Co uzyskaliśmy dzięki przygotowawczej analizie jestestwa, a czego poszukujemy? *Znaleźliśmy* podstawowe ukonstytuowanie stanowiące nasz temat bytu: bycie-w-świecie, którego istotowe struktury skupiają się w otwartości. Całości kształt tej całości struktury odsłonił się jako troska. W niej tkwi bycie jestestwa. Nicia przewodnią analizy tego bycia była egzystencja<sup>1</sup>, która została z góry określona jako istota jestestwa. Termin „egzystencja” oznacza formalnie: jestestwo *jest* jako rozumiejąca możliwość bycia, której w swym byciu chodzi o nie jako o własne. Bytem, który jest w taki sposób, jestem zawsze ja sam. Opracowanie fenomenowi troski pozwoliło na wgląd w konkretne ukonstytuowanie egzystencji, tzn. na wgląd w jej jednakowo pierwotny związek z faktycznością i z upadaniem jestestwa.

*Poszukujemy* odpowiedzi na pytanie o sens bycia w ogóle, a wcześniej możliwości radykalnego opracowania tego podstawowego dla wszelkiej ontologii pytania. Wydobyć zaś horyzontu, w którym coś takiego, jak bycie w ogóle, staje się zrozumiałe, równa się objaśnieniu, jak jest możliwe

<sup>1</sup> Por. § 9, s. 58 nn.

rozumienie w ogóle bycia, należące do ukonstytuowania bytu zwanego przez nas „jestestwem”<sup>1</sup>. Rozumienie bycia jednakże tylko wtedy da się *radikalnie* objaśnić jako istotowy moment bycia jestestwa, gdy byt, którego byciu ono przysługuje, sam w sobie zostanie *źródłowo* zinterpretowany z uwagi na swe bycie.

Czy możemy uznać ontologiczną charakterystykę jestestwa *jako* troski za *źródłową* interpretację tego bytu? Jaką miarą oceniać źródłowość bądź nieźródłowość egzystencjalnej analityki jestestwa? Co w ogóle oznacza *źródłowość* interpretacji ontologicznej?

Badanie ontologiczne to pewien możliwy sposób wykładni, który został scharakteryzowany jako opracowanie i przyswajanie sobie rozumienia<sup>2</sup>. /Wszelka wykładnia ma swój wstępny zasób, swój wstępny ogląd i swe wstępne pojęcie. Jeśli jako interpretacja ma zostać podjęta przez jakieś badanie, to całość tych „założeń”, którą nazywamy *sytuacją hermeneutyczną*, wymaga uprzedniego rozjaśnienia i zagwarantowania na gruncie podstawowego doświadczenia (i w nim) „przedmiotu”, który ma zostać otwarty. Interpretacja ontologiczna, która ma udostępnić byt ze względu na właściwe mu ukonstytuowanie bycia, podejmowana jest po to, by za pomocą pierwszej charakterystyki fenomenalnej tematyzowanego bytu wyznaczyć wstępny zasób, do którego stosowałyby się wszystkie późniejsze kroki analizy. Tym zaś musi także przewodzić wstępny ogląd sposobu bycia rozważanego bytu. Wstępny zasób i wstępny ogląd wyznaczają wówczas zarazem siatkę pojęciową (wstępne pojęcie), w której należy umieścić wszystkie struktury bycia.

<sup>1</sup> Por. § 6, s. 28 nn., § 21, s. 135 nn., § 43, s. 283.

<sup>2</sup> Por. § 32, s. 210 nn.

*Źródłowa* interpretacja ontologiczna wymaga nie tylko w ogóle zapewnionej przez dopasowanie fenomenalne sytuacji hermeneutycznej, lecz musi uzyskać wyraźną pewność, czy wstępnie zawiadnęła *całością* tematyzowanego bytu. Podobnie nie wystarcza, choćby nawet ugruntowany fenomenalnie, pierwszy zarys bycia tego bytu. Wstępny ogląd bycia musi raczej ujmować je ze względu na *jedność* należących doń i możliwych momentów struktury. Dopiero wtedy można będzie w sposób pewny fenomenalnie postawić i rozwiązać kwestię sensu jedności całokształtu bycia całego bytu.

Czy przeprowadzona egzystencjalna analiza jestestwa wyrosła z takiej sytuacji hermeneutycznej, która gwarantowała źródłowość wymaganą przez ontologię fundamentalną? Czy od uzyskanego wyniku — bycie jestestwa to troska — można przejść do pytania o pierwotną jedność tej całości struktury?

Jak się ma sprawa wstępnego oglądu, który przewodził dotąd ontologicznej procedurze? Ideę egzystencji określaliśmy jako rozumiejącą możliwość bycia, której chodzi o samo jej bycie. Jako każdorazowo *moja*, jest jednak *możliwość bycia* wolna ku właściwości, niewłaściwości lub ku modalnej obojętności<sup>1</sup>. Dotychczasowa interpretacja ograniczała się, wychodząc od przeciętnej powszedniości, do analizy obojętnego bądź niewłaściwego egzystowania. Wprawdzie można było i trzeba było uzyskać także i na tej drodze konkretne określenie/egzystencjalności egzystencji, niemniej jednak ontologiczna charakterystyka ukonstytuowania egzystencji zawierała pewien istotny brak. „Egzystencja” oznacza możliwość bycia — ale także właściwą. Dopóki egzystencjalnej struktury tej właściwej możliwości bycia nie

<sup>1</sup> Por. § 9, s. 58 nn.

wprowadzi się do idei egzystencji, dopóty wstępnemu oglądowi przewodzącemu *egzystencjalnej* interpretacji brak będzie źródłowości.

A jak jest z wstępnym zasobem dotychczasowej sytuacji hermeneutycznej? Kiedy i jak egzystencjalna analiza upewniła się o tym, że wychodząc od powszedniości wtłoczyła *całe* jestestwo — ten byt od jego „początku” do jego „końca” — w pole tematyzującego fenomenologicznego spojrzenia? Stwierdziliśmy wprawdzie, że troska jest całości kształtem całości struktury ukonstituowania jestestwa<sup>1</sup>, czy jednak już w samym pojęciu interpretacji nie tkwi rezygnacja z możliwości uwidocznienia jestestwa jako całości? Powszedniość to przecież właśnie bycie „między” narodzinami a śmiercią. I gdy egzystencja określa bycie jestestwa, a jej istotę współkonstruuje możliwość bycia, to jestestwo, dopóki egzystuje, musi w swej możliwości-bycia zawsze czymś *jeszcze nie być*. Byt, którego esencję stanowi egzystencja, z istoty sprzeciwia się możliwości ujęcia go jako całego bytu. Sytuacja hermeneutyczna nie tylko nie zagwarantowała jak dotąd „zawładnięcia” całym bytem; staje się nawet wątpliwe, czy jest to w ogóle osiągalne i czy źródłowa interpretacja ontologiczna jestestwa nie musi się załamać — na sposobie bycia samego tematyzowanego bytu.

Jedno stało się pewne: *dotychczasowa egzystencjalna analiza jestestwa nie może rościć sobie pretensji do źródłowości*. Wstępnie władała ona tylko niewłaściwym byciem jestestwa, i to nie jako *całością*. Jeśli interpretacja bycia jestestwa jako fundament opracowania podstawowego pytania ontologicznego ma stać się źródłowa, to musi najpierw egzystencjalnie wyświetlić bycie jestestwa w jego możliwej *właściwości i całości*.

<sup>1</sup> Por. § 41, s. 270 nn.

Tak powstaje zadanie, by wstępnym zasobem objąć jestestwo jako całość. Oznacza to jednak: musimy najpierw w ogóle podnieść kwestię możliwości tego bytu bycia całością. W jestestwie, dopóki ono jest, zawsze coś jeszcze zalega, czym może ono być i czym będzie. /Do tej zaległości (*Ausstand*) należy sam „kres”. „Kresem” bycia-w-świecie jest śmierć. Ten kres, przysługujący możliwości bycia, tzn. egzystencji, ogranicza i określa każdorazowo możliwy całości kształt jestestwa. Bycie-u-kresu jestestwa w śmierci, a wraz z tym bycie tego bytu całością, tylko wtedy będziemy mogli trafnie pod względem fenomenalnym wprowadzić do rozważań nad możliwym *byciem* całością, gdy uzyskamy ontologicznie dostateczne, tzn. *egzystencjalne* pojęcie śmierci. Śmierć jednak *jest* w sposób jestestwa tylko w egzystencyjnym *byciu ku śmierci*. Egzystencjalna struktura bycia okazuje się ontologicznym ukonstituowaniem możliwości jestestwa bycia całością. Całe egzystujące jestestwo da się zatem objąć wstępnym zasobem egzystencjalnym. Czy jednak jestestwo może także *całe* egzystować *właściwie*? Jak w ogóle określić właściwość egzystencji, jeśli nie przez wzgląd na właściwe egzystowanie? Skąd wziąć tego kryterium? Oczywiście, samo jestestwo musi już uprzednio w swym byciu podać możliwość i sposób swej właściwej egzystencji, jeśli nie ma być ona ontycznie mu narzucona lub ontologicznie wymyślona. Świadectwo zaś właściwej możliwości bycia daje sumienie. Tak jak śmierć, tak i ten fenomen jestestwa wymaga rzetelnie egzystencjalnej interpretacji. Prowadzi ona do stwierdzenia, że właściwa możliwość bycia jestestwa tkwi w *woli-posiadania-sumienia*. Ta egzystencjalna możliwość zmierza jednak zgodnie ze swym sensem bycia do tego, by określało ją egzystencyjne bycie ku śmierci.

Wraz z wykazaniem *właściwej możliwości bycia całością* jestestwa analityka egzystencjalna zapewnia sobie ukonstitu-

owanie *pierwotnego* bycia jestestwa, a zarazem właściwa możność bycia całością staje się widoczna jako *modus* troski. Tym samym zapewnia się też dostateczne fenomenalnie podłoże źródłowej interpretacji sensu bycia jestestwa.

Pierwotne ontologiczne podłoże egzystencjalności jestestwa to *czasowość*. Dopiero ona pozwala egzystencjalnie zrozumieć rozczłonkowany całokształt struktury bycia jestestwa jako troski. Interpretacja sensu bycia jestestwa nie może się przy takiej wskazówce zatrzymać. Egzystencjalno-czasowa analiza tego bytu wymaga konkretnego potwierdzenia. Wydobyte uprzednio ontologiczne struktury jestestwa trzeba ponownie ukazać — teraz z uwagi na ich sens czasowy. Powszedniość odsłania się jako *modus* czasowości. Zarazem jednak przez to powtórzenie przygotowawczej analizy fundamentalnej jestestwa bardziej przejrzysty staje się fenomen samej czasowości. Ona to pozwoli potem zrozumieć, /dlaczego jestestwo u podstawy swego bycia jest i może być dziejowe, a *jako dziejowe* potrafi wykształcić historię.

Skoro czasowość stanowi pierwotny sens bycia jestestwa, temu bytowi zaś chodzi w jego byciu *o nie samo*, to troska musi potrzebować „czasu” i rachować „czas”. Czasowość jestestwa wykształca „rachubę czasu”. Doświadczany w niej „czas” to najbliższy fenomenalny aspekt czasowości. Z tej ostatniej rodzi się powszednie potoczne rozumienie czasu. Rozwija się ono w tradycyjne pojęcie czasu.

Oświecenie źródła „czasu”, „w którym” napotykanym jest wewnątrzświatowy byt, czasu jako wewnątrzczasowości, ujawnia istotową możliwość uczasowienia czasowości. W ten sposób przygotowuje się rozumienie jeszcze bardziej pierwotnego uczasowienia czasowości. Opiera się na niej konstytutywne dla bycia jestestwa rozumienie bycia. Projekt sensu bycia w ogóle może się dokonywać [tylko] w horyzontcie czasu.

Badania podjęte w tym dziale przebiegają zatem następujące stadia: Możliwe bycie całością jestestwa i bycie ku śmierci (rozdział 1); poświadczenie przez jestestwo właściwej możności bycia a zdecydowanie (rozdział 2); właściwa możność bycia całością jestestwa a czasowość jako ontologiczny sens troski (rozdział 3); czasowość a powszedniość (rozdział 4); czasowość a dziejowość (rozdział 5); czasowość a wewnątrzczasowość jako źródło potocznego pojęcia czasu (rozdział 6)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W wieku XIX S. Kierkegaard wyraźnie dostrzegł tudzież wnikliwie przemyślał problem egzystencji jako problem egzystencyjny. Problematyka egzystencjalna jest mu jednak do tego stopnia obca, że pod względem ontologicznym ulega całkowicie wpływowi Hegla i starożytnej filozofii w Hegłowskiej interpretacji. Dlatego pisma Kierkegaarda „ku zbudowaniu” są filozoficznie bardziej pouczające niż jego pisma teoretyczne — wyjąwszy rozprawę o pojęciu trwogi.

## Rozdział pierwszy

### MOŻLIWE BYCIE CAŁOŚCIĄ JESTESTWA I BYCIE KU ŚMIERCI

#### § 46. Pozorna niemożliwość ontologicznego ujęcia i określenia całościowego bycia jestestwa

Trzeba przezwyciężyć niedostatki sytuacji hermeneutycznej, z której zrodziła się dotychczasowa analiza jestestwa. /Uwzględniając konieczność wstępnego zawładnięcia całym jestestwem, trzeba jednak zapytać, czy ten byt jako egzystujący może w ogóle stać się dostępny w swym całościowym byciu. Za niemożliwością wymaganego wstępnego podania zdają się przemawiać ważne powody tkwiące w ukonstytuowaniu samego jestestwa.

Możliwe całościowe bycie jestestwa wyraźnie przeczy swym ontologicznym sensem trosce tworzącej całokształt strukturalnej całości tego bytu. Prymary moment troski, „samoantycypacja”, oznacza przecież: jestestwo egzystuje zawsze ze względu na siebie samo. „Dopóki ono jest”, aż po swój kres, odnosi się do swej możliwości bycia. Także wtedy, gdy jeszcze egzystując nie ma już nic „przed sobą” i „zamknęło swój rachunek”, jego bycie wciąż jeszcze określa „samoantycypacja”. Beznadziejność, na przykład, nie odziera jestestwa z jego możliwości, lecz stanowi jedynie pewien swoisty *modus bycia* ku tym możliwościom. Pozbawiona iluzji „gotowość na wszystko” w nie mniejszym stopniu kryje w sobie „samoantycypację”. Ten moment struktury

troski dowodzi niedwuznacznie, że w jestestwie zawsze jeszcze *coś zalega*, co jako możliwość bycia jego samego nie stało się jeszcze „rzeczywiste”. Istota podstawowego ukonstytuowania jestestwa zawiera zatem *ciągłą niezamkniętość*. Taki brak całokształtu oznacza zaległość możliwości bycia.

Gdy zaś jestestwo „egzystuje” tak, iż nic już w nim nie zalega, to tym samym stało się ono już-nie-byciem-tu-oto. Likwidacja zaległości bycia oznacza unicestwienie jego bycia. Dopóki jestestwo *jest* jako byt, nigdy nie osiąga swej „zupełności” („Gänze”). Gdy ją jednak osiąga, to wprost za cenę utraty bycia-w-świecie. Nie można go już nigdy więcej doświadczyć *jako bytu*.

Powód niemożliwości ontycznego doświadczenia jestestwa jako całości owego bytu i w efekcie ontologicznego określenia go w jego byciu całością nie tkwi bynajmniej w niedoskonałości *władz poznawczych*. Przeszkoda sytuuje się po stronie *bycia* tego bytu. To, co zupełnie nie może *tak być, jak* doświadczenie chciałoby ujmować jestestwo, umyka zasadniczo możliwości doświadczenia. Czy zatem próba odczytania w jestestwie ontologicznego całokształtu bycia nie pozostaje przedsięwzięciem beznadziejnym?

„Samoantycypacja” jako istotowy moment struktury troski jest nieusuwalna. Czy jednak to, co stąd wywiedliśmy, jest zasadne? Czy nie zostało zamknięte w jedynie formalnej argumentacji o niemożliwości ujęcia całego jestestwa? I czy /w istocie jestestwo nie zostało niebacznie założone jako coś obecnego, czemu się ciągle odsuwa w przód coś jeszcze-nie-obecnego? Czy nasza argumentacja ujęła w rzetelnym *egzystencjalnym* sensie owo jeszcze-nie-bycie i ową „antycypację”? Czy o „kresie” i „całokształcie” mówiliśmy fenomenalnie adekwatnie wobec jestestwa? Czy wyrażenie „śmierć” miało biologiczne, egzystencjalno-ontologiczne lub w ogóle jakiegokolwiek dostatecznie pewnie



wyodrębnione znaczenie? I czy rzeczywiście wyczerpalimy wszystkie możliwości udostępnienia jestestwa w jego zupełności?

Trzeba na te pytania odpowiedzieć, nim problem całości kształtu jestestwa wyłączymy jako błahy. Pytanie o ten całości kształt, zarówno egzystencyjne o możliwą możliwość całościowego bycia, jak i egzystencjalne o ukonstytuowanie bycia „kresu” i „całości kształtu”, kryje w sobie zadanie pozytywnej analizy odkładanych dotychczas na bok fenomenów egzystencji. W centrum tych rozważań znajduje się ontologiczna charakterystyka bycia-u-kresu w przypadku jestestwa i uzyskanie egzystencjalnego pojęcia śmierci. Przeprowadzone w tej mierze badania dzielą się następująco: Możliwość doświadczenia śmierci innych i możliwość ujęcia całego jestestwa (§ 47); zaległość, kres i całości kształt (§ 48); odróżnienie egzystencjalnej analizy śmierci od innych możliwych interpretacji tego fenomenonu (§ 49); wstępny zarys egzystencjalno-ontologicznej struktury śmierci (§ 50); bycie ku śmierci i powszedniość jestestwa (§ 51); powszednie bycie ku śmierci i jej pełne egzystencjalne pojęcie (§ 52); egzystencjalny zarys właściwego bycia ku śmierci (§ 53).

#### § 47. Możliwość doświadczenia śmierci innych i możliwość ujęcia całego jestestwa

Osiąganie pełni jestestwa w śmierci to zarazem utrata bycia tu oto. Przejście do niebycia-już-tu-oto pozbawia właśnie jestestwo możliwości doświadczenia tego przejścia i zrozumienia go jako doświadczonego. Tego rodzaju przejście może oczywiście pozostawać niedostępne aktualnemu jestestwu w odniesieniu do siebie. Tym bardziej uderzająca jest śmierć innych. Zakończenie jestestwa staje się wówczas dostępne „obiektywnie”. Może ono nabyć doświadczenia

śmierci, zwłaszcza że jest z istoty współbyciem z innymi. Ten „obiektywny” sposób dania śmierci musi umożliwić także ontologiczne wyodrębnienie całości kształtu jestestwa. /

Czy zbliża nas do celu ta oczywista, uzyskana na gruncie bycia jestestwa jako wspólnego bycia informacja, że dobiegłe kresu jestestwo innych można by przyjąć za zastępczy temat analizy całości kształtu jestestwa?

Także jestestwo innych jest w swej nabytej poprzez śmierć zupełności niebyciem-już-tu-oto w sensie niebycia-już-w-świecie. Czy umieranie nie oznacza schodzenia-ze-świata, utraty bycia-w-świecie? Niebycie-już-w-świecie kogoś zmarłego równocześnie jest jeszcze — skrajnie rozumiane — byciem w sensie bycia-już-tylko-obecnego pewnej napotykannej przez nas rzeczy cielesnej. W umieraniu innych można doświadczyć znaczącego fenomenu bycia, który można by określić jako przejście bytu 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.

Ta interpretacja przemiany jestestwa w bycie-już-tylko-obecne o tyle jednak mija się z fenomenalnym stanem rzeczy, że pozostający jeszcze byt nie stanowi wcale rzeczy czysto cielesnej. Nawet zwłoki jako coś obecnego teoretycznie stanowią jeszcze możliwy przedmiot anatomii patologicznej, której tendencja rozumienia pozostaje zorientowana na ideę życia. To coś już-tylko-obecnego jest czymś „więcej” niż rzeczą należąca do materii *nieożywionej*. Spotykamy w tym coś *nieżywego*, co zostało pozbawione życia.

Nawet jednak ta charakterystyka owych pozostałości nie wyczerpuje całego wyniku fenomenalnego [badania] jestestwa.

„Nieboszczyk”, który w odróżnieniu od kogoś, kto umarł, odebrany został „opuszczonej” przezeń rodzinie,

stanowi przedmiot „zatraskania” w sensie ceremonii pogrzebowej, pochówku, opieki nad grobem. To zaś znów dlatego, że w swym sposobie bycia jest on czymś „więcej” niż tylko objętym zatraskaniem poręcznym narzędziem z otoczenia. Pozostali przy życiu członkowie rodziny, towarzysząc mu w żałobnych wspomnieniach, są z nim w *modus* pełnej czci troskliwości. Dlatego też stosunku bycia ku zmarłemu nie można ujmować jako *zatraskanego* bycia przy czymś poręcznym.

W takim współbyciu ze zmarłym *sam* nieboszczyk nie jest już w sensie faktycznym „tu oto”. Współbycie zawsze przecież oznacza wspólne bycie w tym samym świecie. Nieboszczyk nasz „*świat*” opuścił i pozostawił za sobą. Pozostali zaś przy życiu mogą jeszcze *być ze zmarłym* [tylko] *na tonie świata*.

Im trafniej ujmemy fenomenalnie niebycie-już-jestestwem nieboszczyka, tym wyraźniej się okaże, że takie współbycie ze /zmarłym właśnie *nie* doświadcza właściwego dotarcia przezeń do kresu. Śmierć odstania się wprawdzie jako strata, ale bardziej jako strata, której doświadczają pozostali przy życiu. W doznawaniu tej straty nie staje się przecież dostępna utrata bycia jako taka, której „doznaje” umierający. Nie doświadczamy w rzeczywistym sensie umierania innych, co najwyżej tylko im „towarzyszymy”.

I nawet gdyby w tym towarzyszeniu (*Dabeisein*) można było uwyraźnić sobie „psychologicznie” umieranie innych, to i tak nie zostałby wcale uchwycony sposób bycia, o którym tu chodzi, tzn. dobieganie-kresu. Pytanie dotyczy ontologicznego sensu umierania tego, kto umiera, jako pewnej możliwości bycia *jego* bycia, nie dotyczy natomiast sposobu współbycia-tu-oto i bycia-jeszcze-tu-oto (*Mitdasein* und *Nochdasein*) zmarłego z tymi, co pozostali. Sugestia czynienia śmierci spotykanej u innych tematem analizy kresu

jestestwa i całokształtu nie może ani ontycznie, ani ontologicznie dać wyniku, jakiego się spodziewa.

Przed wszystkim jednak umieranie innych jako zastępczy temat ontologicznej analizy zamkniętości jestestwa i całokształtu opiera się na założeniu, które, jak można wykazać, całkowicie zapoznaje sposób bycia jestestwa. Założenie to polega na mniemaniu, że jestestwo daje się w dowolny sposób zastępować przez inne, tak że to, czego nie można doświadczyć na własnym jestestwie, staje się dostępne na innym. Czy jednak założenie to jest rzeczywiście tak bezpodstawne?

Wśród możliwości bycia wspólnego bycia w świecie znajduje się bez wątpienia *zastępowalność* jednego jestestwa przez inne. W powszednim zatraskaniu stale i na różne sposoby z niej się korzysta. Każde podchodzenie do..., każdy wkład w... daje się zastępować w obrębie najbliższego objętego zatraskaniem „otoczenia”. Duża różnorodność zastępowalnych sposobów bycia-w-świecie rozciąga się nie tylko na uładzone *modi* publicznej wspólnoty, lecz dotyczy także możliwości zatraskania, ograniczonych do określonego kręgu, dostosowanych do zawodu, pozycji społecznej czy wieku. Takie zastępowanie jest, zgodnie ze swym sensem, zawsze zastępowaniem „w” i „przy” czymś, tzn. w zatraskaniu o coś. Powszednie jestestwo rozumie siebie zrazu i zwykle na podstawie tego, o co zwykło się ono troskać. „*Jest się*” tym, co się czyni. W odniesieniu do tego bycia, do powszedniego wspólnego zanurzania się w „*świat*” zatraskania, zastępowalność jest nie tylko w ogóle możliwa, ale wręcz konstytutywna dla /wspólnoty. *Tu* jedno jestestwo może, a nawet w pewnych granicach musi „*być*” innym jestestwem.

Ta możliwość zastępowania zupełnie jednak znika tam, gdzie chodzi o zastępowanie możliwości bycia, które stanowi dobieganie-kresu jestestwa i nadaje mu, jako takie,

zupełność. Nikt nie może odebrać innemu jego umierania. Oczywiście, ktoś może „iść na śmierć za innego”. To jednakże zawsze oznacza: oddać się w ofierze za innego „w imię określonej sprawy”. Takie umieranie za... nie może jednak nigdy oznaczać, że w ten sposób choćby w najmniejszym stopniu odjęto innemu jego śmierć. Każde jestestwo musi zawsze samo brać na siebie umieranie. 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 ustawiczna moją (Femeinigkeit) i egzystencja<sup>1</sup>. Umieranie to nie zdarzenie, lecz fenomen, który należy rozumieć egzystencjalnie, i to w pewnym szczególnym, wymagającym jeszcze bliższego wyodrębnienia sensie.

Skoro jednak „kończenie się” jako umieranie konstytuuje całość jestestwa, to bycie samej zupełności trzeba pojąć jako egzystencjalny fenomen zawsze własnego jestestwa. „Kończenie się” i ukonstytuowane przez nie bycie całością jestestwa z istoty nie zna zastępowania. Ten egzystencjalny stan rzeczy zostaje zapoznany przez sugerowane tu rozwiązanie, które umieranie innych podsuwa jako zastępczy temat analizy całości kształtu.

Tak więc raz jeszcze zawiodła próba trafego fenomenalnego udostępnienia bycia całością jestestwa. Wynik niniejszych rozważań nie jest jednak negatywny. Prowadzono je w zorientowaniu, choć tylko powierzchownym, na fenomeny. Wskazano na śmierć jako na fenomen egzystencjalny. Kieruje to badanie w stronę czysto egzystencjalnego zorientowania na zawsze własne jestestwo. Analizie śmierci jako umierania pozostaje tylko albo doprowadzenie

<sup>1</sup> Por. § 9, s. 58 nn.

tego fenomenu do pojęcia czysto egzystencjalnego, albo rezygnacja z ontologicznego zrozumienia go.

Okazało się dalej — podczas charakterystyki przejścia od jestestwa do niebycia-już-jestestwem jako niebycia-już-w-świecie — że schodzenie *jestestwa* ze świata w sensie umierania należy odróżniać od schodzenia-ze świata czegoś-tylko-żywego. Kończenie się (*Enden*) istoty żywej ujmujemy terminem „ginięcie” (*Verenden*). / Różnicę można dostrzec tylko dzięki odróżnieniu kończenia się właściwego jestestwu od końca życia<sup>1</sup>. Wprawdzie umieranie można ująć w sposób fizjologiczno-biologiczny, ale medyczny termin „*exitus*” nie pokrywa się z terminem „ginięcie”.

Na podstawie dotychczasowych rozważań ontologicznej możliwości ujęcia śmierci staje się zarazem jasne, że narzucające się niepostrzeżenie niższe struktury bytu o innym sposobie bycia (obecność lub życie) grożą zakłóceniem interpretacji fenomenowi, a nawet *pierwszej* adekwatnej jego *wstępnej prezentacji*. Fenomen ów możemy napotkać tylko w ten sposób, że dla dalszej analizy postaramy się o zadowalające ontologiczne określenie konstytutywnych fenomenów, jakimi są tu kres i całość kształtu.

#### § 48. Zaległość, kres i całość kształtu

W niniejszym badaniu ontologiczna charakterystyka kresu i całości kształtu może być tylko prowizoryczna. Dostateczne jej przeprowadzenie wymaga nie tylko ustalenia *formalnej* struktury kresu w ogóle i całości kształtu w ogóle. Wymaga ono także rozwinięcia ich możliwych regionalnych odmian strukturalnych, tzn. takich, które byłyby odformalizowane, odniesione do zawsze określonego „treściowego” bytu

<sup>1</sup> Por. § 10, s. 63 nn.

i zdeterminowane jego byciem. Zadanie to zakłada ze swej strony wystarczająco jednoznaczną, pozytywną interpretację sposobów bycia, które wymagają regionalnego podziału ogółu bytu. Zrozumienie tych rodzajów bycia wymaga jednakże jasnej idei bycia w ogóle. Odpowiednie przeprowadzenie ontologicznej analizy kresu i całokształtu uniemożliwia nie tylko rozległość tematu, lecz także ta zasadnicza trudność, że do wypełnienia tego zadania musimy zakładać jako znalezione i znane właśnie to, co w naszym badaniu poszukiwane (sens bycia w ogóle).

W następujących tu rozważaniach skupimy uwagę głównie na „odmianach” kresu i całokształtu, które jako ontologiczne określniki jestestwa winny przewodzić źródłowej interpretacji tego bytu. Mając ciągle na uwadze ustalone już egzystencjalne ukonstytuowanie jestestwa, musimy podjąć próbę rozstrzygnięcia, jak dalece narzucające się w pierwszej kolejności pojęcia kresu i całokształtu są, niezależnie od tego, że pozostają nieokreślone kategorialnie, / ontologicznie nieodpowiednie w odniesieniu do jestestwa. Odrzucenie (*Zurückweisung*) takich pojęć musi zostać rozwinięte w pozytywne przerzucenie (*Zuweisung*) ich do właściwych im regionów. W ten sposób umocni się nasze rozumienie kresu i całokształtu jako egzystencjałów, co zapewni możliwość ontologicznej interpretacji śmierci.

Jeśli jednak analiza kresu i całokształtu jestestwa przybiera tak rozległą orientację, nie może to oznaczać, że egzystencjalne pojęcie kresu i całokształtu mamy uzyskiwać na drodze dedukcji. Przeciwnie: egzystencjalny sens dobiegania-kresu jestestwa trzeba wydobyć z niego samego i pokazać, jak takie „kończenie” może konstytuować *bycie całością* bytu, który *egzystuje*.

To, co dotychczas rozważaliśmy w kwestii śmierci, da się ująć w trzech tezach: 1. Jestestwu, dopóki jest, przysługuje

owo „jeszcze-nie”, którym ono będzie — stała zaległość. 2. Dobieganie-swego-kresu przez to, co nie-będące-jeszcze-u-kresu (zniesienie zaległości bycia) ma charakter niebycia-już-tu-oto. 3. Dobieganie kresu zawiera niezastępowalny w aktualnym jestestwie *modus* bycia.

Niewątpliwie, jestestwo nacechowane jest ciągłą „niezupełnością”, która znajduje swój kres wraz ze śmiercią. Czy można jednak ten oto fenomenalny stan rzeczy, że jestestwu, dopóki ono jest, „przysługuje” owo „jeszcze-nie”, interpretować jako zaległość? W odniesieniu do jakiego bytu mówimy o zaległości? Wyrażenie owo oznacza coś, co „należy” wprawdzie do bytu, ale czego jeszcze brak. Zaleganie jako brakowanie ma podłoże w pewnej przynależności. Zaległa jest na przykład reszta niespłaconego długu. Zaległość nie jest jeszcze do dyspozycji. Wymazanie „długu” jako likwidacja zaległości oznacza „wpływanie”, tj. stopniowe nadchodzenie reszty, przez co odnośnie „jeszcze-nie” jest niejako wypełniane, aż suma długu zostaje „zebrana”. Zaleganie oznacza zatem: niebycie-jeszcze-zebrany czymś współprzynależnego. Ontologicznie rzecz biorąc tkwi w tym nieporęczność części, które mają być zestawione i które mają taki sam sposób bycia jak te już poręczne; te ostatnie zaś nie modyfikują swego sposobu bycia przez napływ reszty. Istniejący niedobór (*Unzusammen*) maleje przez stopniowy dobór części. *Byt, który jeszcze z czymś zalega, ma sposób bycia czegoś poręcznego*. Dobór i ufundowany w nim „niedobór” charakteryzujemy jako *sumę*. /

Ten przynależny takiemu *modus* doboru niedobór, brak jako zaległość, nie może jednak w żadnym wypadku ontologicznie określać tego „jeszcze-nie”, które jako możliwa śmierć należy do jestestwa. Byt ten w ogóle nie ma sposobu bycia czegoś wewnątrzświatowo poręcznego. „Dobór” bytu, którym jestestwo jest „w swym przebiegu”, dopóki

„swego biegu” nie dokona, nie konstytuuje się przez „bieżące” dobieranie bytu, który sam z siebie już gdzieś i już jakoś jest poręczny. Jestestwo nie *jest* wtedy dopiero zebrane, gdy wypełniło się jego „jeszcze-nie”, ono właśnie wtedy już nie jest. Jestestwo zawsze przecież egzystuje tak właśnie, że jego „jeszcze-nie” *należy* do niego. Czy jednak nie ma bytu, który będąc tym, czym jest, mógłby zawierać owo „jeszcze-nie”, mimo iż nie musiałby mieć sposobu bycia jestestwa?

Można na przykład rzec: do pełni księżyca brak ostatniej kwadry. „Jeszcze-nie” kurczy się wraz ze znikaniem powierzchni cienia. Przy tym księżyc jest zawsze już obecny jako całość. Pomijając to, że nawet w pełni nie da się go nigdy uchwycić *w całości*, owo „jeszcze-nie” nie oznacza tu wcale, że części do siebie przynależne nie *są* jeszcze zebrane, lecz dotyczy jedynie *ujmowania* w spostrzeżeniu. Należące do jestestwa „jeszcze-nie” nie pozostaje jednakże czymś tylko przejściowo i przygodnie niedostępnym własnemu i cudzemu doświadczeniu, ono w ogóle nie „*jest*” jeszcze „rzeczywiste”. Problem nie dotyczy *ujęcia* właściwego jestestwu „jeszcze-nie”, lecz jego możliwego *bycia* bądź *niebycia*. Jestestwo musi, jako ono samo, *stać się* tym, czym jeszcze nie jest, to znaczy *być*. Aby zatem móc porównawczo określać *właściwe jestestwu bycie tego „jeszcze-nie”*, musimy podjąć rozważania nad bytem, którego sposób bycia charakteryzuje stawanie się.

Na przykład niedojrzały owoc zmierza ku swej dojrzałości. To, czym on jeszcze nie jest, wcale nie jest mu przy tym dodawane jako jeszcze-nie-obecne. On sam prowadzi siebie ku dojrzałości, a takie prowadzenie charakteryzuje jego bycie jako owocu. Nic, co można by mu w myśli przypisać, nie mogłoby usunąć niedojrzałości owocu, gdyby ten byt *sam z siebie* nie dochodził do dojrzałości.

„Jeszcze-nie” niedojrzałości nie oznacza czegoś innego pozostającego na zewnątrz, co w sposób dla owocu obojętny mogłoby być przy nim i wraz z nim obecne. Oznacza ono sam owoc z jego specyficznym sposobem bycia. Jeszcze niepełna suma jest jako coś poręcznego „obojętna” na brakującą nieporęczną resztę. Ściśle biorąc, suma ta nie może być na nią ani nieobojętna, ani obojętna. Dojrzewający owoc / nie tylko przecież nie jest obojętny na niedojrzałość jako coś innego niż on sam, lecz dojrzewając *jest* niedojrzałością. „Jeszcze-nie” jest już wciągnięte w jego własne bycie, i to wcale nie jako dowolna kwalifikacja, lecz jako moment konstytutywny. Odpowiednio do tego także i jestestwo, dopóki jest, *zawsze już jest swym „jeszcze-nie”*<sup>1</sup>.

To, co w jestestwie stanowi „niezupełność”, stałą samoantycypację, nie jest ani zaległością sumatywnego doboru, ani wręcz czymś, co jeszcze-nie-stało-się-dostępne, lecz tym „jeszcze-nie”, którym ma być jestestwo jako ten byt, którym jest. Wszelako porównanie z niedojrzałością owocu wykazuje obok pewnych analogii istotne różnice. Dostrzec je to rozpoznać nieokreśloność dotychczasowego mówienia o kresie i kończeniu się.

Chociaż dojrzewanie, specyficzne bycie owocu, jako sposób bycia „jeszcze-nie” (niedojrzałości) zgadza się formalnie z jestestwem pod tym oto względem, że (w sensie, który jeszcze wyodrębnimy) zarówno jedno, jak i drugie *zawsze jest już swoim „jeszcze-nie”*, to jednak nie może

<sup>1</sup> Już od czasów Platona i Arystotelesa znane jest odróżnienie całości od sumy, ὅλον od πᾶν, *totum* od *compositum*. Oczywiście, systematyka już w tym rozróżnieniu zawartych odmian kategoryalnych ani nie została przez to *poznana*, ani ujęta pojęciowo. Na temat szczegółowej analizy struktur, o które tutaj chodzi, por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. 11, *Untersuchung 3; Zur Lehre von den Ganzen und Teilen*.

to oznaczać, że dojrzewanie jako „kres” i śmierć jako „kres” pokrywają się także w aspekcie ontologicznej struktury kresu. Wraz z dojrzałością owoc się *dopełnia*. Czy jednak śmierć, do której zmierza jestestwo, jest dopełnieniem w takim właśnie sensie? Jestestwo poprzez śmierć „dopełnia swęj drogi”, ale czy przez to wyczerpuje swe specyficzne możliwości? Czy raczej nie zostają mu one właśnie odjęte? Także „niedokończone” jestestwo się kończy. Z drugiej strony do tego stopnia nie musi ono osiągać dojrzałości dopiero wraz ze śmiercią, że już przed kresem może pozostawić dojrzałość za sobą. Zwykle kończy się ono niedopełnione lub zdeintegrowane i zużyte.

„Kończyć się” nie oznacza koniecznie „dopełnić się”. Nagłace staje się [więc] pytanie, *w jakim w ogóle sensie trzeba pojmować śmierć jako kończenie się jestestwa*.

„Kończyć się” znaczy najpierw „zaprzestawać”, to zaś znów w ontologicznie zróżnicowanym sensie. Deszcz przestaje padać. Nie ma go już. Droga się urywa. Taki koniec nie oznacza, że droga znika; owo zaprzestanie określa raczej drogę jako tę / tu obecną. „Kończenie się” jako „zaprzestanie” może zatem oznaczać „przejsięcie w nieobecność” albo właśnie „uobecnienie się” dopiero wraz z kresem. To ostatnie kończenie się może z kolei albo określać coś obecnego *niegotowego* — droga w budowie nagle się urywa — albo konstytuować „gotowość” czegoś obecnego (ostatnie dotknięcie pędzla kończy obraz).

Kończenie się jako stawianie się czymś gotowym nie zawiera jednak dopełnienia. Coś, co ma zostać dopełnione, musi natomiast osiągnąć swą możliwą gotowość. Dopełnienie stanowi ufundowany *modus* „gotowości”. Ta zaś jest możliwa tylko jako określenie czegoś obecnego lub poręcznego.

Także kończenie się w sensie znikania może ulegać jeszcze modyfikacjom w zależności od sposobu bycia bytu.

Deszcz się skończył, czyli znikł. Chleb się skończył, czyli został zużyty, nie ma go już do dyspozycji jako czegoś poręcznego.

*Żaden powyższy modus kończenia się nie pozwala trafnie scharakteryzować śmierci jako kresu jestestwa*. Gdyby umieranie rozumieć jako bycie-u-kresu w sensie kończenia się w omówiony sposób, to trzeba by jestestwo uznać za obecne bądź poręczne. Jestestwo ani się w śmierci nie dopełnia, ani nie znika po prostu, ani nie staje się gotowe, ani nie jest do pełnej dyspozycji jako coś poręcznego.

Tak jak jestestwo, dopóki jest, stale *jest* raczej swym „jeszcze-nie”, tak też samo zawsze już *jest* ono swym kresem. Domniemywane w śmierci kończenie się nie oznacza bycia-u-kresu jestestwa, lecz *bycie ku kresowi* tego bytu. Śmierć jest pewnym sposobem bycia, przejmowanym przez jestestwo, od kiedy ono jest. „Gdy tylko człowiek zaczyna żyć, jest już wystarczająco stary, by umrzeć”<sup>1</sup>.

Kończenie się jako bycie ku kresowi wymaga ontologicznego rozjaśnienia na podstawie sposobu bycia jestestwa. I prawdopodobnie dopiero egzystencjalne określenie kończenia się pozwoli zrozumieć możliwość egzystującego bycia owego „jeszcze-nie”, które leży „przed” tym „kresem”. Dopiero egzystencjalne rozjaśnienie bycia ku kresowi daje także zadowalającą podstawę do wyodrębnienia możliwego sensu mówienia o całokształcie jestestwa, jeśli ten całokształt ma być konstytuowany przez śmierć jako „kres”.

Próba, by wychodząc od rozjaśnienia „jeszcze-nie” dojść poprzez charakterystykę kończenia się do zrozumienia

<sup>1</sup> *Der Ackermann aus Böhmen*, pod red. A. Bernta i K. Burdacha (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, pod. red. K. Burdacha, t. III, cz. II), 1917, rozdz. 20, s. 46.

właściwego jestestwu/całokształtu, nie doprowadziła do celu. Wykazała ona tylko *negatywnie*: „jeszcze-nie”, którym jestestwo zawsze *jest*, opiera się interpretowaniu go jako zaległości. Bycie-u-kresu nie określa trafnie kresu, *ku* któremu jestestwo egzystując *jest*. Równocześnie jednak w rozważaniach naszych winno się uwidocznic, że ich kierunek należy odwrócić. Pozytywna charakterystyka problematycznych fenomenów (jeszcze-nie-bycie, kończenie się, całokształt) może się udać tylko przy jednoznacznej orientacji na ukonstytuowanie bycia jestestwa. Tę jednoznaczność w negatywny sposób uchroni przed zejściem na manowce wejrzenie w przynależność regionalną struktur kresu i całokształtu, które ontologicznie powracają znów ku jestestwu.

Pozytywną interpretację śmierci i jej charakteru kresu na gruncie analityki egzystencjalnej trzeba przeprowadzić kierując się dotychczas uzyskanym podstawowym ukonstytuowaniem jestestwa — fenomenem troski.

§ 49. *Odróżnienie egzystencjalnej analizy śmierci od innych możliwych interpretacji tego fenomenu*

Jednoznaczność ontologicznej interpretacji śmierci powinna się umocnić dzięki wyraźnemu uświadomieniu sobie najpierw, jakich pytań interpretacji tej *nie* można stawiać i jakich informacji i wskazań próżno byłoby od niej oczekiwać.

Śmierć w najszerszym sensie jest fenomenem życia. 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. Dla problematyki biologiczno-fizjologicznej jestestwo przesuwają się w obszar

bycia, który znamy jako świat zwierząt i roślin. W tym polu można poprzez ontyczne ustalenia uzyskiwać dane statystyczne o długości życia roślin, zwierząt i ludzi. Dają się rozpoznawać związki między długością życia, rozmnażaniem i wzrostem. Można badać „rodzaje” śmierci, jej przyczyny, „organizację” i sposoby występowania<sup>1</sup>.

U podstaw tego biologiczno-ontycznego badania śmierci leży problematyka ontologiczna. Pozostaje zapytać, jak ontologiczna istota śmierci określa się na podstawie ontologicznej istoty życia. W pewien / sposób ontyczne badanie śmierci już z góry rozstrzyga tę kwestię. Operuje ono mniej lub bardziej rozjaśnionymi wstępnymi ujęciami życia i śmierci. Wymagają one wstępnego zarysu przez ontologię jestestwa. W obszarze ontologii życia *podporządkowanej* ontologii jestestwa egzystencjalną analizę śmierci z kolei *poprzedza* charakterystyka podstawowego ukonstytuowania jestestwa. Kończenie się istoty żywej nazwalibyśmy *ginięciem*. Także jestestwo „ma” swą fizjologiczną, charakterystyczną dla istoty żywej śmierć, jednakże nie ontycznie izolowaną, lecz współokreśloną przez swój pierwotny sposób bycia. Ponieważ jednak jestestwo może się też kończyć, właściwie nie umierając, jako jestestwo zaś nie ginie ono po prostu, dlatego nazwiemy ten pośredni fenomen „*traceniem życia*”. „*Umieranie*” zaś będzie dla nas oznaczało *sposób bycia*, w jaki jestestwo *jest ku* swej śmierci. A zatem trzeba powiedzieć: jestestwo nie ginie nigdy. Tracić życie natomiast może ono tylko dopóty, dopóki umiera. Medyczo-biologiczne badanie utraty życia potrafi uzyskać wyniki, które mogą nabrać też ontologicznego znaczenia, gdy zapewni

<sup>1</sup> Por. w tej kwestii obszerną prezentację w: E. Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod*, wyd. 3, 1924. W szczególności zob. bogatą bibliografię na s. 414 nn.

się zasadnicze zorientowanie na egzystencjalną interpretację śmierci. Ale może chorobę i śmierć w ogóle — także w sensie medycznym — trzeba pierwotnie pojmować jako fenomeny egzystencjalne?

Egzystencjalna interpretacja śmierci poprzedza wszelką biologię i ontologię życia. W niej też dopiero ufundowane jest wszelkie biograficzno-historyczne i etnologiczno-psychologiczne badanie śmierci. „Typologia” „umierania” jako charakterystyka warunków i sposobów „przeżywania” utraty życia zakłada już pojęcie śmierci. Ponadto psychologia „umierania” dostarcza wiedzy raczej o „życiu” „umierającego” niż o samym umieraniu. Stanowi to tylko odbicie tego, że jestestwo nie umiera lub właściwie nie umiera przeżywając faktyczną utratę życia lub jej towarzysząc. Podobnie ujęcia śmierci przez ludy pierwotne, ich stosunek do śmierci w czarach i kulcie, rozjaśniają nasze rozumienie *jestestwa*, ale interpretacja tego rozumienia wymaga już analityki egzystencjalnej i odpowiedniego pojęcia śmierci.

Z drugiej strony ontologiczna analiza bycia ku kresowi nie zajmuje z góry żadnego egzystencjalnego stanowiska wobec śmierci. 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 „przetrwać”, /jest „nieśmiertelne”. Niczego nie rozstrzyga się tu ani o „zaświatach” i ich możliwości, ani o „doczesności”, proponując „budujące” normy i reguły zachowania w obliczu śmierci. Analiza śmierci o tyle jednak dotyczy wyłącznie „doczesności”, że interpretuje ona ów fenomen wyłącznie co do tego, jak jako możliwość aktualnego *jestestwa* *wkracza on w to jestestwo*. Dopiero wtedy można zasadnicie i z metodologiczną pewnością *zapytać, co jest po śmierci*, gdy

pojmiemy jej pełną ontologiczną istotę. Czy takie pytanie jest w ogóle możliwe jako *teoretyczne*, pozostawiamy tu bez rozstrzygnięcia. Ontologiczna interpretacja śmierci od strony „doczesności” poprzedza wszelką ontyczną spekulację na temat „zaświatów”.

I wreszcie — poza obszarem egzystencjalnej analizy śmierci pozostaje to, co podpada pod hasło „metafizyki śmierci”. Pytania, jak i kiedy śmierć „nawiedziła świat”, jaki może i winna mieć sens dla ogółu bytu jako zło i cierpienie, zakładają z konieczności zrozumienie nie tylko charakteru bycia śmierci, lecz i ontologię ogółu bytu w całości, a szczególnie ontologiczne rozjaśnienie zła i negatywności w ogóle.

Egzystencjalna analiza poprzedza metodologiczne pytania biologii, psychologii, teodycei, teologii śmierci. Ontycznie rzecz biorąc, wyniki tej analizy cechuje specyficzny *formalizm* i jałowość właściwe wszelkiej charakterystyce ontologicznej. Nie powinno to jednak przesłaniać bogatej i skomplikowanej struktury fenomenowi. Skoro już samo *jestestwo* w ogóle nie jest nigdy dostępne jako coś obecnego, gdyż jego sposób bycia charakteryzuje bycie-możliwym we własny sposób, to tym mniej należy oczekiwać, że można będzie tak po prostu odczytać ontologiczną strukturę śmierci, jeśli ta jest wyróżnioną możliwością *jestestwa*.

Z drugiej strony analiza nie może zatrzymać się na przypadkowej i dowolnie wykoncypowanej idei śmierci. Tę dowolność możemy ograniczyć tylko przez uprzednie ontologiczne scharakteryzowanie sposobu bycia, w jaki „kres” wkracza w przeciętną powszedniość *jestestwa*. W tym celu trzeba w pełni uprzytomnić sobie ustalone wcześniej struktury powszedniości. Do istoty wszelkiego badania ontologicznego należy to, że w egzystencjalnej analizie śmierci pobrzmiewają egzystencyjne możliwości bycia ku śmierci.



Tym wyraźniej więc egzystencjalna konceptualizacja musi mieć charakter egzystencyjnie niewiążący — zwłaszcza w przypadku śmierci, na której najostrzej daje się uwidocznnić możliwościowy charakter / jestestwa. Egzystencjalna problematyka zmierza wyłącznie do wydobywania ontologicznej struktury bycia *ku* kresowi jestestwa<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Antropologia opracowana przez teologię chrześcijańską — od Pawła po *meditatio futurae vitae* Kalwina — interpretując „życie” miała zawsze na uwadze także śmierć. W. Dilthey, którego skłonności filozoficzne kierowały się na ontologię „życia”, nie mógł nie dostrzegać związku życia ze śmiercią. „I wreszcie stosunek najgłębiej i najbardziej powszechnie wyznaczający poczucie naszego istnienia (*Dasein*) — stosunek życia do śmierci; ograniczenie bowiem naszej egzystencji przez śmierć wpływa decydująco na nasze zrozumienie i naszą ocenę życia” (*Das Erlebnis und die Dichtung*, wyd. 2, s. 212). Niedawno także G. Simmel wprowadził *explicite* fenomen śmierci do charakterystyki „życia”, jednak bez jasnego rozróżnienia problematyki biologiczno-ontycznej i ontologiczno-egzystencjalnej. Por. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918, s. 99-153. W związku z niniejszymi badaniami warto w szczególności zajrzeć do: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, wyd. trzecie, 1925, s. 229 nn., zwłaszcza s. 259-270. Jaspers ujmuje śmierć od strony wydobytego przez siebie fenomenu „situacji granicznej”, którego fundamentalne znaczenie wykracza poza wszelką typologię „postaw” i „światoobrazów”.

Inspiracje W. Diltheya podjął Rudolf Unger w swej pracy *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik*, 1922. Nad podejściem Diltheya zastanawia się Unger w wykładzie *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey* („Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft”. Geisteswissenschaften, Klasse 1, 1. 1924). Widzi on jasno znaczenie badań fenomenologicznych dla zbudowania bardziej radykalnych podstaw „problemów życia”, tamże, s. 17 nn.

§ 50. Wstępny zarys  
egzystencjalno-ontologicznej struktury śmierci

Rozważania o zaległości, kresie i całokształcie ujawniły konieczność wywodzenia interpretacji fenomenu śmierci jako bycia *ku* kresowi z podstawowego ukonstytuowania jestestwa. Tylko dzięki temu można uwidocznnić, jak dalece w samym jestestwie, na gruncie jego struktury bycia, możliwe jest konstytuowane przez bycie *ku* kresowi bycie całością. Jako podstawowe ukonstytuowanie jestestwa została uwidoczniona troska. Ontologiczne znaczenie terminu „troska” wyrażone zostało w takiej oto definicji: „antycypujące-się-bycie-już-w (świecie) jako bycie-przy (wewnątrz świata) napotykanym byciem<sup>1</sup>. W ten sposób znalazły wyraz fundamentalne charaktery bycia jestestwa: w „samoantycypacji” /— egzystencja, w „byciu-już-w...” — faktyczność, w „byciu przy...” — upadanie. Jeśli śmierć w pewnym wyróżnionym sensie przysługuje byciu jestestwa, to musi ona (bądź bycie *ku* kresowi) dać się określić na podstawie tych charakterów.

Najpierw trzeba uwydatnić w szkicowy sposób, jak w fenomenie śmierci odsłaniają się egzystencja, faktyczność i upadanie jestestwa.

Nieodpowiednia okazała się interpretacja „jeszcze-nie”, a przy tym także interpretacja ostatecznego „jeszcze-nie”, kresu jestestwa, w sensie pewnej zaległości, kryła ona bowiem w sobie ontologiczne obrócenie jestestwa w coś obecnego. „Bycie-u-kresu” oznacza egzystencjalnie: bycie *ku* kresowi. Ostateczne „jeszcze-nie” ma charakter czegoś, *do czego* jestestwo się odnosi. Kres stoi przed jestestwem. Śmierć nie jest czymś jeszcze nie uobecnionym ani do minimum

<sup>1</sup> Por. § 41, s. 277.

zredukowaną ostatnią zaległością (*Ausstand*), lecz raczej *czymś, co nas czeka* (*Bevorstand*).

Jestestwo jako bycie-w-świecie może czekać wiele rzeczy. Charakter czegoś, co nas czeka, sam w sobie nie wyróżnia śmierci. Przeciwnie: także ta interpretacja mogłaby sugerować, że śmierć trzeba pojmować w sensie czekającego nas zdarzenia napotykanego w otoczeniu. Czekać nas może np. burza, przebudowa domu, wizyta przyjaciela — a zatem byt, który jest obecny, poręczny albo jest-tu-oto-wespół. Bycia tego rodzaju nie ma czekająca śmierć.

Jestestwo może też np. oczekiwać podróży, dyskusji z innymi, rezygnacji z czegoś, czym samo może być: z własnych możliwości bycia, ugruntowanych we współbyciu z innymi.

Śmierć jest możliwością bycia, którą zawsze musi podjąć samo jestestwo. Wraz ze śmiercią samo jestestwo zbliża się w swej *najbardziej własnej* możności bycia. W tej możliwości jestestwu chodzi wprost o swe bycie-w-świecie. Jego śmierć jest możliwością możności-niebycia-już-tu-oto. Gdy jestestwo jako ta właśnie możliwość zbliża się do siebie samego, jest *w pełni* odesłane do swej najbardziej własnej możności bycia. Tak zbliżającemu się do siebie rozwiązują się wszelkie relacje z innym jestestwem. Ta najbardziej własna, bez-względna (*unbezüglich*) możliwość jest zarazem najbardziej ostateczna. Jako możność bycia jestestwo nie może wyprzedzić możliwości śmierci. Śmierć jest możliwością zupełnej niemożliwości jestestwa. Tak oto *śmierć* odsłania się jako *możliwość najbardziej własna, bezwzględna, nieprześcigniona*. Jako / taka jest *wyróżnionym* czymś, co nas czeka. Jej egzystencjalna możliwość opiera się na tym, że jestestwo jest samemu sobie z istoty otwarte — a mianowicie w sposób samoantycypacji. Ten moment struktury troski osiąga w byciu ku śmierci swą najbardziej pierwotną konkretyzację. Bycie ku kresowi uwidocznia się fenomenalnie jako

bycie ku scharakteryzowanej tu wyróżnionej możliwości jestestwa.

Tą najbardziej własną, bezwzględną i nieprześcignioną możliwością jestestwo nie zajmuje się w sposób wtórny i okazjonalny w trakcie swego bycia. Raczej, jeśli jestestwo egzystuje, jest już w tę możliwość *rzucone*. O tym, że jest wydane swej śmierci i że ta należy do bycia-w-świecie, zrazu i zwykle nie ma ono żadnej wyraźnej czy wręcz teoretycznej wiedzy. Rzucenie w śmierć odsłania się mu bardziej źródłowo i natarczywie w położeniu trwogi<sup>1</sup>. Trwoga przed śmiercią jest trwogą „przed” najbardziej własną, bezwzględną i nieprześcignioną możliwością bycia. „Przed czym” tej trwogi to samo bycie-w-świecie. Jej „o co” to wprost możność bycia jestestwa. Nie należy mieszać trwogi przed śmiercią z lękiem przed utratą życia. Trwoga nie jest jakimś dowolnym i przygodnym „słabym” nastrojem jednostki, lecz jako podstawowe położenie jestestwa otwartością na to, że jestestwo jako bycie rzucone egzystuje *ku swemu kresowi*. W ten sposób uwyraźnia się egzystencjalne pojęcie umierania jako bycie rzucone ku najbardziej własnej, bezwzględnej i nieprześcignionej możności bycia. Odróżnienie umierania od zwykłego znikania, jak też od tylko-ginięcia, a wreszcie od „przeżywania” utraty życia zyskuje na ostrości.

Bycie ku kresowi nie powstaje dopiero przez jakieś przygodne nastawienie i jako ono, lecz należy z istoty do odsłaniającego się tak lub owak w położeniu (w nastroju) rzużenia jestestwa. Dominująca zawsze w jestestwie faktyczna „wiedza” lub „niewiedza” o najbardziej własnym byciu ku kresowi jest tylko wyrazem egzystencyjnej możliwości różnorodnych sposobów utrzymywania się w tym byciu. To, że faktycznie wiele osób zrazu i zwykle nie wie

<sup>1</sup> Por. § 40, s. 261 nn.

nic o śmierci, nie może stanowić argumentu za tym, że bycie ku śmierci nie cechuje „powszechnie” jestestwa; dowodzi to co najwyżej, że jestestwo, uchodząc *przed* najbardziej własnym byciem ku śmierci, zrazu i zwykle je sobie zakrywa. Jestestwo umiera faktycznie, jak długo egzystuje, jednakże zrazu i zwykle w sposób *upadania*. Faktyczne egzystowanie nie jest bowiem tylko w sposób ogólny i obojętny rzuconą możliwością-bycia-w-świecie, lecz zawsze już jest zanurzone w „świecie” zatroskania. W tym upadającym byciu przy... daje o sobie znać ucieczka od nieswojności, co teraz znaczy: przed najbardziej własnym byciem ku śmierci. Egzystencja, faktyczność, upadanie charakteryzują bycie ku kresowi i są w związku z tym konstytutywne dla egzystencjalnego pojęcia śmierci. *Z racji swej ontologicznej możliwości umieranie opiera się na trosce.*

Skoro jednak bycie ku śmierci pierwotnie i istotowo przysługuje byciu jestestwa, to musi ono dać się wykazać także w powszedniości — choćby zrazu w niewłaściwej postaci. Skoro zaś bycie ku kresowi ma oferować egzystencjalną możliwość egzystencyjnego bycia całością jestestwa, to tkwi w tym fenomenalne potwierdzenie tezy: „troska” jest ontologicznym terminem na oznaczenie całokształtu całości struktury jestestwa. Dla pełnego fenomenalnego uzasadnienia tego twierdzenia nie wystarcza jednak *wstępny zarys* związku między byciem ku śmierci a troską. Związek ten musi zostać uwidoczniiony przede wszystkim w najbardziej *konkretnym* jestestwie, w jego powszedniości.

### § 51. Bycie ku śmierci i powszedniość jestestwa

Wydobywając powszednie przeciętne bycie ku śmierci orientujemy się na wcześniej uzyskane struktury powszedniości. W byciu ku śmierci jestestwo odnosi się *do niej samej*

jako pewnej wyróżnionej możliwości bycia. Sobą zaś powszedniości jest Się<sup>1</sup>, które się konstituuje w publicznej wykładni, a wyraża w gadaninie. Ta więc musi ujawnić, w jaki sposób powszednie jestestwo wyklada sobie swe bycie ku śmierci. Fundament wykładni kształtuje zawsze rozumienie, które zawsze też jest położone, tzn. nastrojone. Trzeba więc zapytać: jak to tkwiące w gadaninie owego Się, położone rozumienie otwarło bycie ku śmierci? Jak owo Się odnosi się rozumiejąco do najbardziej własnej, bezwzględnej i nieprześcignionej możliwości jestestwa? Jakie położenie i w jaki sposób otwiera temu Się wydanie na śmierć?

Publiczny charakter powszedniej wspólnoty „zna” tę śmierć jako ciągle występujące zdarzenie, jako „przypadek śmierci”. Ten czy ów, /bliski lub dalszy znajomy, „umiera”. Nieznajomi „umierają” każdego dnia i każdej godziny. „Śmierć” napotykamy jako znane, wewnątrz świata występujące zdarzenie. Jako taka, pozostaje ona w sposób charakterystyczny dla tego, co na co dzień spotykane, czymś rzucającym się w oczy<sup>2</sup>. Się zapewniło także i temu zdarzeniu wykładnię. Mówimy o tych sprawach (wyraźnie lub, najczęściej, wymijająco) w sposób „zdawkowy”: „kiedyś się w końcu umiera, ale póki co to nas nie dotyczy”.

Analiza owego „umiera się” odsłania niedwuznacznie sposób bycia powszedniego bycia ku śmierci. W takim mówieniu pojmuje się śmierć jako coś nieokreślonego, co ostatecznie musi skądś nadejść, ale co na razie *jeszcze się* człowiekowi nawet *nie uobecniło* i dlatego nie jest groźne. Owo „umiera się” rozpowszechnia mniemanie, jakoby śmierć

<sup>1</sup> Por. § 27, s. 179 nn.

<sup>2</sup> Por. § 16, s. 102 nn.

spotykała niejako Się. Publiczna wykładnia jestestwa powiada: „umiera się”, gdyż w ten sposób każdy inny i ja sam możemy sobie rzec: ciągle jeszcze nie ja; albowiem owo Się to *Nikt*. „Umieranie” zostaje zniwelowane do pewnego przypadku, który co prawda przydarza się jestestwu, ale nie jest właściwy nikomu. Jeśli gadaninę cechuje dwuznaczność, to dotyczy to także takiego mówienia o śmierci. Umieranie, które w sposób z istoty nie do zastąpienia jest moje, zostaje obrócone w przytrafiające się owemu Się zdarzenie o charakterze publicznym. Scharakteryzowana tu mowa traktuje śmierć jako stale występujący „przypadek”. Podaje go jako coś zawsze już „rzeczywistego” i przesłania jego charakter możliwości, a wraz z tym przynależne tu momenty czegoś bezwzględnego i nieprześcignionego. Przez taką dwuznaczność jestestwo stawia się w sytuacji, w której swą wyróżnioną, należącą do najbardziej własnego Siebie możliwością bycia zatracą się w Się. To Się uzasadnia i wzmacnia *pokusę* zakrywania najbardziej własnego bycia ku śmierci<sup>1</sup>.

Takie zakrywające uchodzenie przed śmiercią opanowuje powszedniość tak uparcie, że we wspólnym byciu z innymi „najbliżsi” często wmawiają „umierającemu”, że uniknie śmierci i wkrótce znów wróci do spokojnej powszedniości swego świata zatroskania. Taka „troskliwość” mniema nawet, że „umierającego” w ten sposób „pociesza”. Chce mu ona przywrócić jestestwo, a pomaga mu jeszcze bardziej zakryć jego najbardziej własną, bezwzględną możliwość bycia. Się troska się w ten sposób o *ciągłe uspokajanie w sprawie śmierci*. Uspokojenie jednakże dotyczy w istocie nie tylko / „umierającego”, ale w takim samym stopniu i „pocieszającego”. I nawet utrata

<sup>1</sup> Por. § 38, s. 248 nn.

życia nie powinna zakłócać ani niepokoić zatroskanej beztroski opinii publicznej. Nierzadko przecież umieranie innych uważa się za rzecz towarzysko przykrą (jeśli nie wręcz za brak taktu), której życie publiczne winno się wystrzeżać<sup>1</sup>.

Wraz z tym odwodzącym jestestwo od jego śmierci uspokojeniem owo Się zyskuje prawomocność i uznanie przez milczącą regulację sposobu odnoszenia się w ogóle do śmierci. Już „myślenie o śmierci” uchodzi wedle powszechnej opinii za tchórzliwy lęk, niepewność swego istnienia i ponurą ucieczkę od świata. *Się nie pozwala odważyć się na trwogę przed śmiercią*. Panowanie publicznej wykładni Się rozstrzygnęło już także o położeniu, które winno określić postawę wobec śmierci. Trwoga przed śmiercią stawia jestestwo wobec siebie samego jako zdanego na nieprześcignioną możliwość. Się troska się o przemianę tej trwogi w lęk przed pewnym nadchodzącym zdarzeniem. Uczyniona dwuznaczna jako lęk, trwoga zostaje ponadto uznana za „słabość”, której pewne siebie jestestwo nie powinno znać. Tym, co według niepisanego dekretu Się „wypada”, jest obojętny spokój wobec „faktu”, że się umiera. Wykształcenie takiej „wyższej” obojętności *wyobcowuje* jestestwo z jego najbardziej własnej, bezwzględnej możliwości bycia.

Pokusa, uspokojenie i wyobcowanie charakteryzują sposób bycia *upadania*. Powszednie bycie ku śmierci jest jako upadające ciąglą *ucieczką przed nią*. Bycie *ku* kresowi ma *modus* przeinaczającego, niewłaściwie rozumiejącego i przesłaniającego *uchodzenia przed nim*. Każdorazowo własne

<sup>1</sup> W swym opowiadaniu *Śmierć Iwana Iljicza* Lew Tolstoj przedstawił fenomen wstrząsu i załamania z powodu tego „umiera się”.

jestestwo umiera zawsze faktycznie, tzn. jest w byciu ku swemu kresowi, ale skrywa przed sobą owo *factum* przez to, że przemienia śmierć w występujący na co dzień przypadek śmierci innych, który daje nam jeszcze większą pewność, że nadal „się” przecież „żyje”. W upadającej ucieczce przed śmiercią powszedniość jestestwa potwierdza jednak, że również i samo Się zawsze jest już określone jako *bycie ku śmierci* — także wtedy, gdy nie porusza się ono wyraźnie w obszarze „myślenia o śmierci”. *Także w przeciętnej powszedniości jestestwu chodzi / ciągle o tę najbardziej własną, bezwzględną i nieprześcignioną możliwość bycia, choć tylko w modus zatroskania o nie naprzykrzającą się obojętność w o b e c najbardziej skrajnej możliwości jego egzystencji.*

Wyodrębnienie powszedniego bycia ku śmierci sugeruje zarazem próbę zapewnienia sobie pełnego egzystencjalnego pojęcia bycia ku kresowi — poprzez bardziej wnikliwą interpretację upadającego bycia ku śmierci jako uchodzenia przed nią. Na uwidocznionym w sposób fenomenalnie zadowalający „przed czym” ucieczki musi być fenomenologicznie możliwy zarys tego, jak samo uchodzące jestestwo rozumie swoją śmierć<sup>1</sup>.

§ 52. Powszednie bycie ku kresowi i pełne egzystencjalne pojęcie śmierci

Bycie ku kresowi określiliśmy we wstępnym egzystencjalnym zarysie jako najbardziej własną, bezwzględną i nieprześcignioną możliwość bycia. Egzystujące bycie ku tej możliwości stawia siebie przed zupełną niemożliwością egzystencji. Poza tą na pozór formalną charakterystyką

<sup>1</sup> W kwestii tej metodologicznej możliwości por. to, co powiedzieliśmy na temat analizy twórci, § 40, s. 261 nn.

bycia ku śmierci odsłonił się konkretnie tego bycia w *modus* powszedniości. Zgodnie z istotową dla niej tendencją upadania bycia ku śmierci ukazało się jako zakrywające uchodzenie przed nią. Podczas gdy wcześniej badanie przechodziło od formalnego wstępnego zarysu ontologicznej struktury śmierci do konkretnej analizy powszedniego bycia ku kresowi, to teraz, w przeciwnym kierunku, przez uzupełniającą interpretację powszedniości bycia ku kresowi ma zostać uzyskane pełne egzystencjalne pojęcie śmierci.

Eksplikacja powszedniego bycia ku śmierci zatrzymała się przy gadaniu Się: Kiedyś tam się umiera, ale póki co jeszcze nie. Dotychczas interpretowaliśmy tylko owo „umiera się” jako takie. W sformułowaniu: „kiedyś tam, ale póki co jeszcze nie”, powszedniość dostarcza czegoś w rodzaju *pewności* śmierci. Nikt nie wątpi, że się umiera, owo „nie wątpi” nie musi jednak kryć w sobie *tej* pewności, która odpowiada postaci, w jakiej śmierć w sensie scharakteryzowanej tu wyróżnionej możliwości wkracza w jestestwo. Powszedniość poprzestaje na tym dwuznacznym przydaniu śmierci „pewności” — aby, jeszcze bardziej zakrywając umieranie, / osłabić ją i łatwiej znieść rzucenie w śmierć.

Zakrywające uchodzenie przed śmiercią *nie* może być zgodnie ze swym sensem *właściwie* „pewne” śmierci, a mimo to przecież *jest*. Jak to jest z „pewnością śmierci”?

Być-pewnym jakiegoś bytu znaczy: jako prawdziwy *uznawać* go za prawdziwy (*es als wahres für wahr halten*). Prawda oznacza odkrytość bytu. Wszelka odkrytość zaś ma ontologiczne oparcie w najbardziej pierwotnej prawdzie, w otwartości jestestwa<sup>1</sup>. Jestestwo jako byt otwarty, otwierający i odkrywający jest z istoty „w prawdzie”.

<sup>1</sup> Por. § 44, s. 300 nn., zwłaszcza s. 309 nn.

*Pewność zaś opiera się na prawdzie lub przystępuje jej równie pierwotnie.* Wyrażenie „pewność” ma, tak jak termin „prawda”, dwojakie znaczenie. W pierwotnym sensie „prawda” znaczy „bycie-otwierającym” jako zachowanie jestestwa. Wywiedzione stąd znaczenie to „odkrytość bytu”. Odpowiednio do tego, „pewność” znaczy pierwotnie „bycie pewnym” jako sposób bycia jestestwa. W pochodnym zaś znaczeniu „pewnym” może być nazwany także byt, którego jestestwo może być pewne.

*Modus pewności stanowi przeświadczenie.* W tym ostatnim rozumiejąc bycie jestestwa ku odkrytej (prawdziwej) rzeczy samej daje się określić wyłącznie za pomocą jej świadectwa. Uznawanie-czegoś-za-prawdziwe jest jako utrzymywanie-siebie-w-prawdzie zasadne, gdy opiera się na samym odkrytym bycie i jako bycie ku tak odkrytemu bytowi stało się sobie przejrzyste pod względem swej odpowiedniości do tego bytu. Czegoś takiego brak w swobodnym fantazjowaniu bądź w samym tylko „poglądzie” na temat bytu.

Miarą zasadności uznawania czegoś za prawdziwe jest roszczenie prawdziwościowe, do którego to uznawanie należy. Roszczenie to zyskuje prawomocność na podstawie sposobu bycia bytu, który ma być otwarty, i kierunku otwierania. Wraz z różnorodnością bytu i zależnie od głównej tendencji i zasięgu otwierania zmienia się rodzaj prawdy, a przez to i pewność. Niniejsze rozważanie ogranicza się do analizy bycia-pewnym śmierci, które ostаточно prezentuje wyróżnioną *pewność jestestwa*.

Powszednie jestestwo zakrywa zwykle najbardziej własną, bezwzględną i nieprześcignioną możliwość swego bycia. Ta faktyczna tendencja zakrywania potwierdza tezę: jestestwo jako faktyczne jest w / „nieprawdzie”<sup>1</sup>. Dlatego

<sup>1</sup> Por. § 44b, s. 313.

pewność charakteryzująca takie zakrywanie bycia ku śmierci musi być chybionym uznawaniem-za-prawdę, a nie jakąś niepewnością w sensie wątpienia. Chybiona pewność utrzymuje to, czego jest pewna, w zakrytości. Jeśli rozumie „się” śmierć jako wydarzenie spotykane w otoczeniu, to odnośna pewność nie sięga bycia ku kresowi.

Powiada się: pewne jest, że „ta” śmierć przychodzi. Powiada się to, a Się nie dostrzega, że po to, by móc być pewnym śmierci, własne jestestwo musi zawsze samo być pewne swej najbardziej własnej, bezwzględnej możliwości bycia. Powiada się: „śmierć jest pewna”, i zaszczenia się przez to w jestestwie pozór, jakoby to ono *samo* było pewne swej śmierci. A gdzie leży podstawa powszedniego bycia pewnym? Oczywiście, nie w zwykłych wzajemnych perswazjach. Doświadcza się przecież na co dzień „umierania” innych. Śmierć jest niezaprzeczalnym „faktem doświadczenia”.

Sposób, w jaki powszednie bycie ku śmierci rozumie tak ugruntowaną pewność, ujawnia się wtedy, gdy w sposób ostrożnie krytyczny, a to znaczy przecież odpowiedni, stara się ono „myśleć” o śmierci. Wszyscy ludzie, o ile wiadomo, „umierają”. Śmierć jest dla każdego człowieka w najwyższym stopniu prawdopodobna, choć przecież nie „bezw warunkowo” pewna. Ścisłe więc biorąc, śmierci należałoby przypisać „jedynie” *empiryczną* pewność. Ta zaś pozostaje z konieczności w tyle za najwyższą, apodyktyczną pewnością, jaką osiągamy w pewnych obszarach poznania teoretycznego.

Przy tym „krytycznym” określeniu pewności śmierci i tego, że nas ona czeka, objawia się zrazu znów charakterystyczne dla powszedniości zapoznanie sposobu bycia jestestwa i należącego doń bycia ku śmierci. *To, że utrata życia jako zachodzące zdarzenie jest pewna „tylko” empirycznie,*

nie rozstrzyga o pewności śmierci. Przypadki śmierci mogą stanowić faktyczną okazję do tego, by jestestwo po raz pierwszy w ogóle zwróciło uwagę na śmierć. Pozostając w sferze wspomnianej tu empirycznej pewności, jestestwo nie może jednak w żadnym razie nabrać pewności co do śmierci takiej, jaką ona „jest”. Choć w publicznym życiu Się jestestwo „mówi” na pozór tylko o tej „empirycznej” pewności, to przecież w istocie nie trzyma się ono wyłącznie i pierwotnie występujących przypadków śmierci. Uchodząc przed swą śmiercią, / także i powszednie bycie ku kresowi jest pewne śmierci inaczej, niż chciałoby ją ująć w czysto teoretycznej refleksji. To „inaczej” powszedniość zwykle sobie przesłania. Nie odważa się ona stać się dla siebie przejrzystą w tej kwestii. W scharakteryzowanym tu powszednim położeniu „trwożnie” zatroskanej, na pozór wolnej od trwogi wyższości wobec pewnego „faktu” śmierci powszedniość przydaje pewności „wyższej” niż tylko empiryczna. Wie się o tym, że śmierć jest pewna, a zarazem nie „jest” się jej właściwie pewnym. Upadająca powszedniość jestestwa zna pewność śmierci, a zarazem unika bycia-pewnym. To unikanie wszelako poświadcza fenomenalnie tym, czego unika, że śmierć trzeba pojmować jako możliwość najbardziej własną, bezwzględną, nieprześcignioną, *pewną*.

Powiada się: śmierć przyjdzie na pewno, ale póki co jeszcze nie. Tym „ale” Się odmawia śmierci pewności. „Póki co jeszcze nie” nie jest zwykłą wypowiedzią negatywną, lecz samowykładnią Się, przez którą Się odsyła siebie do tego, co dla jestestwa jeszcze pozostaje w pierwszej kolejności dostępne i o co może się ono jeszcze troskać. Powszedniość wpędza w pilne sprawy zatroskania i wyzbywa się pęt nużącego, „jałowego myślenia o śmierci”. Śmierć zostaje odłożona „na później” — a to dzięki powołaniu się

na tak zwaną „powszechną opinię”. W ten sposób Się zakrywa ten oto swoisty moment pewności śmierci, że śmierć jest możliwa w każdej chwili. Pewności śmierci towarzyszy nieokreśloność jej „kiedy”. Przed tą nieokreślonością powszednie bycie ku śmierci uchodzi w ten sposób, że nadaje jej określonosc. Takie określanie nie może jednak oznaczać obliczania, kiedy nastąpi utrata życia. Przed taką określonoscą jestestwo raczej ucieka. Nieokreśloność pewnej śmierci powszednie zatroskanie określa sobie w ten sposób, że zasłania tę nieokreśloność zwykłymi możliwościami i sprawami do załatwienia następnego dnia.

Zakrycie nieokreśloności dotyczy jednakże i pewności. W ten sposób przesłania się najbardziej swój charakter śmierci jako możliwości: pewna, a przy tym nieokreślona, czyli w każdej chwili możliwa.

Pełna interpretacja powszedniej mowy Się o śmierci i sposobie, w jaki wkracza ona w jestestwo, wiodła do charakterów pewności i nieokreśloności. Pełne egzystencjalno-ontologiczne pojęcie śmierci da się teraz wyznaczyć za pomocą takiego oto określenia: *Śmierć jako kres jestestwa jest najbardziej własną, bezwzględną, pewną, a jako taka nieokreślona, nieprześcignioną / możliwością jestestwa. Śmierć jest jako kres jestestwa w byciu tego bytu ku swemu kresowi.*

Wyodrębnienie egzystencjalnej struktury bycia ku kresowi służy opracowaniu pewnego sposobu bycia jestestwa, który pozwala mu jako jestestwu być całym. To, że także powszednie jestestwo jest już zawsze ku swemu kresowi, tzn. ciągle, chociaż „uciekając”, boryka się ze swą śmiercią, wskazuje, że ów zamykający i określający bycie całością kres nie jest czymś, do czego jestestwo ostatecznie dociera dopiero wraz z utratą życia. Jako będące ku śmierci, jestestwo zawsze już obejmuje sobą skrajne „jeszczenie” tego samego, które poprzedza wszelkie inne „jeszcze-

-nie". Dlatego też niesłuszne jest formalne przejście od owego, interpretowanego zresztą ontologicznie nieadekwatnie jako zaległość, „jeszcze-nie” jestestwa do tezy o zupełności tego jestestwa. *Wyprowadzony z samoantycypacji fenomen „jeszcze-nie”, podobnie jak ogólna struktura troski, nie stanowi instancji rozstrzygającej przeciw możliwemu egzystentnemu byciu całością; to właśnie samoantycypacja umożliwia dopiero takie bycie ku kresowi.* Problem możliwego bycia całością bytu, którym zawsze my sami jesteśmy, jest postawiony poprawnie, gdy troska jako podstawowe ukonstytuowanie jestestwa „wiąże się” ze śmiercią jako ostateczną możliwością tego bytu.

Nadal jednak pozostaje kwestia, czy problem ten został już dostatecznie opracowany. Bycie ku śmierci opiera się na trosce. 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. Jestestwo umiera faktycznie — znaczy to zarazem, że zawsze w swym byciu ku śmierci zdecydowało się już było tak lub owak. Powszednie upadające uchodzenie *przed* śmiercią jest *niewłaściwym* byciem ku niej. Niewłaściwość ma u podstawy możliwość właściwości<sup>1</sup>. Niewłaściwość charakteryzuje sposób bycia, w który jestestwo może się przenosić, i zwykle też zawsze się przenosi, ale nie musi tego czynić koniecznie i ciągle. Ponieważ jestestwo egzystuje, jako byt, jakim jest, określa się ono zawsze na podstawie możliwości, jaką samo *jest* i jaką rozumie.

Czy jestestwo może swą najbardziej własną, bezwzględną i nieprześcignioną, pewną i jako taka nieokreśloną możliwość także *właściwie / rozumieć*, tzn. utrzymywać się we

<sup>1</sup> Niewłaściwość jestestwa była rozważana w § 9, s. 59 nn., § 27, s. 185, zwłaszcza zaś w § 38, s. 248 nn.

właściwym byciu ku swemu kresowi? Dopóki to właściwe bycie ku śmierci nie zostanie wydobyte i ontologicznie określone, egzystencjalna interpretacja bycia ku kresowi obarczona będzie istotnym brakiem.

Właściwe bycie ku śmierci oznacza pewną egzystencyjną możliwość jestestwa. Ta ontyczna możność bycia musi być ze swej strony możliwa ontologicznie. Jakie są egzystencjalne warunki tej możliwości? Jak mogą stać się dostępne?

### § 53. Egzystencjalny zarys właściwego bycia ku śmierci

W porządku faktycznym jestestwo utrzymuje się zrazu i zwykle w niewłaściwym byciu ku śmierci. Jak „obiektywnie” scharakteryzować ontologiczną możliwość *właściwego* bycia ku śmierci, skoro w końcu jestestwo nigdy się właściwie do swego kresu nie odnosi, a sens tego właściwego bycia musi pozostać skryty przed innymi? Czy zarys egzystencjalnej możliwości tak wątpliwej egzystencyjnej możności bycia nie jest przedsięwzięciem zgoła fantastycznym? Czego potrzeba, by wyszedł on poza tylko poetycką, dowolną konstrukcję? Czy samo jestestwo zapewnia jakieś wskazanie co do tego projektu? Czy samo jestestwo zawiera jakieś podstawy jego fenomenalnej prawomocności? Czy postawione teraz ontologiczne zadanie może z dotychczasowej analizy jestestwa zaczerpnąć jakichś wstępnych rysów, które skierują jego zamysł na pewną drogę?

Ustaliliśmy egzystencjalne pojęcie śmierci, a także to, do czego właściwe bycie ku kresowi winno się odnosić. Dalej, zostało scharakteryzowane niewłaściwe bycie ku śmierci, a przez to podano wstępne negatywne określenie, jak właściwe bycie ku śmierci *nie* może być. Dzięki tym pozytywnym i negatywnym wskazaniom musi się dać zarysować egzystencjalna budowa właściwego bycia ku śmierci.



Jestestwo zostaje ukonstytuowane przez otwartość, tj. przez położone rozumienie. *Właściwe* bycie ku śmierci *nie* może *uchodzić* przed najbardziej bezwzględną możliwością, a w tej ucieczce *zakrywać* ją i *obracać* w rozsądkowość Się. Egzystencjalny projekt właściwego bycia ku śmierci musi zatem wydobyć te momenty takiego bycia, które konstytuują je jako rozumienie śmierci w sensie nie uciekającego i nie zakrywającego bycia ku scharakteryzowanej możliwości. /

Najpierw musimy określić bycie ku śmierci jako *bycie ku pewnej możliwości*, a mianowicie ku wyróżnionej możliwości samego jestestwa. Bycie ku jakiejś możliwości, tzn. ku czemuś możliwemu, może oznaczać: bycie nastawionym na (*Aussein auf*) coś możliwego jako zatroskanie o urzeczywistnienie tego czegoś. W polu tego, co poręczne, i tego, co obecne, ciągle napotykaemy takie możliwości: coś do osiągnięcia, do opanowania, do przebycia itp. Zatroskane nastawienie na coś możliwego ma skłonność do *unicestwiania możliwości* tego czegoś możliwego przez postawienie go do dyspozycji. Zatroskane urzeczywistnianie poręcznego narzędzia (jak wytwarzanie, przygotowywanie, przestawianie itd.) jest jednak zawsze tylko względne, skoro także to, co urzeczywistnione (i właśnie to), ma powiązaniowy charakter bycia. Nawet po urzeczywistnieniu pozostaje jako rzeczywiste czymś możliwym do..., czego charakterystykę stanowi „ażeby”. Niniejsza analiza ma jedynie uwidocznić, jak zatroskane nastawienie odnosi się do tego, co możliwe: nie w tematyczno-teoretycznym rozważaniu czegoś możliwego jako możliwego z uwagi na jego możliwość jako taką, lecz tak, że odwracając w *przeglądzie* wzrok od tego, co możliwe, spoziera *wstecz* ku temu, „do czego” jest ono możliwe.

To problematyczne bycie ku śmierci nie może, rzecz jasna, mieć charakteru zatroskanego bycia nastawionym na

swoje urzeczywistnienie. Po pierwsze, śmierć jako coś możliwego nie jest możliwym czymś poręcznym lub obecnym, lecz możliwością bycia *jestestwa*. Po drugie zaś, zatroskanie o urzeczywistnienie tego czegoś możliwego musiałoby oznaczać doprowadzanie do utraty życia. W ten sposób zaś jestestwo pozbawiłoby się podstawy do egzystującego bycia ku śmierci.

Jeśli więc pod „byciem ku śmierci” nie pojmuje się „urzeczywistnienia” tejże, to nie może to oznaczać: zastanawiać się nad kresem jego możliwości. Takie zachowanie mogłoby mieć miejsce podczas „myślenia o śmierci”. Przemysławia ono, jak i kiedy możliwość mogłaby się urzeczywistnić. Takie rozmyślenia o śmierci wprawdzie nie odbierają jej całkowicie charakteru możliwości, bo nadal rozważa się ją jako nadchodzącą, ale osłabiają ją przez wyrachowaną wolę dysponowania nią. Jako możliwa, ma ona okazywać możliwie najmniej ze swej możliwości. W byciu ku śmierci natomiast, jeśli ma ono rozumiejąco otwierać *taką* scharakteryzowaną możliwość, trzeba możliwość rozumieć w sposób nieosłabiony *jako możliwość, jako możliwość* ją wykształcać, a odnosząc się do niej trzeba ją *jako możliwość wytrzymać*.

Ku temu, co możliwe, w jego możliwości jestestwo odnosi się przybierając postawę *oczekiwania*. Skupione na tym, może coś / możliwego w jego „czy nadchodzi, czy nie, czy wreszcie jednak tak” spotykać bez zakłóceń i ograniczeń. Czy jednak w fenomenie oczekiwania analiza nie natrafia na ten sam sposób bycia ku temu, co możliwe, jaki wykryliśmy już w byciu-nastawionym-na? Wszelkie oczekiwanie rozumie i „posiada” swe coś możliwego ze względu na to, czy, kiedy i jak to coś rzeczywiście stanie się obecne. Oczekiwanie nie jest tylko przygodnie jakimś odwracaniem wzroku od czegoś możliwego ku jego możliwemu

ureczywistnieniu, lecz z istoty *czekaniem na nie*. Również oczekiwanie zawiera w sobie odskok od tego, co możliwe, i osadzenie się w czymś rzeczywistym, ze względu na co coś oczekiwanego jest oczekiwane. To, co możliwe, zostaje w to, co rzeczywiste, wprowadzone przez oczekiwanie od strony czegoś rzeczywistego i na to coś.

Bycie ku możliwości jako bycie ku śmierci winno się jednakże tak odnosić do *śmierci*, by odsłaniała się ona w tym byciu i dla niego *jako możliwość*. Takie bycie ku możliwości ujmujemy terminologicznie jako *wybieganie* (*Vorlaufen*) *w możliwość*. Czy zachowanie to nie kryje w sobie zbliżenia do tego, co możliwe, i czy wraz z bliskością czegoś możliwego nie pojawia się jego ureczywistnienie? Zbliżenie owo nie zmierza jednak do zatroskanego postawienia czegoś rzeczywistego do dyspozycji, lecz tylko podczas rozumiejącego zbliżenia wzrasta możliwość czegoś możliwego. *Najbliższa bliskość bycia ku śmierci jako możliwość jest temu, co rzeczywiste, tak daleka jak to tylko możliwe*. W im mniej osłonięty sposób rozumiemy tę możliwość, tym częściej rozumienie wnika w możliwość *jako możliwość niemożliwości egzystencji w ogóle*. Śmierć jako *możliwość* nie daje jestestwu niczego „do ureczywistnienia” i niczego, czym ono samo jako rzeczywiste mogłoby *być*. Jest ona możliwością niemożliwości wszelkiego odnoszenia się do..., wszelkiego egzystowania. Wybieganie w tę możliwość czyni ją „coraz większą”, tzn. odsłania się ona jako nie znająca żadnej miary, żadnego „mniej” ani „więcej”, lecz oznaczająca możliwość bezmiernej niemożliwości egzystencji. Zgodnie ze swą istotą, możliwość ta nie daje żadnej podstawy do skupiania się na czymś, do „odmalowywania” sobie możliwej rzeczywistości i zapominania w ten sposób o możliwości. Bycie ku śmierci jako wybieganie w możliwość *umożliwia* dopiero tę możliwość i wyzwala ją jako taką.

Bycie ku śmierci to wybieganie w możliwość bycia *tego* bytu, którego sposobem bycia jest samo wybieganie. W wybiegającym odsłanianiu tej możliwości bycia jestestwo otwiera się samemu sobie ze względu na swą ostateczną możliwość. A projektować się na najbardziej własną możliwość bycia oznacza: móc rozumieć siebie samego w byciu tak odsłoniętego /bytu: egzystować. Wybieganie okazuje się możliwością rozumienia *najbardziej własnej* ostatecznej możliwości bycia, tzn. możliwością *egzystencji właściwej*. Trzeba uwidocznic ontologiczne ukonstytuowanie tej ostatniej wydobytą konkretną strukturę wybiegania w śmierć. Jak wyodrębnia się fenomenalnie ta struktura? Oczywiście tak, że określimy charakter wybiegającego otwierania, które muszą mu przysługiwać, aby mogło ono stać się czystym rozumieniem możliwości najbardziej własnej, bezwzględnej, nieprześcignionej, pewnej i jako taka nieokreślonej. Pozostaje zauważyć, że rozumienie nie oznacza w sensie pierwotnym przyglądania się jakiemuś sensowi, lecz rozumienie siebie w możliwości bycia, jaka odsłania się w projekcie<sup>1</sup>.

Śmierć jest *najbardziej własną* możliwością jestestwa. Bycie ku tej możliwości otwiera jestestwu jego *najbardziej własną* możliwość bycia, w której wprost chodzi o bycie jestestwa. Może się wtedy stać jestestwu jasne, że wyróżniona możliwość jego samego odcina go od Sie, tzn. że wybiegając może się zawsze od niego odciąć. Dopiero rozumienie tej „możliwości” odsłania faktyczną zaturę w powszedności Siebie-Się.

Najbardziej własna możliwość jest *bezwzględna*. Wybieganie pozwala jestestwu zrozumieć, że musi ono wyłącznie samo z siebie podjąć możliwość bycia, w której chodzi

<sup>1</sup> Por. § 31, s. 202 nn.

wprost o jego najbardziej własne bycie. Śmierć nie „należy” w sposób indyferentny tylko do własnego jestestwa, lecz *domaga się go jako indywidualnego*. Zrozumiana w wybieganiu bezwzględność śmierci indywidualizuje jestestwo w samo siebie. To ujednostkowanie jest sposobem, w jaki „tu oto” jest otwierane egzystencji, ono zaś uwidacznia, że tam, gdzie chodzi o najbardziej własną możliwość bycia, zawodzi wszelkie bycie przy tym, o co się troskamy, oraz wszelkie współbycie z innymi. Jestestwo tylko wtedy może być *właściwie sobą*, gdy samo z siebie sobie to umożliwi. To, że zawodzi troskanie i troskliwość, wcale jednak nie oznacza oderwania tych sposobów bycia-tu-oto od właściwego bycia Sobą. Jako istotowe struktury ukonstytuowania jestestwa współprzynależą one do warunków możliwości egzystencji w ogóle. Jestestwo jest właściwie sobą samym tylko o tyle, o ile *jako* zatroskane bycie przy... oraz troskliwe bycie z... projektuje się pierwotnie nie na możliwość Siebie-Się, lecz na swą najbardziej własną możliwość bycia. Wybieganie w bezwzględną możliwość wpędza wybiegający / byt w możliwość podjęcia z samego siebie najbardziej własnego bycia na podstawie siebie samego.

Najbardziej własna, bezwzględna możliwość jest *nieprześcigniona*. Bycie ku niej pozwala jestestwu zrozumieć, że jako ostateczna możliwość egzystencji stoi przed nim porzucenie samego siebie. Wybieganie nie ucieka jednak przed nieprześcignionością jak niewłaściwe bycie ku śmierci, lecz się jej dobrowolnie *poddaje*. Wybiegające wyzwalanie się ku własnej śmierci uwalnia od zraty wśród przypadkowego natłoku możliwości, w tym mianowicie sensie, że dopiero ono pozwala właściwie rozumieć i wybierać faktyczne możliwości, które poprzedzają tę nieprześcignioną. 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 ze sobą samym i zrozumianą możliwością bycia i przed tym, aby nie stać się „zbyt starym do swych zwycięstw” (Nietzsche). Wolne ku najbardziej własnym, określonym przez *koniec*, tzn. rozumianym jako *skończone*, możliwościom, jestestwo unika niebezpieczeństwa tego, że wychodząc od swego skończonego rozumienia egzystencji zapozna prześcigające je możliwości egzystencji innych lub że wskutek błędnej ich interpretacji sprowadzi je do własnej — aby się w ten sposób wyrzec najbardziej własnej faktycznej egzystencji. Jako możliwość bezwzględna śmierć indywidualizuje jednak tylko po to, by jako nieprześcigniona uczynić jestestwo jako współbycie rozumiejącym możliwość bycia innych. Ponieważ wybieganie w nieprześcignioną możliwość otwiera zarazem wszelkie poprzedzające ją możliwości, tkwi w nim zatem możliwość egzystencyjnej antycypacji *całego* jestestwa, czyli możliwość egzystowania jako *cała* możliwość bycia.

Najbardziej własna, bezwzględna i nieprześcigniona możliwość jest *pewna*. Sposób *bycia* jej pewnym określa się na podstawie odpowiadającej jej prawdy (otwartości). Pewna możliwość śmierci otwiera jednakże jestestwo jako możliwość w ten tylko sposób, że wybiegając ku niej możliwość tę *umożliwia* ono sobie jako najbardziej własną możliwość bycia. Otwartość możliwości opiera się na wybiegającym umożliwieniu. Utrzymywanie się w tej prawdzie, tzn. bycie pewnym tego, co otwarte, wymaga dopiero wybiegania. Pewności śmierci nie można obliczyć na podstawie konstatacji napotykanych przypadków zgonu. Pewność ta nie utrzymuje się w ogóle w prawdzie tego, co obecne, a co z uwagi na jego odkrytość spotyka w najczystszej postaci postawa tylko przypatrującego się dopuszczania do napotkania bytu w nim samym. Jestestwo musi się najpierw /

zatracić wśród stanów rzeczy — co może już być osobnym zadaniem i możliwością troski — aby osiągnąć czystą rzeczowość, tzn. obojętność apodyktycznej oczywistości. Jeśli bycie pewnym śmierci nie ma takiego charakteru, nie znaczy to, że jest niższego stopnia niż ona, lecz że *nie należy w ogóle do hierarchii stopni oczywistości tego, co obecne*.

Uznawanie śmierci za prawdziwą — śmierć *jest* w każdym przypadku tylko własna — ukazuje inny rodzaj pewności i jest bardziej pierwotne niż wszelka pewność dotycząca napotykanego wewnątrz świata bytu lub przedmiotów formalnych; jest bowiem pewne bycia-w-świecie. Jako takie, żąda ono nie tylko *jednego* określonego zachowania się jestestwa, lecz samego tego jestestwa w pełnej właściwości jego egzystencji<sup>1</sup>. Dopiero wybiegając może się jestestwo upewnić co do swego najbardziej własnego bycia w jego nieprześcignionym całokształcie. Dlatego oczywistość bezpośredniego sposobu dania przeżyć, ja i świadomości musi z konieczności pozostawać w tyle za pewnością tkwiącą w wybieganiu. I to nie dlatego, że odnośny sposób ujęcia nie jest ścisły, lecz dlatego, że nie może on z zasadniczych względów uznawać *za prawdziwe* (otwarte) tego, co chce on z zasady „mieć-tu-oto” jako prawdziwe: jestestwo, którym ja sam *jestem* i którym jako możliwość bycia mogę właściwie być dopiero wybiegając.

Najbardziej własna, bezwzględna, nieprześcigniona i pewna możliwość jest co do tej pewności *nieokreślona*. Jak wybieganie otwiera ten charakter wyróżnionej możliwości jestestwa? Jak wybiegające rozumienie projektuje się na pewną możliwość bycia, która jest w ten sposób ciągle możliwa, że „kiedy”, w którym zasadnicza niemożliwość egzystencji stawałaby się możliwa, pozostaje wciąż nieokreślone?

<sup>1</sup> Por. § 62, s. 428 nn.

Wybiegając ku w nieokreślony sposób pewnej śmierci jestestwo otwiera się na wypływające z samego jego „tu oto” ciągle *zagrożenie*. Bycie ku kresowi musi trwać w tym zagrożeniu i nie może go przesłonić, zmuszone raczej do wykształcenia nieokreśloności pewności. Jak jest egzystencjalnie możliwe rzeczywiste otwieranie tego stałego zagrożenia? Wszelkie rozumienie położenia jest położone. Nastrój stawia jestestwo wobec rzucenia jego „że-ono-jest-tu-oto”<sup>1</sup>. *Położeniem zaś, które może utrzymywać w otwarciu ciągle i zasadnicze, powstające z najbardziej własnego, zindywidualizowanego bycia jestestwa zagrożenie jego samego, jest | trwoga*<sup>2</sup>. W niej jestestwo znajduje się *wobec* nicości możliwej niemożliwości swej egzystencji. Trwoga trwoży się o możliwość bycia tak określonego bytu i otwiera w ten sposób możliwość ostateczną. Ponieważ wybieganie indywidualizuje jestestwo w zasadniczy sposób i tak zindywidualizowanemu pozwala nabyć pewności całokształtu jego możliwości bycia, zatem to wychodzące od podstawy jestestwa jego rozumienie siebie charakteryzuje podstawowe położenie trwogi. Bycie ku śmierci jest z istoty trwogą. Nieomylnie, choć „tylko” pośrednie tego świadectwo daje scharakteryzowane tu bycie ku śmierci, gdy obraca trwogę w tchórzliwy lęk, a przewyciężając go, ujawnia to tchórzostwo w obliczu trwogi.

Charakterystyka egzystencjalnie zarysowanego właściwego bycia ku śmierci daje się streścić następująco: *Wybieganie odstania jestestwu ztratę w Sobie-Się i stawia to jestestwo wobec, nie popartej na początku przez zatroskaną troskliwość, możliwości bycia sobą, sobą jednakże w namiętnej, wyzbytej złudzeń Się, faktycznej, pewnej samej siebie i trwożącej się wolności ku śmierci*.

<sup>1</sup> Por. § 29, s. 190 nn.

<sup>2</sup> Por. § 40, s. 261 nn.

Wszelkie charakterystyczne dla bycia ku śmierci relacje z pełną zawartością scharakteryzowanej tu ostatecznej możliwości jestestwa sprowadzają się do tego, by odsłaniać, rozwijać i utrwaląc ukonstytuowane przez nie wybieganie jako umożliwienie tej możliwości. Egzystencjalnie projektujące wyodrębnienie wybiegania uwidoczniło *ontologiczną* możliwość egzystencyjnego właściwego bycia ku śmierci. Tym samym pojawia się możliwość właściwej możności bycia całością jestestwa — *jednakże tylko jako ontologiczna możliwość*. Egzystencjalny projekt wybiegania trzymał się uzyskanych przez nas wcześniej struktur jestestwa i pozwalał temu jestestwu niejako samemu projektować się na tę możliwość, nie stawiając przed nim żadnego ideału egzystencji o określonej „treści” ani go nie narzucając „z zewnątrz”. Pomimo to jednak takie egzystencjalnie „możliwe” bycie ku śmierci pozostaje pomysłem fantastycznym egzystencyjnie. Ontologiczna możliwość właściwej możności bycia całością jestestwa dopóty nic nie oznacza, dopóki odnośna ontyczna możność bycia nie zostanie wywiedziona z samego jestestwa. Czy jestestwo faktycznie rzuca się kiedykolwiek w takie bycie ku śmierci? Czy *wymaga* wychodząc tylko od podstawy swego najbardziej własnego bycia, właściwej możności bycia określonej przez wybieganie? /

Zanim odpowiemy na te pytania, trzeba zbadać, jak dalece *w ogóle* i w jaki sposób jestestwo *zaświadcza* swą najbardziej własną możnością bycia o możliwej *właściwości* swej egzystencji, tak iż nie tylko daje ono znać o tej właściwości jako możliwej *egzystencyjnie*, lecz samo z siebie jej *wymaga*.

Zawisła na razie w próżni kwestia właściwego bycia całością jestestwa i jego egzystencjalnego ukonstytuowania dopiero wówczas spocznie na twardym gruncie fenomenalnym, gdy będzie mogła trzymać się poświadczonej przez

samo jestestwo możliwej właściwości jego bycia. Gdy takie świadectwo i to, co nim poświadczone, uda się odkryć fenomenologicznie, to powstanie na nowo problem, czy *wybieganie ku śmierci, zarysowane jak dotąd tylko co do swej ontologicznej możliwości, pozostaje w istotowym związku z poświadczoną właściwą możnością bycia*.

POŚWIADCZENIE W JESTESTWIE  
WŁAŚCIWEJ MOŻNOŚCI BYCIA I ZDECYDOWANIE§ 54. *Problem poświadczenia  
właściwej możliwości egzystencyjnej*

Poszukujemy właściwej możliwości bycia jestestwa, którą by to jestestwo samo z siebie poświadczyło swą egzystencyjną możliwością. Najpierw musi się znaleźć samo to świadectwo. Będzie ono miało swe korzenie w byciu jestestwa — jeśli ma „dawać do rozumienia” temu jestestwu je samo w jego możliwej właściwej egzystencji. Dlatego fenomenologiczne ukazanie takiego świadectwa zawiera w sobie wskazanie jego źródła na podstawie ukonstytuowania bycia jestestwa.

Świadectwo winno dawać do rozumienia właściwą *możność-bycia-Sobą*. Określeniem „Sobą” odpowiadamy na pytanie o „kto” jestestwa<sup>1</sup>. Bycie jestestwa Sobą zostało formalnie określone jako pewien *sposób egzystowania*, tzn. nie jako jakiś byt obecny. Będąc „kto” jestestwa, zwykle nie jestem *samym sobą*, lecz Sobą-Się. Właściwe bycie Sobą określa się jako egzystencyjna modyfikacja Sie, którą trzeba wyodrębnić egzystencyjalnie<sup>2</sup>. Co tkwi w tej modyfikacji i jakie są ontologiczne warunki jej możliwości? /

Wraz z zaturą w Sie zostaje już rozstrzygnięta najbliższa faktyczna możliwość bycia jestestwa — zadania, reguły, mierniki, pilność i zakres zatroskanego i troskliwego bycia-w-świecie. Sie odbiera nieustannie jestestwu uchwytywanie tych możliwości bycia. Zakrywa ono nawet dokonane przez siebie milcząco odciążenie od wyraźnego *wyboru* tych możliwości. Nie wiadomo, kto „właściwie” wybiera. To pozbawione wyborów, pogrążające jestestwo w niewłaściwości wchłonięcie przez Nikogo można w ten tylko sposób odwrócić, że jestestwo samo wróci ku sobie samemu z zatury w Sie. Ten powrót musi jednak mieć taki sposób bycia, *którego zaniedbanie* sprawiło, że jestestwo popadło w niewłaściwość. Powrót z Sie, tzn. egzystencyjna modyfikacja Sie-Się we *właściwe* bycie Sobą, musi się dokonywać jako *nadganie wyboru*. Nadganie wyboru zaś oznacza *wybieranie tego wyboru*, decydowanie się na możliwość bycia na podstawie własnego Sie. Dopiero wybierając wybór jestestwo *umożliwia* sobie swą właściwą możliwość bycia.

Ponieważ jednak jestestwo *zatraciło się* w Sie, musi się ono najpierw *odnaleźć*. Aby w ogóle *się* odnaleźć, musi zostać „pokazane” sobie samemu w swej możliwej właściwości. Potrzebuje ono świadectwa możliwości-bycia-Sobą, którą zgodnie z *możliwością* zawsze już *jest*.

To, co w poniższej interpretacji podejmujemy jako takie poświadczenie, powszedniej samowykładni znane jest jako *głos sumienia*<sup>1</sup>. To, że „fakt” sumienia jest sporny, jego funkcja instancji odwoławczej dla egzystencji jestestwa różnie oceniana, a to, „co ono mówi”, rozmaicie wykładane,

<sup>1</sup> Te i następujące niżej rozważania zostały przedstawione w tezach podczas wygłoszonego w Marburgu (lipiec 1924) odczytu o pojęciu czasu.

<sup>1</sup> Por. § 25, s. 163 nn.

<sup>2</sup> Por. § 27, s. 179 nn., zwłaszcza s. 185.

tylko wtedy prowadziłoby do zarzucenie tego fenomenu, gdyby „wątpliwość” tego *factum* bądź jego wykładni nie *dowodziła* właśnie, że mamy tu do czynienia z *pierwotnym* fenomenem jestestwa. Poniższa analiza czyni sumienie tematyczną wyjściową daną czysto egzystencjalnego badania o fundamentalno-ontologicznym celu.

Najpierw spojrzymy w głąb śledząc egzystencjalne fundamenty i struktury sumienia, a opierając się na wydobytym dotychczas ukonstytuowaniu bycia tego bytu uwidoczniemy sumienie *jako* fenomen jestestwa. / Tak zamierzona ontologiczna analiza sumienia sytuuje się przed psychologicznym opisem przeżyć związanych z sumieniem i przed ich klasyfikacją, jak również poza wszelkim biologicznym „objaśnieniem”, czyli rozmyciem fenomenu. Nie mniej jednak odległa jest ta analiza od teologicznej egzegezy sumienia, a zwłaszcza od wykorzystania tego fenomenu w dowodach na istnienie Boga lub w argumentach na rzecz „bezpośredniej” świadomości Boga.

Wszelako wyniku nawet tak ograniczonego badania sumienia nie można ani przeceniać, ani wysuwać wobec niego opacznych roszczeń i pomniejszać go. Sumienie jako fenomen jestestwa nie jest żadnym istniejącym i czasem się uobecniającym faktem. „Jest” ono tylko w sposób jestestwa i manifestuje się jako *factum* zawsze tylko wraz z faktyczną egzystencją i w niej. Żądanie „indukcyjnego dowodu empirycznego” dla „faktualności” sumienia i prawomocności jego „głosu” ma źródło w ontologicznym zniekształceniu fenomenu. Zniekształcenie to jest jednak także udziałem wszelkiej krytyki rozpatrującej sumienie jako tylko czasami występujący „fakt”, który nie jest „powszechnie stwierdzony” i którego „stwierdzić się nie da”. Wśród takich dowodów i kontrdowodów dla *factum* sumienia w ogóle nie ma miejsca. Nie jest to brak, lecz tylko znak

rozpoznawczy jego ontologicznej odmienności od tego, co obecne w otoczeniu.

Sumienie daje „coś” do zrozumienia, *otwiera*. Z takiej formalnej charakterystyki wynika sugestia, by ów fenomen sprowadzić do *otwartości* jestestwa. To podstawowe ukonstytuowanie bytu, którym zawsze jesteśmy my sami, jest konstytuowane przez położenie, rozumienie, upadanie i mowę. Wnikliwsza analiza sumienia odsłania je jako *zew*. Zew to *modus mowy*. Zew sumienia ma charakter *wezwania* jestestwa do jego najbardziej własnej możliwości bycia Sobą; dokonuje się to w sposób *pozwania* ku najbardziej własnemu byciu winnym.

Ta egzystencjalna interpretacja jest z konieczności odległa od powszedniego ontycznego rozsądku, choć wydobywa ontologiczne fundamenty tego, co potoczna wykładnia sumienia zawsze w pewnych granicach rozumiała i co ujęła pojęciowo w „teorię” sumienia. Dlatego interpretacja egzystencjalna potrzebuje potwierdzenia przez krytykę potocznej wykładni sumienia. Wydobyty tu fenomen pozwala uwydatnić, jak dalece poświadczą on właściwą możliwość bycia jestestwa. Odpowiednikiem zewu sumienia jest możliwe słyszenie. / Rozumienie wezwania odsłania się jako *wola-posiadania-sumienia*. W tym zaś fenomenie tkwi poszukiwane przez nas egzystencyjne wybieranie wyboru bycia Sobą, które odpowiednio do jego egzystencjalnej struktury nazwiemy *zdecydowaniem*\*. Tym samym podany już został podział analiz niniejszego rozdziału: egzystencjalno-ontologiczne fundamenty sumienia

\* „Zdecydowanie” to „*Entschlossenheit*”, czym Heidegger nawiązuje do omawianej wcześniej „*Erschlossenheit*”, otwartości jestestwa, sugerując przez to, że zdecydowanie, wybór „bycia Sobą” to szczególnie *modus* „otwartości” jestestwa (por. § 60).

(§ 55); zew jako charakter sumienia (§ 56); sumienie jako zew troski (§ 57); rozumienie wezwania a wina (§ 58); egzystencjalna interpretacja sumienia i jego potoczna wykładnia (§ 59); egzystencjalna struktura poświadczony w sumieniu właściwej możliwości bycia (§ 60).

### § 55. Egzystencjalno-ontologiczne fundamenty sumienia

Punktem wyjścia analizy sumienia jest neutralne ustalenie na temat tego fenomenu, że sumienie w jakiś sposób daje komuś coś do zrozumienia. Sumienie otwiera i dlatego należy do kręgu fenomenów egzystencjalnych, które konstituują *bycie tu oto* jako otwartość<sup>1</sup>. Zanalizowaliśmy najbardziej ogólne struktury położenia, rozumienia, mowy i upadania. Kiedy wprowadzamy sumienie w ten kontekst fenomenalny, to wcale nie chodzi nam o schematyczne zastosowanie uzyskanych tam struktur do pewnego szczególnego „przypadku” otwarcia jestestwa. Interpretacja sumienia nie tylko poprowadzi dalej wcześniejszą analizę otwartości „tu oto”, lecz i ujmie ją bardziej źródłowo mając na uwadze właściwe bycie jestestwa.

Dzięki otwartości byt zwany przez nas jestestwem ma możliwość *bycia* swym „tu oto”. Wraz ze swym światem jestestwo jest dla samego siebie tu oto, zrazu i zwykle tak, że na podstawie „świata” swego zatroskania otwiera ono sobie możliwość bycia. Jestestwo egzystuje jako możliwość bycia, a ta zawsze już zdaje się na określone możliwości. To zaś dlatego, że jest bytem rzuconym, a rzucenie mniej lub bardziej wyraźnie i dobitnie otwierane jest przez bycie-nastrojonym. Do położenia (nastroju) należy również pierwotnie rozumienie. Dzięki temu jestestwo „wie”, do

<sup>1</sup> Por. §§ 28 nn., s. 186 nn.

czego jest zdolne, jeśli zaprojektowało się na możliwości siebie samego bądź, zanurzając się w Się, pozwoliło je sobie podsunąć publicznej wykładni. To podsuniecie zaś umożliwia się egzystencjalnie przez to, że jestestwo jako rozumiejące/współbycie może *słyszeć* innych. Gubiąc się w opinii publicznej Się i jej gadaniu, jestestwo wsłuchane w Siebie-Się *nie dosłyszysz* samo Siebie. Jeśli jestestwo ma się wydobyć — i to o własnych siłach — z tej zatury w przesłyszeniu się, to najpierw musi się odnaleźć, siebie samo, które się przesłyszało i które ciągle to czyni *nasłuchując* Się. To nasłuchiwanie musi ulec przerwaniu, tzn. samo jestestwo musi mu przydać możliwości słyszenia, która owo nasłuchiwanie przerwie. Możliwość takiej przerwy tkwi w niezapośredniczonym staniu-się-wezwany. Zew przerywa nie dosłyszające się nasłuchiwanie Się przez jestestwo, gdy zgodnie ze swym charakterem zewu budzi słyszenie, które ma pod każdym względem charakter odmienny niż słyszenie zagubione. Podczas gdy to ostatnie jest przejęte „zgiełkiem” rozmaitej dwuznaczności codzienne „nowej” gadaniny, zew musi wzywać bez zgiełku, niedwuznacznie, nie dając oparcia ciekawości. *To właśnie sumienie jest tym, co przez takie wzywianie daje do zrozumienia.*

Wzywianie ujmujemy jako *modus* mowy. Ta zaś artykułuje zrozumiałość. Charakterystyka sumienia jako zewu nie jest w żadnym razie tylko „obrazem” w rodzaju Kantowskiego wyobrażenia sumienia jako trybunału. Nie możemy przeoczyć, że do istoty mowy, a tym samym i zewu, nie należy wyrażanie głosem. Wszelkie wypowiedzianie i „obwoływanie” („*Ausrufen*”) zakłada już mowę<sup>1</sup>. Jeśli powszednia wykładnia zna „głos” sumienia, to nie w znaczeniu komunikowania głosem, bo z tym się faktycznie nigdy

<sup>1</sup> Por. § 34, s. 227 nn.



nie spotkamy; „głos” jest natomiast ujęty jako dawanie-do-rozumienia. W tendencji zewu do otwierania tkwi moment pchnięcia, nagłego wstrząsu. [Sumienie] wzywa z dali w dal. Zew dociera do tego, kto chce powrócić.

Ta charakterystyka sumienia jest jednak dopiero zarysem fenomenalnego horyzontu analizy jego egzystencjalnej struktury. Nie chcemy tego fenomenu z zewem porównywać, lecz z racji tego, że jest mową, staramy się go zrozumieć na podstawie konstytutywnej dla jestestwa otwartości. Rozważania te od samego początku unikają drogi, jaka się interpretacji sumienia od razu narzuca: sprowadzania sumienia do jednej z władz duszy, intelektu, woli czy uczucia lub objaśniania go jako jakiejś ich mieszanki. Wobec fenomenu w rodzaju sumienia rzuca się w oczy/ontologiczno-antropologiczna niedostateczność oderwanych systemów klasyfikacji władz duszy lub aktów osobowych<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Obok interpretacji sumienia przeprowadzonych przez Kanta, Hegla, Schopenhauera i Nietzschego trzeba wymienić pracę M. Kählera, *Das Gewissen, erster geschichtlicher Teil* (1878) oraz tegoż artykuł w *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Zob. także pracę A. Ritschla, *Über das Gewissen*, 1876, wydrukowaną w jego *Gesammelte Aufsätze. Neue Folge*, 1896, s. 177 nn. I wreszcie zob. niedawno opublikowaną monografię H.G. Stokera, *Das Gewissen (Schriften zur Philosophie und Soziologie, t. II, pod red. M. Schelera)*, 1925. Te rozległe badania rzucają światło na różnorodność fenomenów sumienia, krytycznie charakteryzując różne możliwe sposoby traktowania fenomenu sumienia, podając przy tym zestaw odnośnej literatury (choć jeśli chodzi o dzieje pojęcia sumienia, nie jest on kompletny). Monografia Stokera różni się od przedstawionej tu interpretacji egzystencjalnej już punktem wyjścia, a przez to także wynikami, pomijając niektóre podobieństwa. Stoker od początku nie docenia hermeneutycznych uwarunkowań „opisu” „obiektywnie i rzeczywiście istnie-

### § 56. Zew jako charakter sumienia

Do mowy należy omawiane „o czym”. Powiadania ona o czymś pod określonym względem. Z czegoś tak omówionego mowa tworzy to, co zawsze mówi ona jako ta oto mowa — to, co wymówione jako takie. W mowie jako przekazie staje się to dostępne współjестestwu innych, zwykle na drodze komunikatu językowego.

Co w zewie sumienia jest tym, co omawiane, tzn. wezwane? Oczywiście samo jestestwo. Ta odpowiedź jest tyleż niezaprzeczalna, co nieokreślona. Gdyby zew miał cel tak niejasny, to pozostawałby co najwyżej okazją dla jestestwa do zwrócenia na siebie uwagi. Jestestwo charakteryzuje jednak z istoty to, że wraz z otwartością jego świata jest ono otwarte samemu sobie, tak iż zawsze już *rozumie* ono *siebie*. Zew dociera do jestestwa w tym powszednio-przeciętnym zatroskanym zawsze-już-rozumieniu-siebie. Dociera on do Siebie-Się zatroskanego współbycia z innymi. /

A do czego zostaje ono wezwane? Do *własnego Siebie*. Nie do tego, co jestestwo obowiązuje w publicznej „wspólnocie”, do czego jest zdolne, o co się troska, ani też nie do tego, co uchwyciło, czemu się poświęciło, w co się dało wciągnąć. Jestestwo takie, jakim jest ono rozumiane w świecie przez innych i przez siebie samo, zostaje w tym wezwaniu *przekroczone*. Wezwanie do Siebie nie

jącego sumienia” (s. 3). Do tego dochodzi zatarcie granic między fenomenologią i teologią — ze szkodą dla obu. W kwestii antropologicznego fundamentu tego badania, które podejmuje Scheler w swej filozofii osoby, por. niniejszą pracę § 10, s. 66 nn. Monografia Stokera oznacza istotny postęp w porównaniu z dotychczasową interpretacją sumienia, jednakże nie tyle dzięki ukazaniu ontologicznych korzeni fenomenu sumienia, co raczej dzięki obszernemu opracowaniu fenomenów sumienia i ich odmian.

bierze tego w najmniejszym nawet stopniu pod uwagę. Ponieważ wezwane i usłyszane zostaje tylko „Siebie” z „Siebie-Się”, zatem *Się* znika. To, że zew *przekracza* zarówno *Się*, jak publiczną wykładnię jestestwa, nie oznacza w żadnym razie, że nie *dociera* on *także* tam. Właśnie *przekraczając* żadne publicznego uznania *Się*, pozbawia on je znaczenia. Zew jednakże przywodzi pozbawione w wezwaniu tego schronienia i tej kryjówki Siebie ku sobie samemu.

Bycie-Sobą-Się zostaje wezwane do Siebie, jednakże nie do takiego „Siebie”, które może stać się „przedmiotem” osądu, lub do Siebie nerwowego, ciekawskiego i niepowstrzymanego rozstrząsania własnego „życia wewnętrznego”, lub do Siebie „analitycznego” przyglądania się stanom duszy i ich podłożu. Wezwanie „Siebie” w „Siebie-Się” nie wtłacza go w siebie, w jakieś wnętrze, by je przez to odgrodzić od „świata zewnętrznego”. Wszystko to zew *przekracza* i niszczy, by móc wezwać wyłącznie Siebie, które wszelako nie jest inaczej niż w sposób bycia-w-świecie.

Jak jednak mamy określić to, co *wymówione* w tej mowie? Do *czego* sumienie przyzywa wzywającego? Ściśle biorąc — do niczego. Zew niczego nie wypowiada, nie daje żadnej informacji o zdarzeniach w świecie, nie ma nic do opowiedzenia. W najmniejszym stopniu nie zmierza do inicjowania „rozmowy z sobą samym” w wezwanym Sobie. Wezwanemu Sobie „niczego” się nie *przy-zywa*, lecz jest ono *pozwane* ku sobie samemu, tzn. ku swej najbardziej własnej możliwości bycia. Odpowiednio do swej tendencji wzywania zew nie czyni wezwanego Siebie tematem „rokowań”, lecz jako pozwanie ku najbardziej własnej *możliwości-bycia-sobą* jest przy-(w-„przód”-)-zwaniem (*Vor-(nach-„vorne”)-Rufen*) jestestwa do jego najbardziej własnej możliwości.

Zew obywa się bez jakiegokolwiek wyrażenia dźwiękowego. W ogóle nie obleka się on w słowa — a mimo to nie

pozostaje żadną miarą mroczny i nieokreślony. *Sumienie przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia*. Dlatego też nie tylko nie traci nic na postrzegalności, ale i zmusza samo wezwane i pozwane jestestwo do zamilknięcia. Brak słownego sformułowania tego, co wzywane zewem, /nie obraca naszego fenomenu w nieokreśloność jakiegoś tajemniczego głosu, lecz wskazuje tylko, że rozumienia tego, co „zawezwane”, nie należy wiązać z oczekiwaniem na jakąś informację lub coś w tym rodzaju.

To, co zew otwiera, jest mimo to jednoznaczne, nawet jeśli w jednostkowym jestestwie, odpowiednio do jego możliwości rozumienia, bywa różnorako interpretowane. Chociaż treść zewu zda się nieokreślona, nie należy przeoczyć pewności *kierunku, w jakim zew zmierza*. Zew nie musi poszukiwać dopiero po omacku tego, kogo pozwie, nie potrzebuje znaku rozpoznawczego, że to jest lub nie jest ten, o kogo chodzi. „Złudzenia” powstają w sumieniu nie wskutek przeoczenia siebie (pominięcia siebie przez zew) (*Sichver-rufen*), lecz dopiero z powodu sposobu, w jaki zew zostaje *usłyszany* — powstają one przez to, że zamiast być zrozumiany właściwie, zew zostaje wciągnięty przez Siebie-Się w negocjującą rozmowę z sobą samym, a jego tendencja otwierania ulega zniekształceniu.

Ustalmy: zew, poprzez który charakteryzujemy sumienie to wezwanie Siebie-Się w jego Sobie; jako to wezwanie — pozwanie Siebie ku swej możliwości-bycia-Sobą, a przez to i przyzwanie jestestwa ku jego możliwościom.

Dostateczną ontologicznie interpretację sumienia osiągniemy jednak dopiero wtedy, gdy uda nam się uwydatnić nie tylko to, *kogo* zew wzywa, lecz przede wszystkim *kto* sam *zwie*, jak odnosi się wezwany do wzywającego, jak to „odniesienie” jako związek bycia należy ująć ontologicznie.

## § 57. Sumienie jako zew troski

Sumienie pozywa Siebie z zatury w Się. Treść wezwanego Siebie pozostaje nieokreślona i pusta. Zew przekracza to, jako *co* jestestwo zrazu i zwykle rozumie siebie w wykładni na podstawie tego, o co się troska. A przecież dociera do Siebie jednoznacznie i nieomylnie. Nie tylko zew kieruje się do wezwanego „nie bacząc na jego osobę”; także i wzywający pozostaje uderzająco nieokreślony. Na pytanie o nazwisko, zawód, pochodzenie i pozycję nie tylko odmawia on odpowiedzi, ale nie daje także, choć się w zewie wcale nie maskuje, najmniejszej możliwości, by dać się poznać „światowo” zorientowanemu rozumieniu jestestwa. Ten, od kogo płynie zew — należy to do jego fenomenalnego charakteru — wręcz nie pozwala się poznać. / Podanie się rozważaniu i omawianiu jest przeciwne jego sposobowi bycia. Swoista nieokreśloność i nieokreślalność wzywającego nie jest wcale niczym, lecz *pozytywnym* wyróżnikiem. Powiadamia on, że wzywającego pochłania wyłącznie pozywanie ku..., że chce on być *tylko usłyszany jako taki*, nie zaś obgadywany. Czy zatem nie jest temu fenomenowi właściwe, by pozostawić bez odpowiedzi pytania, kim jest wzywający? Zapewne tak, jeśli idzie o egzystencyjne słyszenie faktycznego głosu sumienia, lecz nie tam, gdzie chodzi o egzystencjalną analizę faktyczności wzywania i o egzystencjalny charakter słyszenia.

Czy jednak w ogóle konieczne jest jeszcze wyraźne zapytywanie, *kto* wzywa? Czy odpowiedź nie stała się dla jestestwa równie jednoznaczna jak w przypadku pytania o to, co wzywane przez zew? *Jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie*. To zrozumienie wzywającego może być mniej lub bardziej rozbudzone w faktycznym słyszeniu wezwania. Od ontologicznej strony jednak odpowiedź, że jestestwo jest

zarazem wzywającym i wzywaniem, w żadnym wypadku nie wystarcza. Czy bowiem jako wzywane nie *jest* ono inaczej „tu oto” niż jako wzywające? A może najbardziej własna możliwość-bycia-Sobą pełni rolę wzywającego?

Zew nigdy nie bywa *przez nas samych* ani planowany, ani przygotowywany, ani wedle naszej woli realizowany. „Coś” wzywa („*Es*” *ruft*) wbrew oczekiwaniom, a nawet wbrew woli. Z drugiej strony zew bez wątpienia nie nadchodzi od innego, który wraz ze mną jest w świecie. Zew idzie *ze* mnie, a przecież *przeze* mnie.

Tego fenomenalnego wyniku nie sposób odrzucić. Został on przyjęty za punkt wyjścia eksplikacji głosu jako wdzierającej się w jestestwo obcej mocy. Posuwając interpretację w tym kierunku, tak zidentyfikowanej mocy przypisuje się jej posiadacza lub też ją samą uznaje się za objawiającą się osobę (Boga). Z drugiej strony usiłuje się też odrzucać to ujęcie wzywającego jako przejawu obcej mocy, a zarazem sumienie wyjaśniać w ogóle „biologicznie”. Obie eksplikacje zbyt pośpiesznie pomijają wynik fenomenalny. Procedurę ułatwia milcząco przyjęta, przewodząca jej ontologicznie dogmatyczna teza: to, co *jest*, tzn. tak faktualne jak zew, musi być *obecne*; czego nie da się obiektywnie wykazać jako *obecnego*, to w ogóle *nie jest*.

Zamiast tego metodologicznego pośpiechu trzeba by nie tylko utrzymać w ogóle ten wynik fenomenalny, że zew idąc *ze* mnie i zarazem *przeze* mnie, dociera do mnie — lecz także i tkwiący w nim wstępny zarys fenomenu jako fenomenu / *jestestwa*. Tylko egzystencjalne ukonstytuowanie *tego* bytu może dostarczyć nici przewodniej interpretacji sposobu bycia tego „czegoś”, co wzywa.

Czy dotychczasowa analiza ukonstytuowania bycia jestestwa pokazuje drogę pozwalającą uczynić ontologicznie zrozumiałym sposób bycia tego, kto wzywa, a także sposób

bycia wzywania? To, że zew nie jest w sposób wyraźny *moim* dokonaniem i że to raczej „coś” wzywa, nie uprawnia jeszcze do poszukiwania wzywającego pośród bytu odmiennego od jestestwa. Jestestwo zawsze przecież egzystuje faktycznie. Nie jest oderwanym projektowaniem się, lecz, przez rzucenie określone jako *factum* bytu, którym jest, zawsze już było zdane na egzystencję i ciągle się na nią zdaje. Faktyczność jestestwa różni się jednak istotowo od faktualności czegoś obecnego. Egzystujące jestestwo nie napotyka samo siebie jako czegoś obecnego wewnątrz świata. Rzucenie zaś także nie przyczepia się do jestestwa jako niedostępny i dla jego egzystencji nicistotny charakter. Jako rzucone, jestestwo jest rzucone *w egzystencję*. Egzystuje ono jako byt, który ma być takim, jakim jest i jakim może być.

Że ono faktycznie jest, może być skryte pod względem „dlaczego”, samo jednak „że” jest dla jestestwa otwarte. Rzucenie tego bytu należy do otwartości „tu oto” i odsłania się ciągle w aktualnym położeniu. To ostatnie przywodzi jestestwo mniej lub bardziej wyraźnie i właściwie przed jego „że jest i jako byt, którym jest, ma być jako możliwość bycia”. Zwykle jednak rzucenie jest przez nastrój *zamykane*. Jestestwo ucieka przed rzuceniem w łatwość rzekomej wolności Siebie-Się. Tę ucieczkę scharakteryzowaliśmy jako ucieczkę przed nieswojością, która określa u podstawy zindywidualizowane bycie-w-świecie. Nieswojość odsłania się właściwie w podstawowym położeniu trwogi, a jako najbardziej elementarna otwartość rzuconego jestestwa nieswojość stawia jego bycie-w-świecie wobec nicości świata, która je trwoży w trwodze o najbardziej własną możliwość bycia. *A może znajdujące się u podstawy swej nieswojności jestestwo jest tym, kto wzywa zewem sumienia?*

Nic tego nie wyklucza, przemawia zaś za tym ogół fenomenów, które zostały dotychczas wydobyte w celu podania charakterystyki wzywającego i jego wzywania.

Wzywającego w jego „kto” nie określa „światowo” *nic\**. Jest on jestestwem w jego nieswojności, pierwotnie rzuconym byciem-w-świecie jako nie-zadomowieniem, nagim „że” w nicości/świata. Wzywający jest powszedniemu Sobie-Się odległy — niczym jakiś *obcy* głos. Cóż mogłoby być bardziej obce Się zatraconemu w wielokształtnym „świecie” zatroskania aniżeli zindywidualizowane do siebie przez nieswojość, rzucone w nicość [bycie] Sobą? „Coś” wzywa, a zarazem nie dostarcza zatroskanym i ciekawym uszom nic do usłyszenia, co można by przekazać dalej i omawiać publicznie. O czym jednakże miałoby jestestwo powiadać z głębi nieswojności swego rzuconego bycia? Cóż innego mu pozostaje niż odsłonięta w trwodze możliwość bycia jego samego? Jak inaczej ma ono wzywać, niż pozywając ku tej możliwości bycia, o którą mu wyłącznie chodzi?

Zew nie powiadamia o żadnych zdarzeniach, a wzywa także bezgłośnie. Przemawia w nieswoim *modus milczenia*. Dzieje się tak tylko dlatego, że zew nie nawołuje (*hineinruft*) wzywonego w sferę publicznej gadaniny Się, lecz go z niej *od-wołuje* (*zurückruft*) w *zamknięcie egzystentnej możliwości bycia*. Na czym zaś opiera się nieswoja i przecież nie oczywista, zimna pewność, z jaką wzywający dosięga wzywonego, jeśli nie na tym, że jestestwo zindywidualizowane do siebie przez swą nieswojość jest dla siebie

\* „*Der Rufer ist in seinem Wer «weltlich» durch nichts bestimmbar*”. Dwuznaczność zdania niemieckiego nie ma odpowiednika w języku polskim, w którym używa się raczej podwójnego przeczenia („nic nie określa”), gdy tymczasem po niemiecku mówi się „nic określa”.

samego nie do pomylenia? Co tak radykalnie odbiera mu możliwość błędnego zrozumienia siebie i samopoznania, jeśli nie opuszczenie pozostawiające je samemu sobie?

Nieswojość jest podstawowym, choć na co dzień zakrytym sposobem bycia-w-świecie. Samo jestestwo wzywa jako sumienie od podstaw tego bycia. Owo „coś mnie wzywa” to wyróżniony sposób mówienia jestestwa. Dopiero nastrojony przez trwogę zew umożliwia jestestwu projekcję samego siebie na swą najbardziej własną możliwość bycia. Dopiero egzystencjalnie rozumiany zew sumienia daje znać o tym, co wcześniej<sup>1</sup> jedynie ogłosiliśmy jako tezę: nieswojość ściga jestestwo i zagraża jego zapominającej o sobie zatracie.

Twierdzenie: „Jestestwo jest zarazem wzywającym i wzywaniem”, utraciło teraz swą formalną jałowość i oczywistość. *Sumienie objawia się jako zew troski*: wzywa jestestwo trwożące się w rzuceniu (byciu-już-w...) o swą możliwość bycia. Wzywaniem jest właśnie to jestestwo, pozwane ku swej najbardziej własnej możliwości bycia (samoantycypacja). I wreszcie jestestwo jest pozywane przez wezwanie z upadania w Się (bycie-już-przy świecie zatroskania). Zew sumienia, tzn. ono samo, / ma swą ontologiczną możliwość w tym, że jestestwo u podstawy swego bycia jest troską.

Nie potrzeba zatem uciekać się do mocy odmiennych niż jestestwo, nie wyjaśnia to bowiem nieswojości zewu, lecz ją raczej unicestwia. Czyż powodem mylnych „eksplikacji” sumienia nie jest ostatecznie to, że już przy utrwalaniu fenomenalnego wydobywania zewu byliśmy zbyt *krótkowzroczni*, zakładając milcząco jakąś przypadkową ontologiczną określoność bądź nieokreśloność jestestwa? Po co

<sup>1</sup> Por. § 40, s. 267 n.

odwoływać się do obcych mocy, nie upewniwszy się najpierw o tym, czy u początku analizy nie oszacowaliśmy bycia jestestwa *zbyt nisko*, jako niewinnego, jakoś tam występującego podmiotu wyposażonego w świadomość osoby?

A przecież interpretacja wzywającego — który oglądany od strony świata jest „nikim” — jako pewnej mocy zawiera na pozór niecuprzedzone uznanie czegoś, co można „napotkać obiektywnie”. Widząc jednak rzecz poprawnie, interpretacja ta jest tylko ucieczką przed sumieniem, wyjściem, jakie jestestwo znajduje uchodząc spod owej cienkiej ściany dzielącej niejako Się od nieswojości jego bycia. Powyższa interpretacja sumienia zda się uznaniem zewu za „powszechnie” obowiązujący głos, który nie przemawia „jedynie subiektywnie”. Więcej jeszcze: to „powszechnie” sumienie zostaje spotęgowane do „sumienia świata”, które wedle swego charakteru fenomenalnego jest „czymś” i „nikim”, a więc ostatecznie tym, co w jednostkowym „podmiocie” przemawia jako owo Nieokreślone.

A jednak to „publiczne sumienie” — czymże innym jest, jeśli nie głosem Się? Do tego wątpliwego wynalazku „sumienia świata” jestestwo może dojść tylko dlatego, że sumienie z gruntu i z istoty jest *zawsze moje*. To zaś nie tylko w tym sensie, że wzywana jest zawsze najbardziej własna możliwość bycia, lecz z tego powodu, że zew wychodzi od bytu, którym zawsze jestem ja sam.

Powyższa interpretacja wzywającego, trzymając się ściśle fenomenalnego charakteru wzywania, nie pomniejsza „mocy” sumienia i nie czyni jej „czysto subiektywną”. Przeciwnie: dopiero wtedy ujawni się nieubłagany i jednoznaczny charakter zewu. „Obiektywność” wezwania dopiero przez to nabiera zasadności, że interpretacja pozostawia mu jego „subiektywność”, która jednak Sobie-Się odmawia władzy. /

Przeprowadzonej tu interpretacji sumienia jako zewu troski trzeba wszelako postawić pytanie przeciwne: czy może się sprawdzić jakakolwiek tak bardzo oddalona od „naturalnego doświadczenia” wykładnia sumienia? W jaki sposób sumienie ma działać jako *pozywające* ku najbardziej własnej możliwości bycia, skoro przede wszystkim i zwykle tylko *gani i ostrzega*? Czy mówi ono o najbardziej własnej możliwości bycia w tak nieokreślony i jałowy sposób, a nie raczej w sposób określony i konkretny, nawiązując do zaistniałych lub zamierzonych przypadków zblądzenia i zaniedbania? Czy rzeczony wezwany rodzi się w „czystym” czy w „nieczystym” sumieniu? Czy sumienie w ogóle daje coś pozytywnego i czy nie spełnia ono raczej funkcji wyłączeni krytycznej?

Takim wątpliwościom trudno nie przyznać racji. Od interpretacji sumienia można wymagać, by rozpoznawało „się” w nim problematyzowany fenomen w postaci na co dzień doświadczanej. Spełnienie jednak tego warunku nie oznacza znów, że potoczne ontyczne rozumienie sumienia należy uznawać za pierwszą instancję interpretacji ontologicznej. Z drugiej jednak strony, przytoczone tu wątpliwości dopóty będą przedwczesne, dopóki nie osiągnie swego celu kwestionowana przez nie analiza sumienia. Dotychczas usiłowaliśmy tylko sprowadzić sumienie *jako fenomen jestestwa* do ontologicznego ukonstytuowania tego bytu. Przygotowało nas to do zadania uczynienia zrozumiałym sumienia jako tkwiącego w samym jestestwie *świadcstwa jego najbardziej własnej możliwości bycia*.

To zaś, co sumienie poświadcza, stanie się dopiero wtedy w pełni określone, gdy w sposób wystarczająco wyraźny wyodrębnimy, jaki charakter musi mieć *słyszanie* rzeczywiście odpowiadające wzywaniu. Idące „śladem” zewu *właściwe* rozumienie nie jest zwykłym dodatkiem do

fenomenowi sumienia, procesem, który może nastąpić lub nie. *Pełne* przeżycie sumienia daje się ująć dopiero *na podstawie* rozumienia wezwania i w jedności z nim. Skoro zarówno wzywający, jak wezwany jest zawsze własnym jestestwem *i zarazem sobą*, to we wszelkim niedosłyszaniu zewu, we wszelkim przesłyszaniu-*się* tkwi *określony sposób bycia* jestestwa. Oderwany zew, z którego „nic nie wynika” to, egzystencjalnie rzecz biorąc, nieprawdopodobna fikcja. To, „że *nic* nie wynika”, oznacza dla jestestwa coś *pozytywnego*.

Tak więc dopiero analiza rozumienia wezwania może prowadzić do wyraźnego zbadania tego, *co zew daje do zrozumienia*. Dopiero jednak rozpoczęta tu ogólna charakterystyka ontologiczna sumienia daje możliwość /egzystencjalnego pojęcia wzywanego w sumieniu „winien”. Wszelkie sposoby doświadczenia i wykładania sumienia łączy zgoda co do tego, iż „głos” sumienia mówi w jakiś sposób o „winie”.

#### § 58. Rozumienie wezwania a wina

Aby ująć fenomenalnie to, co usłyszane w rozumieniu wezwania, trzeba znów cofnąć się do tego wezwania. Wzywanie Siebie-Się oznacza pozywanie najbardziej własnego Siebie ku jego możliwości bycia, a mianowicie jako jestestwo, czyli zatroskane bycie-w-świecie i współbycie z innymi. Jeśli zatem egzystencjalna interpretacja tego, ku czemu zew pozywa, dobrze pojmuje własne metodologiczne możliwości i zadania, to nie może zmierzać do wyodrębnienia jakiejś konkretnej pojedynczej możliwości egzystencji. Można i trzeba ustalić nie to, co zawsze egzytencyjnie wzywane do aktualnego jestestwa, lecz to, co *należy* do *egzystencjalnego warunku możliwości* zawsze faktycznie-egzystencyjnej możliwości bycia.

Egzystencyjnie słyszące rozumienie zewu jest tym bardziej właściwe, w im mniejszym uzależnieniu od innych jestestwo słyszy i rozumie własne bycie wezwanym, im mniej to, co się mówi, co przystoi i obowiązuje, zniekształca sens zewu. A co z istoty tkwi we właściwości rozumienia wezwania? Co jest zawsze w zewie z istoty *dane* do rozumienia, nawet jeśli nie zawsze jest faktycznie rozumiane?

Odpowiedzieliśmy już na to pytanie tezą: zew nie „mówi” *niczego*, co można by omawiać, nie dostarcza żadnej wiedzy o zdarzeniach. Zew śle jestestwo *w przód* ku jego możliwości bycia, i to jako zew płynący z nieswojości. Wzywający jest wprawdzie nieokreślony — ale to, „skąd” on wzywa, nie jest dla wzywania obojętne. Owo „skąd” — nieswojść rzuconej indywidualizacji — jest we wzywaniu też wzywane, tzn. współtwarne. „Skąd” wzywania w przyzywaniu do... jest zarazem „dokąd” odwoływania. Zew nie daje do zrozumienia jakiejś idealnej, ogólnej możliwości bycia; otwiera on ją jako zawsze zindywidualizowaną możliwość aktualnego jestestwa. Otwierający charakter zewu zostanie dopiero wtedy w pełni określony, gdy zrozumiemy go jako przyzywający od-zew (*Rückruf*). Orientując się na tak ujęty zew trzeba najpierw zapytać, *co* daje on do rozumienia.

Czy jednak na pytanie, co zew mówi, nie będzie łatwiej i bezpieczniej odpowiedzieć poprzez „proste” wskazanie na to, co na ogół słyszymy bądź czego nie dosłyszemy / we wszelkich doświadczeniach sumienia: że mianowicie zew uznaje jestestwo za „winne” lub, jak w sumieniu ostrzegającym, wskazuje na możliwość „zawinienia”, lub jako sumienie „czyste” potwierdza świadomość „braku winy”? Gdybyż tylko to „zgodnie” doświadczone „winien” w doświadczeniu i wykładniach sumienia nie było tak rozmaicie określane! I nawet gdyby się dało uzgodnić sens tego

„winien”, *egzystencjalne* pojęcie tego bycia winnym pozostanie w mroku. Skąd bowiem jestestwo uznające siebie za „winne” może brać ideę winy, jeśli nie z interpretacji swego bycia? Tu zaś znów powraca pytanie: *kto stwierdza, jaka jest nasza wina i co wina oznacza?* Idei winy nie można w sposób dowolny wymyślić i przypisać jestestwu. Jeśli jednak jest w ogóle możliwe rozumienie istoty winy, to możliwość ta musi być już w jestestwie wstępnie zarysowana. Jak mamy znaleźć trop, który prowadziłby do odsłonięcia tego fenomenu? Wszelkie badania ontologiczne fenomenów winy, sumienia, śmierci muszą wychodzić od tego, co „mówi” o nich powszednia wykładnia jestestwa. W byciu jestestwa w sposób upadania tkwi zarazem i to, że jego wykładnia jest zwykle *niewłaściwie* „zorientowana” i nie dociera do „istoty”, ponieważ źródłowo poprawna perspektywa ontologiczna pozostaje mu obca. W każdym jednak błędnym widzeniu odsłania się zarazem wskazanie na pierwotną „ideę” fenomenu. Skąd bierzemy kryterium pierwotnego egzystencjalnego sensu „winien”? Stąd, że owo „winien” pojawia się jako orzecznik dla „jestem”. A może to, co niewłaściwa wykładnia rozumie jako „winę”, tkwi w byciu jestestwa jako takim, w ten mianowicie sposób, że gdy tylko egzystuje ono faktycznie, *jest* już także winne?

Powolywanie się na słyszane zewsząd „winien” nie jest więc jeszcze odpowiedzią na pytanie o egzystencjalny sens tego, co wzywane zewem. Musi to dopiero zostać ujęte pojęciowo, aby można było uczynić zrozumiałym, co znaczy owo wzywane „winien”, dlaczego i jak zostaje ono w swym znaczeniu zniekształcone przez powszednią wykładnię.

Powszedni rozsądek bierze „bycie winnym” najpierw w sensie „być dłużnym”, „mieć u kogoś dług”. Należy innemu oddać coś, do czego rości on sobie pretensje. To

„być winnym” w sensie „mieć długi” jest sposobem współbycia z innymi na polu zatroskania jako zaopatrywania, dostarczania. *Modi* takiego zatroskania to także odbieranie czegoś, wypożyczanie, zatrzymywanie komuś czegoś, zabieranie, rabowanie, czyli naruszanie w taki czy inny /sposób roszczenia innego do posiadania. „Bycie winnym” takiego typu odnosi się *do tego, o co się można troszczyć*.

„Bycie winnym” ma także dalsze znaczenie „*bycia winnym czegoś*”, tzn. bycia przyczyną, sprawcą czy też „powodem” czegoś. W sensie tego „bycia winnym” czegoś można „być winnym”, nie będąc przy tym innemu nic „dłużnym” ani się „dłużnym” nie stając. Można też, odwrotnie, być innemu coś dłużnym, nie będąc temu osobiście winnym. Ktoś inny może „dla mnie” u innych „robić długi”.

Te potoczne znaczenia „bycia winnym” jako „bycia winnym komuś” i „bycia winnym czegoś” mogą współwystępować i określać zachowanie, które nazwiemy „*czynieniem siebie winnym*”, tzn. łamaniem prawa i podleganiem karze z racji przewiny zadłużenia (*Schuldenhaben*). Nie spełniany wymóg nie musi jednak odnosić się koniecznie do czyjejs własności, może on rządzić w ogóle publiczną „wspólnotą”. Tak określone „czynienie siebie winnym” łamania prawa może mieć równocześnie charakter „*stawania się winnym wobec innych*”. Nie dzieje się to przez łamanie prawa jako takie, lecz przez to, że ponoszę winę za to, iż egzystencja innego zostaje zagrożona, sprowadzona na manowce czy wręcz złamana. Takie stawanie się winnym wobec innych jest możliwe nawet bez łamania „publicznego” prawa. Tak więc formalne pojęcie bycia winnym w sensie stania-się-winnym wobec innego można określić jako *bycie podstawą* braku w jestestwie innego, tak mianowicie, że samo owo bycie podstawą określa się na gruncie swojego

„[podstawa] czegoś” jako „obarczone brakiem”. To obarczenie brakiem oznacza niespełnienie wymogu, który dotyczy egzystującego współbycia z innymi.

Pozostawiamy na boku kwestię, skąd płyną takie wymogi i jak na podstawie tego źródła trzeba pojmować ich charakter wymogu i prawa. *Bycie winnym* w ostatnio przytoczonym sensie łamania „wymogów obyczajowych” jest w każdym razie pewnym *sposobem bycia jestestwa*. Dotyczy to, rzecz jasna, także bycia winnym jako „narażania się na karę”, „posiadania długów”, a także dotyczy każdego „bycia winnym czegoś”. To także są zachowania jestestwa. Niewiele nam mówi uznanie „obciążenia winą moralną” za „jakość” jestestwa. Przeciwnie, staje się przez to tylko jasne, że ta charakterystyka nie wystarcza do ontologicznego odróżnienia jednego „określnika bycia” jestestwa od innych wymienionych wcześniej zachowań. Pojęcie winy moralnej nie zostało bowiem ontologicznie rozjaśnione i mogły zapanować i panują do dziś takie wykładnie tego /fenomenu, które wprowadziły do jego pojęcia także ideę karalności, a nawet zadłużenia, czy wręcz pojęcie to określały wychodząc od tych idei. W ten sposób „winien” zostaje znów zepchnięte w sferę zatroskania w sensie rozliczania i likwidacji roszczeń.

Rozjaśnienie fenomenu winy, który nie musi się koniecznie odnosić do „posiadania długów” i łamania prawa, może się powieść tylko wtedy, gdy najpierw gruntownie postawimy kwestię *bycia* przez jestestwo winnym, tzn. gdy ideę „winien” pojmiemy na podstawie sposobu bycia jestestwa.

W tym celu trzeba ją na tyle *sformalizować*, by odpadły potoczne fenomeny winy odniesione do zatroskanego współbycia z innymi. Ideę winy musimy nie tylko wyprrowadzić ze sfery obrachowującego zatroskania, lecz także



pozbawić związku z powinnością i prawem, z którymi się rozmijając człowiek obarcza się winą. Także bowiem i tu wina zostaje jeszcze z konieczności określona jako *brak*, jako niedostatek czegoś, co powinno i może być. „Nie dostawać” znaczy jednak nie-być-obecnym. Brak jako niebycie-obecnym czegoś, co powinno być, stanowi określenie bycia tego, co obecne. W tym sensie egzystencji z istoty nie może niczego brakować — nie dlatego, iżby była doskonała, lecz dlatego, że jej charakter bycia różni się od wszelkiej obecności.

Wszelako w idei „winien” tkwi charakter *Nie*. Jeśli owo „winien” ma określać egzystencję, to powstaje tym samym ontologiczny problem egzystencjalnego rozjaśnienia owego *Nie* co do jego *charakteru Nie*. Następnie do idei „winien” należy to, co obojętnie wyraża pojęcie winy jako „bycia winnym czegoś”: bycie powodem czegoś. Formalnie egzystencjalną ideę „winien” określamy więc jako bycie podstawą bycia określonego przez *Nie* — tzn. *bycie podstawą nie-ważności\**. Jeśli zawarta w egzystencjalnie rozumianym pojęciu winy idea *Nie* wyklucza odniesienie do możliwego bądź postulowanego czegoś obecnego, jeśli równocześnie nie mierzyć jestestwa miarą czegoś obecnego lub ogólnie przyjętego, czym ono samo nie jest lub co jest nie w *jego* sposób, tzn. nie *egzystuje*, to odpada tym samym możliwość, by z uwagi na bycie podstawą braku uznać samo to, co tak jest podstawą, za „obarczone brakiem”. Braku „spowodowanego” przez jestestwo, niespełnienia wymogu, /nie można kłaść na karb braku tkwiącego w „przyczynie”. Bycie podstawą dla... nie musi mieć tego samego charakteru

\* „*Nichtigkeit*”, co oznacza z jednej strony charakter „nie”, a zarazem „marność”, „nieważność”, „błahość”, „znikomość” itp.

Nie co ugruntowane w nim i z niego wypływające *privativum*. Podstawa nie musi nabywać swej nie-ważności dopiero od tego, czego jest uzasadnieniem. Zawiera się w tym rzecz następująca: *Bycie-winnym nie rodzi się dopiero z zawinienia; przeciwnie: to ostatnie staje się możliwe dopiero „na podstawie” pierwotnego bycia winnym*. Czy potrafimy takie bycie wskazać w byciu jestestwa, i jak w ogóle jest ono egzystencjalnie możliwe?

Bycie jestestwa jest troską. Obejmuje ona sobą faktyczność (rzucenie), egzystencję (projekt) i upadanie. Będąc, jestestwo jest rzucone, *nie* przez samo siebie przywiedzione w swe „tu oto”. Będąc, jest ono określone jako możność bycia, która usłyszała siebie samą, a przecież *nie* jako ona sama oddała się sobie. Egzystując, nie cofa się ona nigdy poza swoje rzucenie, tak by owo „że jest i ma być” mogła zwalniać dopiero ze *swego bycia* Sobą i prowadzić w „tu oto”. Rzucenie jednak nie tkwi poza nią jako jakiegoś faktycznie zaistniałe i przez jestestwo znowu podjęte wydarzenie, które mu się przydarza; to raczej *jestestwo* — dopóki jest — stale *jest* jako troska swoim „że”. *Jako ten byt*, któremu wydane, może ono egzystować wyłącznie jako byt, którym jest, *jest* ono *egzystując* podstawą swej możności bycia. Chociaż *samo nie* położyło tej podstawy, spoczywa w polu jej ciężenia, które nastrój ujawnia mu jako brzemię.

A jak *jest* ono tą rzuconą podstawą? Wyłącznie tak, że projektuje siebie na możliwości, w które jest rzucone. [Bycie] Sobą, które jako takie ma ustanowić podstawę samego siebie, nie może *nigdy* nią zawładnąć, choć egzystując musi przecież podjąć bycie podstawą. Bycie własną rzuconą podstawą to możność bycia, o którą chodzi trosce.

Będąc-podstawą, tzn. egzystując jako rzucone, jestestwo ciągle pozostaje w tyle za swymi możliwościami. Nigdy nie egzystuje ono *przed* swą podstawą, lecz zawsze *jako ta*

podstawa i z niej. Bycie podstawą oznacza zatem, że najbardziej własnym byciem *nigdy* nie włada się od podstawy. Owo *Nie* należy do egzystencjalnego sensu rzucenia. Będąc-podstawą, samo to *Nie jest* nie-ważnością samego siebie. Nie-ważność w żadnym razie nie oznacza nieobecności, nieistnienia (*Nichtbestehen*), lecz *Nie*, które konstytuuje to *bycie* jestestwa, jego rzucenie. Negatywny charakter tego *Nie* określa się egzystencjalnie: będąc *Sobą*, jestestwo jest rzuconym bytem *jako* *Sobą*. *Nie przez / siebie* samo, lecz *ku* sobie samemu *zwolnionym* z podstawy, aby być *jako ona*. Jestestwo o tyle nie jest samo podstawą swego bycia, że ta wypływa dopiero z własnego projektu, jednak jako bycie *Sobą* jest *byciem* podstawy. Ta zaś jest zawsze tylko podstawą bytu, którego bycie ma przejąć bycie podstawą.

Jestestwo jest swą podstawą egzystując, tzn. tak, że rozumie ono siebie wychodząc od możliwości, a rozumiejąc się w ten sposób jest bytem rzuconym. W tym jednakże tkwi: mając możliwość bycia jest zawsze na łonie takiej czy innej możliwości, ciągle *nie* jest tą inną i wyrzeka się jej w egzystencjalnym projekcie. Jako zawsze rzucony, projekt jest nie tylko określony przez nie-ważność bycia podstawą, lecz *jako projekt* z istoty sam jest *nie-ważny*. Określenie to znów nie oznacza w żadnym razie ontycznej własności typu „bezsztuczny” czy „bezwartościowy”, lecz egzystencjalny moment konstytutywny struktury bycia projektowania. Powyższa nie-ważność charakteryzuje bycie jestestwa wolnym ku swym egzystencyjnym możliwościom. Wolność *jest* jednak tylko w wyborze jednej z nich, tzn. w sprostaniu temu, że nie wybraliśmy innych i że wybrać ich nie możemy.

W strukturze rzucenia jak i w strukturze projektu tkwi z istoty nie-ważność. Jest ona podstawą możliwości nie-ważności *niewłaściwego* jestestwa w upadaniu, którym ono zawsze już faktycznie jest. *Samą troskę w jej istocie na wskroś*

*przenika nie-ważność*. A zatem „troska” — bycie jestestwa — jako rzucony projekt oznacza: (nie-ważne) bycie-podstawą nie-ważności. To zaś oznacza: *jestestwo jako takie jest winne* — jeśli słuszne jest formalne egzystencjalne określenie winy jako bycia podstawą nie-ważności.

Egzystencjalna nie-ważność nie ma w żadnym razie charakteru prywatacji, jakiegoś braku w porównaniu do wyeksponowanego ideału nie osiąganego w jestestwie; to raczej bycie tego bytu, *przed* wszystkim, co może ono zaprojektować i co zwykle osiąga, już *jako projektowanie* jest nie-ważne. Tak więc ta nie-ważność nie występuje w jestestwie okazjonalnie, aby uczepić się go w postaci jakiejś mętnej jakości, której na odpowiednio zaawansowanym etapie swego rozwoju mogłoby się ono wyzbyć.

Pomimo to *ontologiczny sens negatywności (Nichtheit)* tej egzystencjalnej nie-ważności tkwi jeszcze w mroku. *Dotyczy to także ontologicznej istoty Nie w ogóle*. Wprawdzie ontologia i logika przypisywały wiele owemu *Nie* i dzięki temu częściowo uwidoczniły jego możliwości, ale nie odstąpiły go ontologicznie. Ontologia odnalazła *Nie* i robiła z niego użytek. Czy jednak jest / naprawdę tak oczywiste, że każde *Nie* oznacza *negativum* w sensie braku? Czy jego pozytywność wyczerpuje się w tym, że konstytuuje ono „przejście”? Dlaczego każda dialektyka ucieka się do negacji, nie ugruntowawszy dialektycznie *jej samej* ani nawet nie mogąc ustalić *jej jako problemu*? Czy w ogóle kiedykolwiek postawiono problem *ontologicznego źródła* negatywności i czy *wcześniej* poszukiwano choćby *warunków*, na gruncie których można by postawić problem *Nie*, jego negatywności i jej możliwości? I gdzie indziej znajdziemy te warunki, *jeśli nie w tematycznym rozjaśnianiu sensu bycia w ogóle*?

Już dla ontologicznej interpretacji fenomenu winy nie wystarczają, niezbyt zresztą przejrzyste, pojęcia prywatacji

o braku, choć ujęte dostatecznie formalnie dopuszczają one rozległe zastosowanie. Najmniej odpowiednim sposobem zbliżenia się do egzystencjalnego fenomenu winy jest orientacja na ideę zła, *malum* jako *privatio boni* [zło jako brak dobra]. Albowiem zarówno *bonum* jak *privatio* mają to samo ontologiczne pochodzenie z ontologii tego, *co obecne*, która stosuje się także do „wyprowadzonej” stąd idei „wartości”.

Byt, którego byciem jest troska, nie tylko może obciążać się faktyczną winą, ale u podstawy swego bycia *jest* też winien, to bycie winnym zaś stanowi dopiero ontologiczny warunek tego, że jestestwo faktycznie egzystując może stać się winne. Równie pierwotnie to istotowe bycie winnym jest egzystencjalnym warunkiem możliwości „moralnego” dobra i zła, tzn. moralności w ogóle i jej faktycznie możliwych przeobrażeń. Pierwotnego bycia winnym nie można określać poprzez moralność, jako że ta zakłada je już dla siebie samej.

Jakie jednak doświadczenie przemawia za tym pierwotnym byciem jestestwa winnym? Nie należy przy tym zapominać o przeciwnym pytaniu: czy wina „jest” tylko wtedy „tu oto”, gdy budzi się świadomość winy, i czy nie właśnie w tym, że wina „spi”, daje o sobie znać bycie winnym? Tylko omawiana tu nie-ważność *odstania*, że pozostaje ono zrazu i zwykle nieotwarte, utrzymywane w zamkniętości przez upadające bycie jestestwa. *Bycie* winnym jest bardziej pierwotne niż wszelka o tym *wiedza*. I tylko dlatego, że jestestwo u podstawy swego bycia jest winne i że jako w rzucony sposób upadające sobie samemu siebie zamyka, możliwe jest sumienie — jeśli tylko zew daje u podstawy *owo bycie winnym* do zrozumienia.

Zew jest zewem troski. Bycie winnym konstituuje bycie nazywane przez nas „troską”. W nieswojości jestestwo źródłowo trzyma się / siebie samego. Nieswojność przywodzi

ten byt przed jego niezamaskowaną nie-ważność, która charakteryzuje możliwość jego najbardziej własnej możliwości bycia. Jako że jestestwu — jako trosce — chodzi o jego bycie, pozywa ono z nieswojości siebie samo jako faktycznie-upadające Się ku swej możliwości bycia. Wezwanie jest przyzywającym od-zewem, *w przód*: w możliwość, by egzystując przejąć sam ów rzucony byt, którym jestestwo jest; *wstecz*: w rzucenie, aby zrozumieć je jako nie-ważną podstawę, którą ma ono przyjąć w obręb egzystencji. Przyzywający od-zew sumienia daje jestestwu do zrozumienia, że ma ono — nie-ważną podstawę swego nie-ważnego projektu, pozostająca w obrębie możliwości swego bycia — powrócić ku samemu sobie z zatury w Się, to znaczy że *jest winne*.

To, co jestestwo dawałoby sobie w taki sposób do zrozumienia, byłoby mimo wszystko jakąś wiedzą o nim samym. Odpowiadające takiemu zewowi słyszenie byłoby *nabywaniem wiedzy* o *factum* „winien”. Jeśli jednak zew ma mieć charakter pozwania, to czy taka wykładnia sumienia nie prowadzi do zupełnego zniekształcenia funkcji tego sumienia? Pozywanie ku byciu winnym — czyż nie oznacza to nawoływania do zła?

Nawet najbardziej brutalna interpretacja nie chciałaby obarczać sumienia takim sensem zewu. Co zatem może jeszcze oznaczać owo „pozywanie ku byciu winnym”?

Sens zewu stanie się widoczny, jeśli zamiast przyjmować za punkt wyjścia wtórne pojęcie winy w sensie zawinienia „powstałego” wskutek jakiegoś uczynku lub zaniedbania czegoś, rozumienie będzie trzymać się egzystencjalnego sensu bycia winnym. Wymaganie takie nie jest czymś arbitralnym, skoro zew sumienia wychodzący z samego jestestwa kieruje się wyłącznie na ten byt. Pozwanie ku byciu winnym oznacza wówczas przyzwanie ku możliwości bycia,

którą zawsze już jako jestestwo jestem. Byt ten nie musi obciążać się dopiero „winą” zrodzoną przez swe pomyłki lub zaniedbania; musi on tylko tym, czym jest — „winnym” — *być właściwie*.

Poprawne słyszenie wezwania jest wówczas tożsame z rozumieniem siebie w swojej najbardziej własnej możliwości bycia, tzn. w projektowaniu się na *najbardziej własną* właściwą możliwość stawania się winnym. Rozumiejące dopuszczanie-przyzywania-się ku tej możliwości zawiera w sobie *wyzwalanie się* jestestwa od zewu: gotowość do możliwości stania się wezwanym. Rozumiejąc zew, jestestwo *jest posłuszne najbardziej własnej możliwości egzystencji*. Wybrało samo siebie. /

Wyborem tym jestestwo umożliwia sobie swe najbardziej własne bycie winnym, które Sobie-Się pozostaje zamknięte. Rozsądek Się zna tylko wypełnianie i niewypełnianie reguł postępowania i norm publicznych. Odnotowuje ono naruszenia ich i poszukuje zadośćuczynienia. Wycofuje się z najbardziej własnego bycia winnym, aby tym głośniej wytykać błędy. Wezwanie jednakże wzywa Siebie-Się ku najbardziej własnemu byciu winnym Siebie. Rozumienie zewu jest wybieraniem — ale nie sumienia, którego jako takiego nie można wybierać. Wybrane zostaje *posiadanie*-sumienia jako bycie wolnym ku najbardziej własnemu byciu winnym. „*Rozumienie wezwania*” znaczy tyle, co „*wola-posiadania-sumienia*”.

To nie to samo, co wola posiadania „spokojnego sumienia” lub dobrowolne kultywowanie w sobie „zewu”, lecz wyłącznie gotowość do stania-się-wezwanym. Wola-posiadania-sumienia jest równie odległa od wyszukiwania faktycznych zawinień, jak od tendencji do *uwalniania* się od winy w sensie istotowego „winien”.

*Wola-posiadania-sumienia jest raczej najbardziej pierwotną egzystencjalną przesłanką możliwości faktycznego stania się winnym.*

Rozumiejąc zew, jestestwo pozwala najbardziej własnemu Sobie *działać w sobie* na gruncie jego wybranej możliwości bycia. Tylko w ten sposób może ono *być* odpowiedzialne. Wszelkie działanie jednakże jest z konieczności i faktycznie „*pozbawione sumienia*” — nie tylko dlatego, że nie unika ono faktycznej moralnej przewiny, lecz także dlatego, że na nie-ważnej podstawie swego nie-ważnego projektowania jest już zawsze we współbyciu z innymi wobec nich winne. W ten sposób wola-posiadania-sumienia przejmuje istotowy brak sumienia, który dopiero daje egzystencyjną możliwość *bycia* „dobrym”.

Chociaż zew nie przekazuje żadnej wiedzy, to przecież jest on nie tylko krytyczny, ale i *pozytywny*; otwiera najbardziej pierwotną możliwość bycia jestestwa jako bycia winnym. Sumienie manifestuje się zatem jako charakteryzujące bycie jestestwa *świadectwo*, w którym wzywa samo to jestestwo przed jego najbardziej własną możliwością bycia. Czy tak poświadczoną właściwą możliwością bycia da się określić egzystencjalnie w sposób bardziej konkretny? Najpierw powstaje pytanie: czy dokonane wydobywanie poświadczonej w samym jestestwie możliwości bycia może aspirować do roli czegoś dostatecznie oczywistego, gdy nie ustąpiły jeszcze obawy, że sumienie zinterpretowano tu jednostronnie, opierając się na ukonstytuowaniu jestestwa i przy pośpiesznym pominięciu wszystkiego tego, co zna potoczna wykładnia sumienia? Czy więc powyższa interpretacja pozwala jeszcze rozpoznać fenomen sumienia, jaki on/ „rzeczywiście” jest? Czy z ukonstytuowania bycia jestestwa nie wydedukowaliśmy tu zbyt arbitralnie pewnej idei sumienia?

Ażeby ostatniemu krokowi interpretacji sumienia, egzystencjalnemu wyodrębnieniu poświadczonej w sumieniu właściwej możliwości bycia, zapewnić dostęp także do

potocznego rozumienia sumienia, trzeba wyraźnie wykazać związek wyników analizy ontologicznej z powszednimi doświadczeniami sumienia.

§ 59. *Egzystencjalna interpretacja sumienia  
i jego potoczna wykładnia*

Sumienie to zew troski z nieswojości bycia-w-świecie, który pozywa jestestwo ku najbardziej własnej możności bycia winnym. Odnośnym rozumieniem wezwania okazała się wola-posiadania-sumienia. Obu tych określeń nie da się od razu pogodzić z potoczną wykładnią sumienia. Wydają się one nawet z nią sprzeczne. Nazywamy wykładnię sumienia „potoczną”, gdyż charakteryzując fenomen i wyznaczając jego „funkcję” trzyma się ona tego, co zna się jako sumienie, i tego, w jaki sposób idzie się lub nie za jego głosem.

Czy jednak interpretacja ontologiczna w ogóle *musi* się zgadzać z potoczną wykładnią? Czy ta ostatnia nie jest z gruntu ontologicznie podejrzana? Jeśli jestestwo rozumie siebie zrazu i zwykle na gruncie tego, o co się troska, i jeśli wszystkie swe zachowania tłumaczy jako zatroskanie, to czy nie będzie tłumaczyć w sensie upadania i zakrywania właśnie *tego* sposobu bycia, który chciałoby ono jako zew wydobyć z zraty w zatroskaniach Się? Powszedniość bierze jestestwo za coś poręcznego, co jest objęte zatroskaniem, tzn. zarządzane i obrachowywane. „Życie” to „interes”, niezależnie od tego, czy pokrywa swe koszty, czy nie.

I tak oto nie ma żadnej gwarancji, że płynąca z potocznego sposobu bycia samego jestestwa wykładnia sumienia i zorientowane na nią teorie sumienia osiągnęły dla swych interpretacji odpowiedni horyzont ontologiczny. Pomimo to również potoczne doświadczenie sumienia musi jakoś

— przedontologicznie — dotknąć tego fenomenu. Wynikają stąd dwie rzeczy: Z jednej strony, powszednia wykładnia sumienia nie może stanowić ostatecznego kryterium „obiektywności” analizy ontologicznej. Ta /zaś, z drugiej strony, nie ma prawa lekceważyć powszedniego rozumienia sumienia i pomijać opartych na tym rozumieniu antropologicznych, psychologicznych i teologicznych teorii sumienia. *Skoro* analiza egzystencjalna ukazała ontologiczne korzenie fenomenu sumienia, to właśnie z niej musi płynąć zrozumiałość potocznych wykładni — także co do tego, w czym rozmiągają się one z fenomenem i dlaczego go zakrywają. Ponieważ jednak w kontekście problemowym niniejszej rozprawy analiza sumienia służy jedynie fundamentalnemu pytaniu ontologicznemu, zatem przy charakterystyce związku egzystencjalnej interpretacji sumienia z jego potoczną wykładnią musimy poprzestać na wskazaniami istotnych problemów.

Potoczna wykładnia sumienia mogłaby podnieść cztery zarzuty przeciw niniejszej interpretacji sumienia jako nawoływaniu troski ku byciu winnym: 1. Sumienie z istoty pełni funkcję krytyczną. 2. Sumienie przemawia zawsze w relacji do określonego lub pożądanego uczynku. 3. Doświadczenie mówi, iż „głos” nigdy nie jest tak rdzennie związany z byciem jestestwa. 4. Powyższa interpretacja nie bierze pod uwagę podstawowych form fenomenu, a mianowicie sumienia „nieczystego” i „czystego”, „ganiącego” i „ostrzegającego”.

Zacznijmy rozważanie od ostatniego z tych zarzutów. We wszelkich wykładniach sumienia prym wiedzie sumienie „złe”, „nieczyste”. Sumienie jest pierwotnie „nieczyste”. Objawia się w tym, że wszelkie doświadczenie sumienia doświadcza najpierw czegoś takiego jak „winien”. Jak jednak w obrębie idei nieczystego sumienia rozumiane jest

stwierdzenie bycia złym? „Doświadczenie sumienia” pojawia się *po* dokonanym uczynku lub zaniedbaniu czegoś. Głos pojawia się po występku i odsyła do zaistniałego zdarzenia, wskutek czego jestestwo obarcza się winą. Skoro sumienie obwieszcza „bycie winnym”, to nie może się to dokonywać jako pozwanie ku..., lecz jako przypominające odesłanie do popełnionej przewiny.

Czy jednak „fakt” późniejszego pojawienia się głosu wyklucza, by zew był u podstawy przywoływaniem? To, że głos zostaje ujęty jako *następujące po czymś* poruszenie sumienia, nie dowodzi jeszcze źródłowego rozumienia fenomenu sumienia. A może faktyczna przewina jest tylko okazją do faktycznego zewu sumienia? I może opisana tu interpretacja „nieczystego” sumienia zatrzymuje się w pół drogi? Że tak jest, widać z ontologicznego stanu wyjściowego, do jakiego nasz fenomen został przez powyższą interpretację sprowadzony. Głos jest czymś, co się pojawia, / zajmuje swe miejsce w ciągu obecnych przeżyć i następuje po przeżyciu uczynku. Ani jednak zew, ani zaistniały uczynek, ani obciążająca kogoś wina nie są zdarzeniami o charakterze czegoś obecnego, co ma swój przebieg. Zew ma sposób bycia troski. Antycypując siebie samo, jestestwo „jest” w nim tak, że zarazem zwraca się wstecz ku swemu rzuceniu. Tylko ujmując już z góry jestestwo jako związek następowania po sobie przeżyć, można uznać głos za coś nadchodzącego po czymś, coś późniejszego, a zatem z konieczności odsyłającego wstecz. Głos odwołuje wprawdzie wstecz, ale poza zaistniały uczynek, w rzucone bycie winnym, które jest „wcześniejsze” niż wszelkie przewinienie. Od-zew wzywa jednak zarazem w przód, ku *byciu* winnym jako dającym się uchwycić we własnej egzystencji, tak by właściwe egzystencyjne *bycie* winnym właśnie „następowało” dopiero po zewie, a nie odwrotnie. Nieczyste sumienie jest z gruntu

odległe od ganienia i odsyłania wstecz (*rückweisend*) i wzywa raczej wstecz w rzucenie, śląc w przód (*vorweisend... zurückruft*). *Porządek następowstwa przebiegu przeżyć nie oddaje fenomenalnej struktury egzystowania.*

Skoro już charakterystyka „nieczystego” sumienia nie sięga pierwotnego fenomenu, to tym bardziej dotyczy to charakterystyki sumienia „czystego”, niezależnie od tego, czy uznawać je za samodzielną formę sumienia, czy też za istotowo ufundowaną w sumieniu „nieczystym”. Tak jak „nieczyste” sumienie powiadałoby o „byciu złym”, tak „czyste” — o byciu jestestwa „dobrym”. Łatwo zobaczyć, że w ten sposób sumienie, uprzednio „emanacja boskiej mocy”, staje się teraz sługą faryzeizmu. Ma ono pozwolić człowiekowi, by rzekł o sobie: „jestem dobry”; któż inny mógłby to powiedzieć i któż byłby mniej skłonny to wobec samego siebie potwierdzać niż właśnie ktoś dobry? Ta niemożliwa konsekwencja idei czystego sumienia uwidoczniła tylko, że sumienie głosi bycie winnym.

Aby uniknąć powyższej konsekwencji, „czyste” sumienie interpretowano jako prywatcję „nieczystego” i określano jako „przeżycie braku nieczystego sumienia”<sup>1</sup>. Byłoby to zatem doświadczenie niepojawiania się zewu, tzn. tego, że nie mam sobie nic do zarzucenia. Jak jednak ów „brak” zostaje „*przeżyty*”? Domniemane przeżywanie w ogóle nie doświadcza zewu, lecz upewnia się, że uczynek przypisany jestestwu nie został przez nie popełniony i że *dlatego* jest ono niewinne. / Upewnianie się o niepopelnieniu czegoś *nie ma w ogóle* charakteru fenomenu sumienia. Przeciwnie: to upewnianie się może raczej oznaczać zapominanie o sumieniu, tzn. utratę możliwości stania się wezwanym.

<sup>1</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cz. II. Niniejszy „Jahrbuch”, t. II (1916), s. 192.

Wspomniana „pewność” kryje w sobie uspokajającą deprecjację woli-posiadania-sumienia, tzn. rozumienia najbardziej własnego, stałego bycia winnym. „Czyste” sumienie nie jest ani samodzielną, ani ufundowaną formą sumienia, czyli w ogóle nie jest fenomenem sumienia.

Skoro mówienie o „czystym” sumieniu bierze się z doświadczenia sumienia przez powszednie jestestwo, to jestestwo takie zdradza tym samym tylko tyle, że także mówiąc o „nieczystym” sumieniu, nie dociera do podstawy fenomenu sumienia. Albowiem idea „nieczystego” sumienia orientuje się faktycznie na ideę sumienia „czystego”. Powszednia wykładnia utrzymuje się w wymiarze zatroskanego naliczania i wyrównywania „winy” i „nie-winności”. W tym dopiero horyzoncie „przeżywany” jest głos sumienia.

Wraz z charakterystyką pierwotności idei sumienia „nieczystego” i „czystego” rozstrzygamy zarazem o odróżnieniu sumienia ślącego w przód i ostrzegającego od sumienia odsyłającego wstecz i ganiącego. Wydawałoby się, że idea sumienia ostrzegającego zbliża się najbardziej do fenomenu pozwania ku... Dzieli z nim charakter odsyłania w przód. Ta zgodność to jednak tylko pozór. Doświadczenie sumienia ostrzegającego postrzega znów głos jako zorientowany tylko na pożądaną czynność, przed którą chce on nas ustrzec. Ostrzeżenie zaś jako położenie kresu czemuś pożądanemu jest możliwe tylko dlatego, że „ostrzegający” zew mierzy w możliwość bycia jestestwa, to znaczy w rozumienie siebie w byciu winnym, na którym dopiero to „pożądanie” się załamie. Sumienie ostrzegające reguluje w poszczególnych momentach pozostawanie wolnym od przewin. Również doświadczenie sumienia „ostrzegającego” widzi tendencję zewu sumienia jedynie w takim zakresie, w jakim pozostaje ona dostępną rozsądkowi. Się.

Trzecia z przedstawionych wyżej wątpliwości odwołuje się do tego, że powszednie doświadczenie sumienia *nie zna* czegoś takiego jak stawanie-się-pozwanym do bycia winnym. Z tym rzeczywiście trzeba się zgodzić. Czy jednak powszednie doświadczenie sumienia gwarantuje nam już przez to, że w tym doświadczeniu słyhać pełną możliwą treść zewu głosu sumienia? Czy wynika stąd, że teorie sumienia oparte na potocznym doświadczeniu go zapewniły sobie należyty dla celów analizy tego fenomenu /horyzont ontologiczny? Czy istotowy sposób bycia jestestwa, upadanie, nie pokazuje raczej, że ów byt rozumie siebie ontycznie zrazu i zwykle w horyzoncie zatroskania, ontologicznie zaś określa bycie w sensie obecności? Rodzi się stąd podwójne zakrycie fenomenu: Teoria widzi ciąg przeżyć lub „procesów psychicznych” w swym sposobie bycia zwykle zupełnie nieokreślonych. W doświadczeniu sumienie spotykane jest w postaci sędziego i mentora, z którym się licząc jestestwo pertraktuje.

To, że u podstaw swej interpretacji sumienia Kant położył ideę przedstawienia go w postaci „trybunału”, nie jest przypadkowe, lecz sugerowane przez ideę *prawa* moralnego — choć Kantowskie pojęcie moralności dalekie jest od utilitaryzmu i eudajmonizmu. Także i teoria wartości, czy to ujęta formalnie, czy materialnie, za milcząco przyjętą przesłankę ontologiczną ma „metafizykę moralności”, tzn. ontologię jestestwa i egzystencji. Jestestwo uchodzi za byt, o który trzeba się troskać, przy czym troskanie się ma sens „urzeczywistnienia wartości” lub wypełniania norm.

Dopiero wtedy będziemy mogli zasadnie powołać się na sferę tego, co powszednie doświadczenie sumienia uznaje za wyłączną instancję stanowiącą o interpretacji tego sumienia, gdy rozważymy najpierw, czy w ogóle sumienie może się wtedy właściwie udostępnić.

Tym samym traci także moc dalszy zarzut, że interpretacja egzystencjalna nie dostrzega, iż zew sumienia odnosi się zawsze do określonego „ureczywistnionego” lub pożądanego uczynku. Ponownie nie można zaprzeczyć, że często doświadcza się takiej tendencji zewu. Pozostaje tylko pytanie, czy to doświadczenie zewu pozwala, by się on w pełni „ogłosił”. Rozsądkowa wykładnia może uważać, że trzyma się „faktów”, a zarazem skutek swego rozsądkowego charakteru zawęży zasięg otwierania zewem. Tak jak „czyste” sumienie nie odda się w służbę „faryzeizmowi”, tak funkcji „nieczystego” sumienia nie można zredukować do wskazywania zaistniałych lub odsuwania możliwych przewin. To tak, jak gdyby jestestwo było „gospodarstwem”, którego należności wystarczy po prostu regularnie spłacać, aby można było postawić Siebie „obok” tego ciągu przeżyć jako bezstronnego obserwatora.

Skoro zaś odniesienie do faktycznie „obecnej” winy lub faktycznie pożądanego nagannego uczynku nie jest dla zewu pierwotne i /skoro w związku z tym sumienie „ganiące” i „ostrzegające” nie wyraża pierwotnych funkcji zewu, to tym samym traci podstawę pierwsza ze wspomnianych wyżej wątpliwości, jakoby interpretacja egzystencjalna zapoznawała „z istoty” *krytyczne* działanie sumienia. Także ta myśl wypływa z trafnego w pewnych granicach widzenia fenomenu. Rzeczywiście bowiem w treści zewu nie można ukazać niczego, co by głos „pozytywnie” polecał i nakazywał. Jak jednakże rozumieć ten brak pozytywności w dokonaniach sumienia? Czy wynika z niej „negatywny” charakter sumienia?

„Pozytywna” treść wezwania gubi się z racji *oczekiwania użytecznej aktualnie informacji o stojących do dyspozycji obliczalnych i gwarantowanych możliwościach „działania”*. To oczekiwanie opiera się na horyzoncie wykładni rozsądkowego

zatraskania, który egzystowanie jestestwa włącza w ideę dającego się prowadzić interesu. Sumienie sprawia jednak zawód takim oczekiwaniom — które po części leżą także, milcząco przyjęte, u podstaw postulatu *materalnej* etyki wartości jako przeciwstawnej do etyki „tylko” formalnej. Takich „praktycznych” wskazań zew sumienia nie daje, a to *wyłącznie dlatego*, że pozywa on jestestwo do egzystencji, do najbardziej własnej możliwości-bycia-Sobą. Poprzez oczekiwane, dające się jednoznacznie zakwalifikować maksymy sumienie odebrałoby egzystencji ni mniej, ni więcej jak — *możliwość działania*. Sumienie nie może oczywiście być w taki sposób pozytywne, ale też nie funkcjonuje ono wedle tego sposobu „tylko negatywnie”. Zew nie otwiera niczego, co mogłoby pozytywnie lub negatywnie być jako *coś ze sfery zatroskania*, gdyż ma on na uwadze bycie ontologicznie całkowicie odmienne — *egzystencję*. W sensie egzystencjalnym natomiast dobrze pojęty zew daje nam to, co „najbardziej pozytywne”, tzn. najbardziej własną możliwość, jaką jestestwo może sobie dać, jako przywołujący od-zew w zawsze faktyczną możliwość-bycia-Sobą. Słyszeć zew właściwie znaczy doprowadzać się do faktycznego działania. W pełni zadowalającą interpretację tego, co wzywane zewem, osiągniemy jednak dopiero wydobywając strukturę egzystencjalną, jaka tkwi we *właściwie słyszającym* rozumieniu wezwania jako takim.

Najpierw trzeba było pokazać, jak fenomeny, z którymi obeznana jest tylko potoczna wykładnia sumienia, odpowiednio zrozumiane ontologicznie, odsyłają wstecz do pierwotnego sensu zewu sumienia; następnie, że potoczna wykładnia wypływa z ograniczoności upadającej samowykładni jestestwa i — skoro upadanie należy do samej troski — *nawet przy całej swej oczywistości nie jest w żadnym razie przypadkowa.* |



Ontologiczna krytyka potocznej wykładni sumienia może paść ofiarą nieporozumienia, jakoby dowód braku *egzystencjalnej* pierwotności powszedniego doświadczenia sumienia miał coś wyrokować o *egzystencyjnej* „kwalifikacji moralnej” jestestwa utrzymującego się w tym doświadczeniu. Tak jak nie przynosi egzystencji z konieczności i bezpośrednio uszczerbku niedostateczne ontologicznie rozumienie sumienia, tak i egzystencjalnie odpowiednia interpretacja sumienia nie gwarantuje egzystencyjnego rozumienia zewu. Równie możliwa jest powaga w potocznym doświadczeniu sumienia, jak jej brak w bardziej źródłowym rozumieniu tego sumienia. Wszelako bardziej źródłowa interpretacja egzystencjalnie otwiera także *możliwości* bardziej źródłowego rozumienia egzystencyjnego, dopóki ontologiczne pojmowanie nie odrywa się od ontycznego doświadczenia.

§ 60. *Egzystencjalna struktura  
poświadczanej w sumieniu właściwej możliwości bycia*

Egzystencjalna interpretacja sumienia ma wydobyć *bytu-  
jące* w samym jestestwie świadectwo jego najbardziej własnej możliwości bycia. Sposobem, w jaki sumienie poświadczają, nie jest obojętne powiadomienie, lecz przyzywające pozwanie do bycia winnym. To, co tak poświadczane, zostaje „ujęte” w słyszeniu rozumiejącym zew w sposób wolny od zniekształceń i w sensie przez niego samego intendowanym. Dopiero rozumienie wezwania jako *modus bycia* jestestwa daje fenomenalną treść tego, co poświadczane zewem sumienia. Charakteryzowaliśmy właściwe rozumienie zewu jako wolę-posiadania-sumienia. To dopuszczenie-działania-w-sobie najbardziej własnego Siebie na podstawie jego samego w jego byciu winnym reprezentuje

fenomenalnie poświadczoną w samym jestestwie właściwą możliwość bycia. Trzeba teraz wydobyć jej egzystencjalną strukturę. Tylko w ten sposób wnikiemy w otwarte w samym jestestwie podstawowe ukonstytuowanie *właściwości* jego egzystencji.

Wola-posiadania-sumienia jako rozumienie siebie w najbardziej własnej możliwości bycia jest pewnym sposobem *otwartości* jestestwa. Obok rozumienia, otwartość tę konstytuuje położenie i mowa. „Rozumieć egzystencyjnie” oznacza: projektować możliwość-bycia-w-świecie. *Możliwość* bycia zaś jest rozumiana tylko w egzystowaniu w tej możliwości.

Jaki nastrój odpowiada takiemu rozumieniu? Rozumienie zewu otwiera własne jestestwo w nieswojości jego/indywidualizacji. Współodśloniętą w rozumieniu nieswojść w rzeczywisty sposób otwiera charakteryzujące je położenie trwogi. *Factum trwogi sumienia* stanowi potwierdzenie fenomenalne tego, że w rozumieniu zewu jestestwo sprowadzone zostaje przed własną nieswojść. Wola-posiadania-sumienia staje się gotowością do trwogi.

Trzeci istotowy moment otwartości to *mowa*. Zew jako pierwotna mowa jestestwa nie ma odpowiednika w postaci jakiegś repliki — w sensie, powiedzmy, dyskusji z tym, co sumienie mówi. Rozumiejące słyszenie zewu rezygnuje z repliki nie dlatego, że ulega jakiegś „mrocznej mocy”, która je zniewala, lecz dlatego, że przyswaja sobie treść zewu w sposób niezakryty. Zew stawia wobec ciągłego bycia winnym i w ten sposób wydobywa Siebie z hałaśliwej gadaniny rozsądkowego Sie. Tak więc zawarty w woli-posiadania-sumienia *modus* artykułującej mowy stanowi *zamilknięcie*. Milczenie zostało scharakteryzowane jako istotowa możliwość mowy<sup>1</sup>. Kto chce milcząc dawać do rozumienia,

<sup>1</sup> Por. § 34, s. 233.

musi „mieć coś do powiedzenia”. W wezwaniu jestestwo daje sobie do zrozumienia swą najbardziej własną możność bycia. Dlatego wzywanie to jest milczeniem. Mowa sumienia nigdy nie bywa wygłaszana. Sumienie wzywa jedynie milcząc, tzn. zew przychodzi z bezgłosu nieswojności i odwołuje pozwane jestestwo, jako mające się stać cichym, w ciszę samego siebie. Dlatego wola-posiadania-sumienia rozumie adekwatnie tę milczącą mowę tylko w zamilknięciu. Pozbawia słów rozsądkową gadaninę Się.

Milcząca mowa sumienia daje „trzymającej się ściśle faktów” rozsądkowej wykładni sumienia okazję do podawania sumienia za coś w ogóle nie do uchwycenia i nieistniejącego. Słyszając i rozumiejąc tylko głośną gadaninę, nie umie się „konstatować” zewu, co kładzie się na karb sumienia głosząc, że jest „nieme” i że w widoczny sposób nie istnieje. Poprzez taką wykładnię Się zakrywa tylko swą własną niezdolność do usłyszenia zewu i krótki zasięg swego „słyszania”.

Tkwiącą w woli-posiadania-sumienia otwartość jestestwa konstytuują zatem położenie trwogi, rozumienie jako projektowanie się na najbardziej własne bycie winnym i mowa jako zamilknięcie. Tę wyróżnioną i poświadczoną w samym jestestwie przez jego sumienie właściwą otwartość — *umilkłe, gotowe do trwogi projektowanie się na najbardziej własne bycie winnym* — nazywamy *zdecydowaniem*.

Zdecydowanie to wyróżniony *modus* otwartości jestestwa. Otwartość zaś została wcześniej<sup>1</sup> zinterpretowana egzystencjalnie jako *pierwotna prawda*. Prawda ta nie jest najpierw jakością „sądu” ani w ogóle żadnego określonego zachowania, lecz istotowym momentem konstytutywnym bycia-w-świecie jako takiego. Prawdę należy pojmować

<sup>1</sup> Por. § 44, s. 300 nn.

jako fundamentalny egzystencjał. Ontologiczne rozjaśnienie twierdzenia: „Jestestwo jest w prawdzie”, wskazało na pierwotną otwartość tego bytu jako *prawdę egzystencji*, a dla jej wyodrębnienia odsyłało do analizy właściwości jestestwa<sup>1</sup>.

Obecnie wraz ze zdecydowaniem osiągnęliśmy najbardziej pierwotną, gdyż *właściwą* prawdę jestestwa. Otwartość „tu oto” jednakowo pierwotnie otwiera zawsze całe bycie-w-świecie, tzn. świat, bycie-w oraz Siebie, którym ten byt jako „ja jestem” jest. Wraz z otwarciem świata zawsze już zostaje odkryty wewnątrzświatowy byt. Odkrytość tego, co poręczne, i tego, co obecne, opiera się na otwartości świata<sup>2</sup>, udostępnienie bowiem aktualnego całości kształtu powiązania tego, co poręczne, wymaga wstępnego rozumienia oznaczoności. Rozumiejąc ją, zatroskane jestestwo zdaje się w przegładzie na spotykane coś poręcznego. Rozumienie oznaczoności jako otwartości aktualnego świata opiera się z kolei na rozumieniu owego „ze względu na co”, do którego sprowadza się wszelkie odkrywanie całości kształtu powiązania. „Ze względu na” schronienia, utrzymania, podtrzymania stanowią najbliższe i stałe możliwości jestestwa, co do których ten byt, któremu chodzi o jego bycie, zawsze jest już zaprojektowany. Rzucone w swe „tu oto”, jestestwo jest faktycznie zawsze zdane na określony — swój — „świat”. Równocześnie najbliższym faktycznym projektem przewodzi zatroskana *zatrata* w Się. Ją zaś może wezwać zawsze własne jestestwo, a wezwanie to może zostać zrozumiane w sposób zdecydowania. Ta *właściwa* otwartość modyfikuje wówczas w sposób równie pierwotny ufundowaną w niej odkrytość „świata”, jak otwartość współjestestwa innych. Ani poręczny „świat” nie staje się

<sup>1</sup> Por. tamże s. 312.

<sup>2</sup> Por. § 18, s. 118 nn.

inny co do swej „zawartości”, ani krąg innych /nie ulega wymianie — a przecież zarówno rozumiejące, zatroskane bycie ku temu, co poręczne, jak i troskliwe współbycie z innymi zostają teraz określone na podstawie ich najbardziej własnej możliwości-bycia-Sobą.

Zdecydowanie jako *właściwe bycie Sobą* nie odrywa jestestwa od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja. Jakże by mogło, skoro przecież jako właściwa otwartość nie jest *właściwie* niczym innym jak *byciem-w-świecie?* Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi.

Na podłożu „ze względu na co” wybranej przez siebie możliwości bycia zdecydowane jestestwo wyzwala się ku swemu światu. Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je do możliwości, by pozwolić współbytującym innym „być” w ich najbardziej własnej możliwości bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości. Zdecydowane jestestwo może stać się „sumieniem” innych. Właściwa „wspólnota” wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Się i z zamierzanych przedsięwzięć.

Zdecydowanie jest zgodnie ze swą ontologiczną istotą zawsze zdecydowaniem aktualnego faktycznego jestestwa. Istotą tego bytu jest jego egzystencja. Zdecydowanie „egzystuje” tylko jako rozumiejąco-projektująca się decyzja. Z uwagi na co jednak jestestwo otwiera się w zdecydowaniu? Na co ma się decydować? Odpowiedzi może udzielić *tylko* sama decyzja. Całkowicie błędnie zrozumielibyśmy fenomen zdecydowania mniemając, że tylko sięga ono biernie po przedkładane i zalecane możliwości. *To właśnie dopiero decyzja otwiera, projektuje i określa aktualną faktyczną*

*możliwość.* Do zdecydowania należy z konieczności *nieokreśloność*, która charakteryzuje każdą faktycznie-rzuconą możliwość bycia jestestwa. Zdecydowanie jest pewne siebie samego tylko jako decyzja. Wszelako *egzystencyjna*, określająca się zawsze dopiero w decyzji *nieokreśloność* zdecydowania, jest *określona egzystencjalnie*.

„Na co” zdecydowania jest ontologicznie wstępnie zarysowane w egzystencjalności jestestwa w ogóle jako możliwość bycia w sposób zatroskanej troskliwości. Jako troska zaś jestestwo jest zdeterminowane przez faktyczność i upadanie. Otwarte w swym „tu oto”, utrzymuje się ono jednakowo pierwotnie w prawdzie, jak w nieprawdzie<sup>1</sup>. „Właściwie” dotyczy to /właśnie zdecydowania jako właściwej prawdy. Przy-właszcza sobie ona właściwie nieprawdę. Jestestwo zawsze jest najpierw, a potem może znowu, niezdecydowane. Termin ten wyraża jedynie fenomen, który zinterpretowaliśmy jako bycie skazanym na dominującą wykładnię Się. W postaci Siebie-Się jestestwo jest „przeżywane” przez rozsądkową dwuznaczność opinii publicznej, w której nikt się nie decyduje, a która przecież zawsze już była zdecydowała. Zdecydowanie oznacza dopuszczenie-pozwania-się z zatury w Się. Wszelako niezdecydowanie Się nadal dominuje, tyle że nie może już zakwestionować egzystencji zdecydowanej. Niezdecydowanie jako pojęcie przeciwne do egzystencjalnie rozumianego zdecydowania nie oznacza ontyczno-psychicznej jakości w sensie obciążenia jakimś zahamowaniami. Także i decyzja pozostaje zdana na Się i jego świat. Rozumienie tego Się współprzynależy do ogółu tego, co ona otwiera, jako że dopiero zdecydowanie nadaje jestestwu właściwą przejrzystość. W zdecydowaniu jestestwu chodzi o jego najbardziej własną

<sup>1</sup> Por. § 44b, s. 313.

możność bycia, która jako rzucona może się projektować tylko na określone faktyczne możliwości. Decyzja nie odrywa się od „rzeczywistości”, lecz odkrywa po raz pierwszy to, co faktycznie możliwe, a mianowicie uchwytuje coś możliwego takim, jakim jest ono możliwe jako najbardziej własna możliwość bycia w Się. Egzystencjalne określenie zawsze możliwego zdecydowanego jestestwa obejmuje konstytutywne momenty pomijanego dotąd egzystencjalnego fenomenu, który nazywamy *sytuacją*.

Termin „sytuacja” (stan — „być w stanie”) pobrzmiewa znaczeniem wskazującym na przestrzenność. Nie będziemy dążyć do jej eliminacji z tego egzystencjalnego pojęcia. Tkwi ona bowiem także w „tu oto” jestestwa. Bycie-w-świecie ma własną przestrzenność scharakteryzowaną przez fenomeny od-dalenia i ukierunkowania. Egzystując faktycznie, jestestwo „zasiedla”<sup>1</sup>. Właściwa jestestwu przestrzenność, na gruncie której egzystencja zawsze określa sobie swe „miejsce”, opiera się na ukonstytuowaniu bycia-w-świecie. Zasadniczym momentem konstytutywnym tego ukonstytuowania jest otwartość. Tak jak przestrzenność owego „tu oto” opiera się na otwartości, tak sytuacja ma swoje fundamenty w zdecydowaniu. Sytuacja to zawsze otwarte w zdecydowaniu „tu oto”, w postaci którego egzystujący byt jest tu oto. Sytuacji nie stanowią jakieś obecne ramy, w których jestestwo by występowało lub w których by siebie tylko umieszczało. Daleka od/zastanego pomieszczenia napotykanym uwarunkowań i przypadków, sytuacja *jest* tylko dzięki zdecydowaniu i w nim. Dopiero Sobie zdecydowanemu na „tu oto”, w postaci którego ma egzystować, otwiera się aktualny faktyczny powiązaniowy charakter uwarunkowań. Tylko zdecydowaniu może ze

<sup>1</sup> Por. §§ 23 i 24, s. 149 nn.

wspólnego świata i otoczenia *przy-padać* w udziale to, co zwiemy przypadkami.

*Dla Się natomiast sytuacja jest z istoty zamknięta. Zna* ono tylko „*stan ogólny*”, zatracza się w najbliższych „*sprawach*” i zaprzecza jestestwu wyliczaniem „*przypadków*”, które, zapoznając, uważa i podaje za własne osiągnięcia.

Zdecydowanie sprowadza bycie „tu oto” w egzystencję jego sytuacji. Wyodrębnia ono zarazem egzystencjalną strukturę poświadczoną w sumieniu właściwej możliwości bycia, woli-posiadania-sumienia. W niej właśnie rozpoznałimy odpowiednie rozumienie wezwania. Stąd widać w pełni wyraźnie, że zew sumienia, gdy pozywa ku możliwości bycia, nie oferuje jakiegось pustego ideału egzystencji, lecz *przyzywa w sytuację*. Ta egzystencjalna pozytywność dobrze rozumianego zewu sumienia pozwala równocześnie zrozumieć, jak bardzo ograniczenie tendencji zewu do zaistniałych bądź zamierzonych przewin zapoznaje otwierający charakter sumienia i tylko pozornie pośredniczy w rozumieniu jego głosu. Egzystencjalna interpretacja rozumienia wezwania jako zdecydowania odsłania sumienie jako postanowiony u podstawy jestestwa sposób bycia, sposób, w którym jestestwo — poświadczając najbardziej własną możliwość bycia — umożliwia samemu sobie swą faktyczną egzystencję.

Tego wydobytego pod nazwą „zdecydowania” fenomenu nie sposób pomieszać z jałowym *habitus* czy nieokreśloną „zachcianką”. Zdecydowanie nie przedstawia sobie sytuacji rozpoznając ją dopiero, lecz już się w niej było postawiło. Jako zdecydowane, jestestwo już *działa*. Celowo jednakże unikamy terminu „działanie”. Po pierwsze bowiem, termin ten trzeba by znowu ująć na tyle szeroko, by aktywność objęła także bierność oporu. Po drugie, jest on w ontologii jestestwa źródłem nieporozumienia, jakoby

zdecydowanie było jakimś szczególnym zachowaniem praktycznym w odróżnieniu od teoretycznego. Troska jednakże jako zatroskana troskliwość obejmuje bycie jestestwa tak źródłowo i całkowicie, że w odróżnieniu od postawy teoretycznej i praktycznej musi zawsze być zakładana jako całość, a nie dopiero składana z tych zdolności za pomocą z konieczności pozbawionej ugruntowania, gdyż nie ugruntowanej egzystencjalnie, /dialektyki. *Zdecydowanie bowiem jest wyłącznie objętą zatroskaniem troski i jako troska możliwą właściwością jej samej.*

Przedstawić faktyczne możliwości egzystencyjne w ich głównych rysach i związkach oraz zinterpretować je wedle ich struktury egzystencjalnej to zadania z kręgu tematów antropologii egzystencjalnej<sup>1</sup>. W niniejszych badaniach, których celem jest ontologia fundamentalna, wystarczy egzystencjalne wyodrębnienie poświadczonej w sumieniu na podstawie samego jestestwa i jemu samemu właściwej możliwości bycia.

Wraz z opracowaniem zdecydowania jako umilkłego, gotowego do trwogi projektowania się na najbardziej własne bycie winnym badanie doszło do momentu, w którym będziemy mogli wyodrębnić ontologiczny sens poszukiwanej *właściwej* możliwości-bycia-całością jestestwa. Właściwość

<sup>1</sup> Idąc w kierunku tej problematyki Karl Jaspers pierwszy *explicitie* podjął i zrealizował zadanie budowy teorii światopoglądu. Por. jego *Psychologie der Weltanschauungen*, wyd. 3, 1925. Stawia się tu kwestię: „Czym jest człowiek?“, i rozstrzyga ją wychodząc od tego, czym z istoty może on być (por. *Vorwort zur 1. Auflage*). W ten sposób zostaje wyświetlone podstawowe egzystencjalno-ontologiczne znaczenie „sytuacji granicznych”. Całkowicie zapoznamy filozoficzne intencje rozprawy *Psychologie der Weltanschauungen*, jeśli będziemy ją jedynie „stosować” jako kompendium „tyłów światopoglądów”.

jestestwa nie jest już teraz pustym hasłem ani wymyśloną ideą. Nadal jednak wydedukowane egzystencjalnie właściwe bycie ku śmierci jako właściwa możliwość-bycia-całością pozostaje czysto egzystencjalnym projektem, któremu brak poświadczenia przez jestestwo. Dopiero gdy to świadectwo znajdziemy, nasze badanie spełni postulowane w jego problematyce wskazanie egzystencjalnie potwierdzonej i wyjaśnionej właściwej możliwości-bycia-całością jestestwa. Dopiero wtedy bowiem, gdy byt ów stanie się dostępny fenomenalnie w swej właściwości i całokształcie, pytanie o sens bycia *tego* bytu, którego egzystencję charakteryzuje w ogóle rozumienie bycia, wkroczy na zdolny je utrzymać grunt.

## Rozdział trzeci

WŁAŚCIWA MOŻNOŚĆ  
BYCIA CAŁOŚCIĄ JESTESTWA  
A CZASOWOŚĆ JAKO ONTOLOGICZNY SENS TROSKI

§ 61. *Wstępny zarys metodycznego przejścia  
od wyodrębnienia właściwego bycia jestestwa całością  
do fenomenalnego wydobycia czasowości*

Zaprojektowaliśmy egzystencjalnie właściwą możliwość bycia całością jestestwa. Analiza tego fenomenu odsłoniła /właściwe bycie ku śmierci jako *wybieganie*<sup>1</sup>. Właściwa możliwość bycia jestestwa została w egzystencyjnym poświadczeniu wskazana i zarazem zinterpretowana egzystencjalnie jako *zdecydowanie*. Jak powiązać ze sobą oba te fenomeny? Czyż ontologiczny projekt właściwej możliwości bycia całością nie prowadził nas w wymiar jestestwa daleki od fenomenu zdecydowania? Co śmierć może mieć wspólnego z „konkretną sytuacją” działania? Czy próba ustanowienia wymuszonego związku zdecydowania z wybieganiem nie zwodzi ku nieznośnej, zupełnie niefenomenologicznej konstrukcji, która nie może już nawet rościć sobie pretensji do tego, by mieć charakter ugruntowanego fenomenalnie projektu ontologicznego?

Z góry wykluczamy powierzchowne kojarzenie ze sobą obu tych fenomenów. Jediną możliwą metodologicznie drogą pozostaje wyjście od poświadczonego co do swej egzystencjalnej możliwości fenomenu zdecydowania

i postawienie pytania: *Czy samo zdecydowanie swą najbardziej własną egzystencyjną tendencją bycia wskazuje już z góry na wybiegające zdecydowanie jako swą najbardziej własną właściwą możliwość?* A może zdecydowanie zgodnie ze swym własnym sensem dopiero wtedy przybiera postać właściwości, gdy projektuje się nie na dowolne i zawsze tylko najbliższe możliwości, lecz na możliwość ostateczną, która wyprzedza wszelką faktyczną możliwość bycia jestestwa i jako taka wkracza w swej mniej lub bardziej niezamaskowanej postaci w każdą faktycznie podjętą możliwość bycia jestestwa? A może zdecydowanie jako *właściwa* prawda jestestwa osiąga *charakterystyczną dla niego właściwą pewność* dopiero w wybieganiu ku śmierci? I może dopiero w wybieganiu (*Vorlaufen*) ku śmierci wszelka faktyczna „*pobieżność*” (*Vorläufigkeit*) decydowania się zostaje właściwie zrozumiana, tzn. egzystencyjnie *powściągnięta*?

Dopóki interpretacja egzystencjalna nie zapomina, że byt dany jej wstępnie jako temat ma sposób bycia *jestestwa* i że nie da się go zestawić z obecnymi fragmentami w coś obecnego, dopóty we wszelkich swych posunięciach musi się kierować ideą *egzystencji*. Dla pytania o ewentualny związek między wybieganiem a zdecydowaniem oznacza to ni mniej, ni więcej tylko postulat projektowania tych egzystencjalnych fenomenów na /zarysowane w nich możliwości egzystencyjne i egzystencjalnego „domyślenia do końca” tych ostatnich. Dzięki temu opracowanie wybiegającego zdecydowania jako egzystencyjnie możliwej właściwej możliwości bycia całością traci charakter arbitralnej konstrukcji. Staje się interpretacją wyzwalającą jestestwo *ku* jego ostatecznej możliwości egzystencji.

Czyniąc ten krok, interpretacja egzystencjalna manifestuje zarazem swój najbardziej własny metodologiczny charakter. Dotychczas odsuwaliśmy na bok — z wyjątkiem

<sup>1</sup> Por. § 58, s. 393 nn.

koniecznych niekiedy uwag — wyraźne rozważania metodologiczne. Trzeba było najpierw „dotrzeć” do fenomenów. Jednakże *przed* wydobyciem sensu bycia bytu odsłoniętego w swej podstawowej zawartości fenomenalnej badanie potrzebowało przerwy — nie dla „wypoczynku”, lecz dla nadania rozważaniom większej dynamiki.

Rzetelna metoda opiera się na odpowiednim wstępnym spojrzeniu na podstawowe ukonstytuowanie „przedmiotu”, bądź dziedziny przedmiotowej, które mają zostać otwarte. Dlatego rzetelna refleksja metodologiczna — którą trzeba odróżnić od jałowego roztrząsania techniki — daje równocześnie informację o sposobie bycia bytu stanowiącego temat. Dopiero rozjaśnienie metodologicznych możliwości, wymagań i granic egzystencjalnej analityki w ogóle pozwala zapewnić jej ugruntowującemu krokowi, odsłonięciu sensu bycia troski, konieczną przejrzystość. *Interpretacja ontologicznego sensu troski trzeba jednakowoż dokonać na gruncie pełnego i ciągłego fenomenologicznego uobecniania wydobytego dotychczas egzystencjalnego ukonstytuowania jestestwa.*

Jestestwo jest ontologicznie w zasadniczy sposób różne od wszystkiego, co obecne i realne. Jego „trwanie” („*Bestand*”) jest ugruntowane nie w substancjalności jakiejś substancji, lecz w „samodzielności” egzystującego Siebie, którego bycie zostało pojęte jako troska. Współzawarty w trosce fenomen *Siebie* wymaga pierwotnego i właściwego egzystencjalnego wyodrębnienia, inaczej niż w naszym przygotowawczym wskazaniu niewłaściwego Siebie-Się. Wraz z tym następuje ustalenie możliwych pytań ontologicznych, które w ogóle należałoby skierować ku „Sobie”, jeżeli tylko nie jest to ani substancja, ani podmiot.

Dopiero po takim rozjaśnieniu fenomenowi troski zapytujemy o jego ontologiczny sens. Przez określenie tego sensu udostępniona zostaje czasowość. Wskazanie to nie

prowadzi / w uboczne, izolowane sfery jestestwa, lecz tylko pojmuje całościową treść fenomenalną egzystencjalnego podstawowego ukonstytuowania jestestwa w najgłębszych fundamentach jego własnej ontologicznej zrozumiałości. *Czasowość jest doświadczana fenomenalnie źródłowo we właściwym byciu całością jestestwa, na fenomenie wybiegającego zdecydowania.* Jeśli czasowość manifestuje się w tym źródłowo, to czasowość wybiegającego zdecydowania stanowi zapewne jej wyróżniony *modus*. Czasowość może się *uczasawiać\** w różnych możliwościach i na różne sposoby. Podstawowe możliwości egzystencji, właściwość i niewłaściwość jestestwa, opierają się ontologicznie na możliwych *uczasowieniach czasowości.*

Skoro dominacja upadającego rozumienia bycia (bycie jako obecność) oddala jestestwu już ontologiczny charakter jego własnego bycia, to tym bardziej pierwotne fundamenty tego bycia. Dlatego nie powinno dziwić, że na pierwszy rzut oka czasowość nie odpowiada temu, co potocznemu rozumieniu dostępne jest jako „czas”. Dlatego pojęcie czasu oparte na jego potocznym doświadczeniu i wyrosła z tego ostatniego problematyka nie mogą pełnić automatycznie roli kryteriów trafności interpretacji czasu. Badanie musi raczej *uprzednio* zaznajomić się z pierwotnym fenomenem czasowości, aby dopiero z *niego* wychodząc oświetlić konieczność i rodzaj źródła potocznego rozumienia czasu, a zarazem podstawę dominacji tego rozumienia.

Gwarancję pierwotności fenomenowi czasowości daje wskazanie, że wszelkie wydobyte dotychczas fundamentalne

\* Terminem „uczasawiać (się)” oddajemy niemiecki czasownik „(sich) zeitigen” (od „Zeit”, „czas”); w języku potocznym „zeitigen” to „dojrzewać”, „wydawać owoce”. Formą czasownika zwrotnego Heidegger zwraca uwagę na pierwotność struktury „czasowości”, która „uczasawia” się sama.

struktury jestestwa należy w aspekcie ich możliwego całokształtu, jedności i rozwoju pojmować z gruntu „czasowo” i jako *modi* uczasowienia czasowości. W ten sposób wydobycie czasowości stawia przed analityką egzystencjalną zadanie *powtórzenia* przeprowadzonej analizy jestestwa w sensie zinterpretowania istotnych struktur z uwagi na ich czasowość. Podstawowe kierunki wymaganych tu analiz wyznacza już sama czasowość. Rozdział niniejszy zostaje więc podzielony w sposób następujący: egzystencyjnie właściwa możliwość bycia całością jestestwa jako wybiegające zdecydowanie (§ 62); sytuacja hermeneutyczna uzyskana w celu interpretacji sensu bycia troski a metodologiczny charakter egzystencjalnej analityki w ogóle (§ 63); troska i charakter Siebie (*Selbstheit*) (§ 64); czasowość jako ontologiczny sens troski (§ 65); / czasowość jestestwa i płynące z niej zadania bardziej źródłowego powtórzenia analizy egzystencjalnej (§ 66).

§ 62. *Egzystencyjnie właściwa możliwość bycia całością jestestwa jako wybiegające zdecydowanie*

Na ile zdecydowanie, „przemyślane do końca” zgodnie ze swą najbardziej własną tendencją bycia, prowadzi do właściwego bycia ku śmierci? Jak pojmować związek między wolą-posiadania-sumienia a egzystencjalnie zaprojektowaną właściwą możliwością bycia całością jestestwa? Czy spajając je ze sobą uzyskamy nowy fenomen? Czy raczej pozostajemy nadal przy zdecydowaniu w jego poświadczanej możliwości egzystencyjnej, tak iż przez bycie ku śmierci może ono doznać *egzystencyjnej modalizacji*? Co jednakże oznacza egzystencjalne „przemyślenie do końca” fenomenowi zdecydowania?

Scharakteryzowaliśmy zdecydowanie jako obciążające się trwogą, zamilkłe projektowanie się na najbardziej własne

bycie winnym. To ostatnie przysługuje byciu jestestwa i oznacza: nie-ważne *bycie* podstawą nie-ważności. Owo przysługujące byciu jestestwa „winien” nie dopuszcza ani wzmożenia, ani pomniejszenia. Leży *przed* wszelką kwantyfikacją — jeśli ta w ogóle ma jakiś sens. Ponadto z istoty nie jest tak, że jestestwo *raz jest* winne, a *innym razem nie*. Wola-posiadania-sumienia decyduje się na owo bycie winnym. Już własny sens zdecydowania zawiera projektowanie się na owo bycie winnym; jakim jestestwo jest, *dopóki jest*. A zatem egzystencyjne przejęcie tej „winy” przez zdecydowanie tylko wtedy dokona się właściwie, gdy zdecydowanie stanie się w swym otwieraniu jestestwa *tak* przejrzyście, że będzie rozumieć bycie winnym *jako ciągle*. Rozumienie takie staje się jednak możliwe w ten tylko sposób, że jestestwo otwiera sobie możliwość bycia „aż po swój kres”. *Bycie-u-kresu* jestestwa oznacza jednak egzystencjalnie: bycie *ku* kresowi. Zdecydowanie staje się właściwie tym, czym może być, *jako rozumiejące bycie ku kresowi*, tzn. jako wybieganie w śmierć. Zdecydowanie nie „ma” jedynie jakiegoś związku z wybieganiem jako czymś odrębnym od siebie. *Kryje ono w sobie właściwe bycie ku śmierci jako możliwą egzystencyjną modalność swej własnej właściwości*. Ten „związek” trzeba uwydatnić fenomenalnie.

„Zdecydowanie” oznacza: pozwolić na przyzwanie się ku najbardziej własnemu *byciu* winnym. Bycie *winnym* przysługuje samemu byciu jestestwa, które pierwotnie określamy jako możliwość bycia. To, że jestestwo „jest” ciągle / winne, może oznaczać jedynie, iż utrzymuje się ono w tym byciu zawsze jako egzystowanie właściwe lub niewłaściwe. *Bycie* winnym nie jest jakąś trwałą własnością czegoś ciągle obecnego, lecz *egzystencyjną możliwością* bycia winnym właściwie lub niewłaściwie. To „winien” *jest* zawsze tylko w aktualnej faktycznej możliwości bycia. Bycie winnym



zatem, skoro przysługuje ono *byciu* jestestwa, trzeba zawsze pojmować jako *możność-bycia-winnym*. Zdecydowanie projektuje się na tę *możność bycia*, tzn. rozumie się w niej. Rozumienie to utrzymuje się więc w pewnej pierwotnej *możliwości jestestwa*. *Właściwie się w niej* utrzymuje, gdy zdecydowanie jest źródłowo tym, do czego jego bycie ma tendencję. Źródłowe zaś bycie jestestwa ku jego *możliwości bycia* odsłoniłiśmy jako bycie ku śmierci, tzn. ku scharakteryzowanej powyżej wyróżnionej *możliwości jestestwa*. Wybieganie otwiera tę *możliwość* jako *możliwość*. Dlatego zdecydowanie dopiero *jako wybiegające* staje się źródłowym byciem ku najbardziej *własnej* *możliwości bycia* jestestwa. Zdecydowanie dopiero wtedy rozumie owo „może” *możności bycia* winnym, gdy „uzna” siebie za bycie ku śmierci.

Zdecydowane jestestwo bierze na siebie *właściwie* w swej egzystencji to, że *jest* ono nieważną podstawą swej nieważności. Śmierć pojmujemy egzystencjalnie jako scharakteryzowaną powyżej *możliwość niemożliwości* egzystencji, tzn. jako zasadniczą *nie-ważność* jestestwa. Śmierć nie zostaje jestestwu dodana u jego „kresu”, lecz jako troska jestestwo jest rzuconą (tzn. *nie-ważną*) podstawą swej śmierci. Przenikająca źródłowo bycie jestestwa *nie-ważność* odsłania się jemu samemu we *właściwym* byciu ku śmierci. Wybieganie ujawnia bycie winnym dopiero na podstawie *całego* bycia jestestwa. Troska równie pierwotnie kryje w sobie śmierć jak winę. Dopiero wybiegające zdecydowanie rozumie *możność bycia* winnym *właściwie i w całości*, tzn. *źródłowo*<sup>1</sup>. |

<sup>1</sup> Należące pierwotnie do ukonstytuowania bycia jestestwa bycie winnym należy odróżnić od teologicznie rozumianego *status corruptionis*. W egzystencjalnie określonym byciu winnym teologia może znaleźć ontologiczny warunek swej faktycznej *możliwości*. Zawarta w idei tego *status* wina stanowi faktyczne zawinienie

Rozumienie zewu sumienia odsłania zaturę w Się. Zdecydowanie sprowadza jestestwo na powrót ku jego najbardziej *własnej* *możliwości bycia* Sobą. W rozumiejącym byciu ku śmierci jako najbardziej *własnej* *możliwości* *własna* *możliwość bycia* staje się *właściwa* i w pełni przejrzysta.

Zew sumienia przekracza w wezwaniu wszelkie „światowe” widzenie i wszelką „światową” *możliwość* jestestwa. Nieublaganie indywidualizuje on jestestwo na jego *możliwość bycia* winnym i wymaga od niego, że będzie nią *właściwie*. Niezłomna ostrość istotowej indywidualizacji na najbardziej *własną* *możliwość bycia* otwiera wybieganie ku śmierci jako *możliwości bezwzględnej*. Wybiegające zdecydowanie pozwala zapaść całkowicie w sumienie całej *możliwości bycia* winnym jako najbardziej *własnej* i *bezwzględnej*.

Wola-posiadania-sumienia oznacza gotowość do bycia wezwanym do najbardziej *własnego* bycia winnym, które zawsze już określało faktyczne jestestwo *przed* wszelką faktyczną *przewiną* i *po* jej zmazaniu. To uprzednie i ciągle bycie winnym dopiero wtedy pokazuje swą uprzedniość w sposób niezakryty, gdy wprowadzimy ją w *możliwość* dla jestestwa w ogóle *nieprześcignioną*. Jeśli zdecydowanie, wybiegając, *doścignęło* *możliwość* śmierci w jej *możliwości bycia*, to nic już nie może *prześcignąć* *właściwej* egzystencji jestestwa.

Fenomen zdecydowania postawił nas przed źródłową *prawdą* egzystencji. Zdecydowane, jestestwo jest odsłonięte

zupełnie *swoistego* rodzaju. Ma ona *własne* świadectwo, które pozostaje zasadniczo zamknięte przed wszelkim doświadczeniem filozoficznym. Egzystencjalna analiza bycia winnym nie dowodzi ani nie obala *możliwości* grzechu. Ścisłe biorąc, nie można nawet powiedzieć, iż ontologia jestestwa *sama z siebie* pozostawia tę *możliwość* w ogóle otwartą, bo jako zapytywanie filozoficzne zasadniczo nic ona o grzechu nie „wie”.

sobie samemu w swej aktualnej faktycznej możliwości bycia, tak mianowicie, że ono samo *jest* tym odślanianiem i byciem odślanianym. Prawdzie przysługuje odpowiadające jej zawsze uznawanie-za-prawdę. Wyraźne przyswojenie sobie czegoś otwartego bądź odkrytego to *bycie* pewnym. Źródłowa prawda egzystencji wymaga równie źródłowego bycia pewnym jako utrzymywania się w tym, co owo zdecydowanie otwiera. To ostatnie *stwarza* sobie aktualną faktyczną sytuację i się w niej *umieszcza*. Sytuacji nie można z góry wykalkulować i z góry podać jak coś obecnego, czekającego na uchwycenie. Otwiera się ją w swobodnym, najpierw nieokreślonym, ale otwartym na możliwość określenia decydowaniu się. *Co zatem oznacza pewność charakteryzująca takie zdecydowanie?* Ma ona utrzymywać się w tym, co otwarte przez decyzję. To zaś oznacza: nie może ona właśnie *trzymać się sztywno* sytuacji, ale musi rozumieć, że decyzja, zgodnie ze swym własnym sensem otwierania, musi być swobodna i *otwarta* na aktualną faktyczną możliwość. / Pewność decyzji oznacza: *utrzymywanie-się-w-swobodzie* ku możliwemu i zawsze faktycznie koniecznemu *odwołaniu* tej decyzji. Takie uznawanie-za-prawdę zdecydowania (jako prawdy egzystencji) nie pozwala jednak w żadnym razie popaść w niezdecydowanie. Przeciwnie: to uznawanie-za-prawdę jako zdecydowane utrzymywanie-się-w-swobodzie do odwołania jest *właściwym zdecydowaniem na powtórzenie jego samego*. W ten sposób zatrata w niezdecydowaniu przepada właśnie egzystencyjnie. Przysługujące zdecydowaniu uznawanie-za-prawdę zmierza zgodnie ze swym sensem ku temu, by utrzymywać się w wolności *ciągle*, tzn. ku *całej* możliwości bycia jestestwa. Ta ciągła pewność zostaje zdecydowaniu zagwarantowana tylko dzięki temu, że odnosi się ona do możliwości, której może bezpośrednio *być* pewna. W momencie swej śmierci jestestwo musi się po prostu

„odwołać”. Będąc stale jej pewne, tzn. *wybiegając*, zdecydowanie nabiera swej właściwej i całkowitej pewności.

Jestestwo jednak równie pierwotnie jest w nieprawdzie. Wybiegające zdecydowanie (*Entschlossenheit*) daje mu równocześnie źródłową pewność jego zamknięcia (*Verschlossenheit*). Wybiegająco zdecydowane, jestestwo *utrzymuje* się w otwarciu na ciągłą, możliwą na gruncie własnego bycia zatrąę w niezdecydowaniu Się. Niezdecydowanie jest jako ciągła możliwość jestestwa *współpewne*. Przejrzytse dla siebie samego zdecydowanie rozumie, że *nieokreśloność* możliwości bycia zawsze określa się tylko w decyzji na aktualną sytuację. Wie ono o nieokreśloności, której moc na wskroś przenika egzystujący byt. Wiedza ta jednakże, jeśli chce odpowiadać właściwemu zdecydowaniu, sama musi wypływać z właściwego otwierania. *Nieokreśloność* własnej, choćby nawet stającej się zawsze w decyzji pewną, możliwości bycia ujawnia się *całkowicie* dopiero w byciu ku śmierci. Wybieganie stawia jestestwo przed możliwością, która pozostaje ciągle pewna, a przecież w każdym momencie nieokreślona co do tego, kiedy możliwość stanie się niemożliwością. Ujawnia ona, że ów byt rzucony jest w nieokreśloność takiej swej „sytuacji granicznej”, że zdecydowanie na nią daje jestestwu jego właściwą możliwość bycia całością. Nieokreśloność śmierci otwiera się źródłowo w trwodze. Ta źródłowa trwoga zaś chce sobie przypisać zdecydowanie. Usuwa wszelkie zakrycie z pozostawienia jestestwa samemu sobie. Nicość, przed którą nas trwoga stawia, odślania nie-ważność, określającą *podstawę* jestestwa, która sama jest jako rzucenie w śmierć. /

Analiza nasza odślaniała po kolei, zrodzone z właściwego bycia ku śmierci jako najbardziej własnej, bezwzględnej, nieprześcignionej, pewnej, a zarazem nieokreślonej możliwości, *momenty nodalizacji*, ku której zdecydowanie

samo z siebie zmierza. Jest ono *właściwie* i całościowo tym, czym może być, tylko jako *wybiegające zdecydowanie*.

Z drugiej jednak strony dopiero interpretacja „związku” między zdecydowaniem i wybieganiem osiągnęła pełne egzystencjalne zrozumienie samego wybiegania. Dotychczas mogło ono jedynie uchodzić za ontologiczny projekt. Teraz okazało się: wybieganie nie jest jakąś wykoncypowaną i narzuconą jestestwu możliwością, lecz stanowi *modus* poświadczony w jestestwie egzystencyjnej możliwości bycia, który ono sobie przyznaje, jeśli właściwie rozumie siebie jako zdecydowane. Wybieganie nie „jest” jako jakieś oderwane zachowanie, lecz trzeba je pojmować jako *skrytą w egzystencyjnie poświadczonym zdecydowaniu i w ten sposób współpoświadczaną możliwość jego właściwości*. Właściwe „myślenie o śmierci” jest wolą-posiadania-sumienia, która stała się dla siebie egzystencyjnie przejrzysta.

Skoro zdecydowanie jako właściwe zmierza do *modus* wyznaczonego przez wybieganie, wybieganie zaś stanowi właściwą możliwość bycia całością jestestwa, to w egzystencyjnie poświadczonym zdecydowaniu poświadczona zostaje zarazem właściwa możliwość bycia całością jestestwa. *Pytanie o możliwość bycia całością jest faktycznie-egzystencyjne. Jestestwo odpowiada na nie jako zdecydowane*. Pytanie o możliwość bycia całością jestestwa straciło teraz zupełnie pokazany na początku<sup>1</sup> charakter, kiedy to zdawało się jedynie teoretyczną, metodologiczną kwestią analityki jestestwa, owocem dążenia do pełnej „danej” całości jestestwa. Rozważana uprzednio tylko od strony ontologiczno-metodologicznej kwestia całokształtu jestestwa była zasadna o tyle tylko, że podstawa tej zasadności cofa się do pewnej ontycznej możliwości jestestwa.

<sup>1</sup> Por. § 45, s. 325 nn.

Wyświetlenie „związku” między wybieganiem a zdecydowaniem w sensie możliwej modalizacji tego ostatniego przez to pierwsze stało się fenomenalną wskazówką właściwej możliwości bycia całością jestestwa. Jeśli wraz z tym fenomenem dotrzemy do sposobu bycia jestestwa, przez który przywodzi ono siebie ku sobie i przed siebie, to dla powszedniej, rozsądkowej wykładni Się przez jestestwo fenomen ten musi pozostać ontycznie i ontologicznie niezrozumiałą. Byłoby nieporozumieniem / odsuwać na bok tę egzystencyjną możliwość jako „niedowiedziona” lub podejmować próby jej teoretycznego „dowodu”. Niemniej jednak fenomen ów wymaga ochrony przed najpoważniejszymi zniekształceniami.

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”. Wybiegające zdecydowanie nie wywodzi się także z „idealistycznych” wymagań, przepelniających egzystencję i jej możliwości, lecz wypływa z trzeźwego rozumienia faktycznych podstawowych możliwości jestestwa. Trzeźwej trwodze, która stawia wobec zindywidualizowanej możliwości bycia, towarzyszy przygotowana radość z tej możliwości. Wyzwala ona jestestwo od „przypadkowości” rozrywek, których rozbiegana ciekawość dostarcza sobie głównie na podstawie zdarzeń w obrębie świata. Analiza tych podstawowych nastrojów przekracza jednak granice, jakie niniejszej interpretacji wyznacza jej fundamentalno-ontologiczny cel.

Czy jednak u podstaw przeprowadzonej ontologicznej interpretacji egzystencji jestestwa nie leży jakieś określone ontyczne ujęcie właściwej egzystencji, jakiś faktyczny ideał jestestwa? Tak jest w istocie. Tego *factum* nie tylko nie można kwestionować i nie tylko należy je bezapelacyjnie przyjąć, ale i trzeba pojąć jego *pozytywną konieczność*, wychodząc od stanowiącego temat przedmiotu badania. Filozofia nigdy nie zechce odrzucać swych „założeń”, ale też nie będzie mogła ich po prostu tylko przyjąć. Pojmuje ona przesłanki i wraz z nimi pogłębia i rozwija to, czego są one przesłankami. Funkcję tę będzie spełniać wymagana teraz refleksja metodologiczna.

§ 63. *Sytuacja hermeneutyczna*

*uzyskana w celu interpretacji sensu bycia troski*

*a metodologiczny charakter egzystencjalnej analityki w ogóle*

Wraz z odsłonięciem wybiegającego zdecydowania uwidocznione zostały fenomenalnie możliwa właściwość i możliwy całokształt jestestwa. Sytuacja hermeneutyczna<sup>1</sup>, do tychczas niedostateczna do wyłożenia sensu bycia troski, nabyła wymaganej/źródłowości. Jestestwo zostało źródłowo, to znaczy co do swej właściwej możliwości bycia całością, objęte wstępnym zasobem; przewodni wstępny ogład, idea egzystencji, uzyskał określoność przez rozjaśnienie najbardziej własnej możliwości bycia; wraz z konkretnie opracowaną strukturą bycia jestestwa jego ontologiczna swoistość wobec wszystkiego, co obecne, stała się tak wyraźna, że wstępne pojęcie egzystencjalności jestestwa ma teraz wystarczającą artykulację, by w sposób pewny przewodzić pojęciowemu opracowaniu egzystencjalów.

<sup>1</sup> Por. § 45, s. 326.

Przebyta dotąd droga analityki jestestwa stanowi konkretny dowód uprzednio jedynie wysuniętej tezy<sup>1</sup>: *Byt, którym zawsze my sami jesteśmy, jest ontologicznie najdalszy*. Podstawa po temu tkwi w samej trosce. Upadające bycie przy czymś najbliższym w „świecie” objętym zatroskaniem przewodzi powszedniej wykładni jestestwa i ontycznie zakrywa właściwe bycie jestestwa, aby w ten sposób skierowanej na ten byt ontologii odmówić odpowiedniej bazy. Dlatego źródłowa fenomenalna wstępna prezentacja tego bytu nie jest bynajmniej oczywista, mimo iż ontologia postępuje zrazu za powszednią wykładną jestestwa. Dostępność pierwotnego bycia jestestwa trzeba mu raczej *wydzierać*, idąc niejako *pod prąd* upadającej ontyczno-ontologicznej tendencji wykładni.

Nie tylko ukazanie najbardziej elementarnych struktur bycia-w-świecie, wyodrębnienie pojęcia świata, rozświetlenie najbliższego i przeciętnego „*ko*” tego bytu, Siebie-Się, interpretacja „*tu oto*”, lecz przede wszystkim analizy troski, śmierci, sumienia i winy pokazują, *jak* w samym jestestwie zatroskany rozsądek zawładnął możliwością bycia i jej otwarciem, tzn. zamknięciem.

Od ontologicznej interpretacji, która obrała sobie za cel źródłowość fenomenalnego wskazania, *sposób bycia* jestestwa wymaga zatem, *aby wbrew swej własnej tendencji do zakrywania dotarła ona do bycia tego bytu*. Analiza egzystencjalna ma ciągle charakter pewnego *gwałtu* wobec rozszczeń bądź wystarczalności i spokojnej oczywistości powszedniej wykładni. Charakter ten cechuje wprawdzie przede wszystkim ontologię jestestwa, ale przysługuje też wszelkiej interpretacji, jako że kształtujące się w niej rozumienie ma strukturę/projektowania. Czy jednak nie mamy tu zawsze

<sup>1</sup> Por. § 5, s. 23.

do czynienia z własnym *przewodnictwem* i *regulacją*? Skąd mają ontologiczne projekty czerpać dla swych „konstatacji” oczywistość fenomenalnej odpowiedniości? Ontologiczna interpretacja projektuje wstępnie dany byt na jego własne bycie, aby ująć pojęciowo jego strukturę. Jakie drogowskazy mają wyznaczać kierunek projektu, tak by mógł on w ogóle trafić na bycie? A jeśli byt, który staje się tematem analityki egzystencjalnej, skrywa w swoim sposobie bycia przysługujące mu bycie? Odpowiedź na te pytania musi się najpierw ograniczyć do wymaganego w nich rozświetlenia analityki jestestwa.

Byciu jestestwa przysługuje samowykładnia. Przeglądowo-zatroskane odkrywanie „świata” przegląda także zatroskanie. Jestestwo już z góry rozumie siebie faktycznie na gruncie określonych możliwości egzystencyjnych, nawet jeśli projekty pochodzą tylko od rozsądku Się. Wyraźnie lub nie, trafnie lub nie, egzystencja jest jakoś tam rozumiana. Wszelkie ontyczne rozumienie ma swoje „wtręty”, choćby nawet tylko *przed-ontologiczne*, tzn. nie pojmowane w sposób teoretyczno-tematyczny. Wszelkie wyraźne ontologiczne pytanie o bycie jestestwa jest już przygotowane przez sposób bycia jestestwa.

Skąd jednak mamy się dowiedzieć, co stanowi „właściwą” egzystencję jestestwa? Bez egzystencyjnego rozumienia wszelka analiza egzystencjalności jest pozbawiona gruntu. Czy u podstaw przeprowadzonej interpretacji właściwości i całokształtu jestestwa nie leży ontyczne ujęcie egzystencji, które może wprawdzie mieć miejsce, ale nie musi być obowiązujące dla każdego? Interpretacja egzystencjalna nigdy nie będzie dążyła do dominacji nad tym, co egzystencyjnie możliwe i obowiązujące. Czy jednak nie musi ona uzasadnić *tych* swoich możliwości egzystencyjnych, za których pomocą daje ontyczną podstawę interpretacji ontologicznej?

Jeśli bycie jestestwa jest z istoty możliwością bycia i byciem wolnym do jego najbardziej własnych możliwości oraz jeśli zawsze egzystuje ono tylko jako wolne do nich, bądź niewolne przeciw nim, to czyż interpretacja ontologiczna nie musi kłaść u podstaw właśnie *możliwości ontycznych* (rodzajów możliwości bycia), projektując je na *ich możliwość ontologiczną*? I jeśli jestestwo interpretuje się zwykle na podstawie zatraty w zatroskaniu o „świat”, to czy odpowiednim dlań takiego bytu sposobem otwarcia nie jest uzyskane na drodze przeciwnej niż powyższa określenie możliwości ontyczno-ontologicznych i ugruntowana na nich / analiza egzystencjalna? *Czy przemoc projektu nie staje się wówczas rzeczywistym udostępnieniem niezamaskowanej zawartości fenomenalnej jestestwa?*

Ta „przemoc” wstępnej prezentacji możliwości egzystencji może być metodologicznie pożądana, czy jednak da się tu uniknąć arbitralności? Jeśli analityka kładzie u podstawy wybiegające zdecydowanie jako egzystencyjnie właściwą możliwość bycia, i do tej możliwości samo jestestwo pozywa z podstawy swej egzystencji, to czy możliwość ta jest *dowolna*? Czy sposób bycia, sposób, wedle którego możliwość bycia jestestwa odnosi się do swej wyróżnionej możliwości, do śmierci, uchwycony jest przypadkowo? *Czy bycie-w-świecie ma jakąś wyższą instancję swej możliwości bycia niż swoją śmierć?*

Jeśliby nawet ontyczno-ontologiczny projekt jestestwa na właściwą możliwość bycia całością nie był dowolny, to czy uzasadnia to już egzystencjalną interpretację tego fenomenu? Skąd bierze ona swą nic przewodnią, jeśli nie z „założonej” idei egzystencji w ogóle? Co kierowało krokami analizy niewłaściwej powszedniości, jeśli nie ustalone pojęcie egzystencji? I jeśli powiadaemy, że jestestwo „upada” i dlatego musimy mu wbrew tej tendencji bycia wydzierać właściwość możliwości bycia — to z jakiego punktu widzenia to mówimy? Czy nie naświetla tego wszystkiego, choćby

mgliście, światło „założonej” idei egzystencji? Skąd czerpie ona swą prawomocność? Czyż pierwszym ukazującym ją projektem nic nie kierowało? Bynajmniej.

Formalnemu wskazaniu idei egzystencji przewodziło tkwiące w samym jestestwie rozumienie bycia. Pomimo braku ontologicznej przejrzystości odsłania nam ono przecież: bytem zwanym przez nas „jestestwem” jestem zawsze ja sam, a mianowicie jako możliwość bycia, której chodzi o to, by być tym bytem. Jestestwo rozumie siebie, choć bez dostatecznej ontologicznej określoności, jako bycie-w-świecie. Tak będąc, napotyka ono byt o sposobie bycia czegoś poręcznego i czegoś obecnego. Niezależnie od tego, jak odległa jeszcze od ontologicznego pojęcia może być różnica między egzystencją a realnością, niezależnie od tego, że jestestwo może nawet zrazu rozumieć egzystencję jako realność, to nie jest ono tylko obecne, lecz zawsze już *rozumiało siebie*, choćby w jakiejś wykładni mitycznej czy magicznej. W przeciwnym bowiem razie nie mogłoby „żyć” w kręgu mitu i nie troskałoby się o magię na drodze rytuału i kultu. Wprowadzona idea egzystencji stanowi egzystencyjnie niewiążący zarys formalnej struktury rozumienia jestestwa w ogóle. /

Pod przewodem tej idei przeprowadzono przygotowawczą analizę najbliższej powszedniości aż po pierwsze pojęciowe wyodrębnienie troski. Fenomen ten umożliwił ostrzejsze ujęcie egzystencji i przysługujących jej relacji do faktyczności i upadania. Wyodrębnienie struktury troski dało podstawę do pierwszego ontologicznego odróżnienia egzystencji od realności<sup>1</sup>. Prowadziło to do tezy: Substancją człowieka jest egzystencja<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. § 43, s. 283 nn.

<sup>2</sup> Por. s. 299 i 167.

Nawet już ta formalna i egzystencyjnie niewiążąca idea egzystencji kryje w sobie określoną, choć skromną, „treść” ontologiczną, która podobnie jak odróżniona od niej idea realności „zakłada” pewną ideę bycia w ogóle. Tylko w *jej* horyzoncie można dokonać rozróżnienia między egzystencją a realnością. Obie przecież mają na uwadze *bycie*.

Czy jednak do ontologicznie rozjaśnionej idei bycia w ogóle nie należałoby dążyć dopiero przez opracowanie przysługującego jestestwu rozumienia bycia? To zaś rozumienie można ująć źródłowo tylko na gruncie źródłowej interpretacji jestestwa, której nic przewodnią stanowi idea egzystencji. Czy nie okazuje się więc ostatecznie, że wytoczony fundamentalno-ontologiczny problem porusza się po „błędym kole”?

Pokazaliśmy wprawdzie już przy analizie struktury rozumienia w ogóle, że to, co za pomocą nieodpowiedniego zwrotu „błędne koło” określa się jako brak, stanowi istotę i wyróżnik samego rozumienia<sup>1</sup>. Mimo to, dla rozjaśnienia hermeneutycznej sytuacji problematyki fundamentalno-ontologicznej badanie musi teraz powrócić w sposób wyraźny do „argumentu błędnego koła”. Podniesiony przeciw interpretacji egzystencjalnej „zarzut błędnego koła” powiada: najpierw ideę egzystencji i bycia w ogóle się „zakłada”, interpretując „potem” jestestwo w celu uzyskania idei bycia. Cóż jednak oznacza „zakładanie”? Czy wraz z ideą egzystencji wprowadzamy twierdzenie, z którego zgodnie z formalnymi regułami wnioskowania dedukujemy dalsze twierdzenia o byciu jestestwa? A może to zakładanie ma charakter rozumiejącego projektowania, tak iż wykształcająca takie rozumienie interpretacja *właśnie dopiero pozwala* temu, co ma być wyłożone, *dojść do głosu, aby to coś mogło zdecydować samo z siebie, czy jako ten byt ma ono utracić to*

<sup>1</sup> Por. § 32, s. 216 nn.

ukonstituowanie bycia, na które zostało w projekcie otwarte przez formalne wskazanie? Czy w ogóle byt może w jakiś inny sposób dojść do głosu w sprawie swego bycia? Analityka egzystencjalna nie może nawet „uniknąć” w dowodzie „błędnego koła”, gdyż *w ogóle nie* dowodzi ona wedle reguł „logiki wnioskowania”. Tym, co rozsądek, rzekomo dla zagwarantowania najwyższej ścisłości badania naukowego, pragnie usunąć wraz z uniknięciem „błędnego koła”, jest ni mniej, ni więcej tylko podstawowa struktura troski. Ukonstituowane przez nią źródłowo, jestestwo zawsze już się antycypuje. Będąc, już z góry projektuje ono siebie na określone możliwości swej egzystencji, a w takich egzystencyjnych projektach przedontologicznie projektuje również egzystencję i bycie. Czy można jednak wówczas odmówić takiego istotowego dla jestestwa projektowania temu badaniu, które, *jak wszelkie badanie samo o sposobie bycia otwierającego jestestwa*, chce wykształcać przysługujące egzystencji rozumienie bycia i ujmować je w pojęcia?

Sam „zarzut błędnego koła” wywodzi się jednak z pewnego sposobu bycia jestestwa. Dla rozsądku zatroskanego zanurzenia w Się coś takiego jak projektowanie, zwłaszcza ontologiczne, pozostaje czymś z konieczności osobliwym, jako że „zasadniczo” zamyka się przed czymś takim. Rozsądek troska się tylko — „teoretycznie” lub „praktycznie” — o dający się przejrzeć w przeglądzie byt. Wyróżnik rozsądku tkwi w tym, że ma on na uwadze doświadczenie bytu tylko „faktualnego”, by móc uwolnić się od rozumienia bycia. Zapoznaje on, że byt tylko wtedy może być „faktualnie” doświadczany, gdy już rozumiane, choć nie ujęte pojęciowo, jest bycie. Rozsądek błędnie rozumie rozumienie. *Dlatego* właśnie musi on z konieczności uznawać za „gwałt” także to, co leży poza zasięgiem jego rozumienia — bądź wychodzenia ku temu.

Mówienie o „błędnym kole” rozumienia stanowi wyraz zapoznania dwóch spraw: 1. Że samo rozumienie stanowi podstawowy sposób bycia jestestwa. 2. Że bycie to jest ukonstituowane jako troska. Zaprzeczać „błędemu kołu”, ukrywać je czy wręcz chcieć je przewycięzać oznacza zapoznanie to definitywnie utrwałać. Wysiłek musi się kierować raczej na źródłowe i całkowite wskoczenie w ten „krąg”, by zapewnić sobie już u początku analizy jestestwa pełny widok na mające charakter błędnego koła bycie jestestwa. Nie nazbyt wiele, lecz *zbyt mało* „zakłada się” dla ontologii jestestwa / „wychodząc” od bezświatowego Ja, aby mu potem stworzyć jakiś obiekt i ontologicznie bezpodstawne doń odniesienie. *Zbyt krótkowzroczne jest spojrzenie*, gdy problemem czyni się „życie”, by *potem okazjonalnie* uwzględniać także śmierć. *Sztucznie i dogmatycznie przykrojony* jest stanowiący temat przedmiot, gdy ograniczymy się „zrazu” do „podmiotu teoretycznego”, aby potem uzupełniać go „od strony praktycznej” w jakiejś dołączonej „etyce”.

Tyle winno wystarczyć do rozjaśnienia egzystencjalnego sensu hermeneutycznej sytuacji źródłowej analityki jestestwa. Wraz z ekspozycją wybiegającego zdecydowania właściwy całokształt jestestwa został wstępnie uchwycony (*Vorhabe*). Właściwość możliwości bycia Sobą zapewnia wstępny ogląd pierwotnej egzystencjalności, ta zaś zapewnia, że ukuliśmy adekwatny egzystencjalny układ pojęć.

Analiza wybiegającego zdecydowania prowadziła razem ku fenomenowi pierwotnej i właściwej prawdy. Wcześniej pokazaliśmy, jak panujące zrazu i zwykle rozumienie bycia pojmuje bycie w sensie obecności, zakrywając w ten sposób pierwotny fenomen prawdy<sup>1</sup>. Skoro jednak bycie

<sup>1</sup> Por. § 44b, s. 309 nn.

„istnieje” tylko o tyle, o ile „jest” prawda, i skoro rozumienie bycia zmienia się w zależności od rodzaju prawdy, to pierwotna i właściwa prawda musi gwarantować zrozumienie bycia jestestwa i bycia w ogóle. Ontologiczna „prawda” analizy egzystencjalnej kształtuje się na gruncie pierwotnej prawdy egzystencyjnej. Ta jednak nie potrzebuje w sposób konieczny tej pierwszej. Najbardziej pierwotną, kładącą podstawę prawdą egzystencjalną, do której dąży problematyka fundamentalno-ontologiczna — przygotowująca ogólną kwestię bycia — jest *otwartość sensu bycia troski*. Udostępnienie tego sensu wymaga utrzymywania w polu niesłabnącej uwagi pełnej zawartości struktury troski.

#### § 64. Troska i charakter Siebie

Jedność konstytutywnych momentów troski: egzystencjalności, faktyczności i upadłości, umożliwiła pierwsze ontologiczne wyodrębnienie całości strukturalnej całości jestestwa. Struktura troski / została sprowadzona do egzystencjalnej formuły: *antycypujące-się-bycie-już-w (świecie) jako bycie-przy (spotykanym wewnątrz świata bycie)*. Całości kształt struktury troski nie powstaje dopiero z połączenia, jakkolwiek jest on *rozczłonkowany*<sup>1</sup>. Ten ontologiczny wynik musieliśmy ocenić z uwagi na to, jak dalece spełnia on warunki *źródłowej* interpretacji jestestwa<sup>2</sup>. Okazało się, że nie uczyniliśmy tematem ani *całego* jestestwa, ani jego *właściwej* możliwości bycia. Próba fenomenalnego uchwycenia całego jestestwa zdawała się rozbijać właśnie o strukturę troski. Antycypowanie się oferowało się jako pewne „jeszcze-nie”. Scharakteryzowana w sensie zaległości samo-

<sup>1</sup> Por. § 41, s. 270 nn.

<sup>2</sup> Por. § 45, s. 325 nn.

antycypacja odsłoniła się jednak rozważaniom prawdziwie egzystencjalnym jako *bycie ku kresowi*, którym każde jestestwo u podstawy swego bycia jest. Równocześnie uwydatniłmy, że troska pozywa jestestwo zewem sumienia ku jego najbardziej własnej możliwości bycia. Rozumienie wezwania — rozumiane źródłowo — ujawniło się jako wybiegające zdecydowanie. To ostatnie obejmuje sobą właściwą możliwość bycia całością jestestwa. Struktura troski nie przemawia *przeciw* możliwemu byciu całością, lecz jest *warunkiem możliwości* takiej egzystencyjnej możliwości bycia. W trakcie tej analizy stało się jasne, że w fenomenie troski zakotwiczone są egzystencjalne fenomeny śmierci, sumienia i winy. *Rozczłonkowanie całości kształtu strukturalnej całości wzbogaciło się, a egzystencjalne pytanie o jedność tego całości kształtu stało się przez to jeszcze bardziej naglące.*

Jak mamy pojmować tę jedność? W jaki sposób jestestwo może jednolicie egzystować w postaci wspomnianych tu sposobów i możliwości swego bycia? Oczywiście tylko tak, że to ono *samo jest* tym byciem i jego istotowymi możliwościami, że to zawsze *ja* jestem tym bytem. Owo „Ja” zda się „trzymać razem” całości kształt całości struktury. „Ja” oraz „Siebie” od początku pojmowano w „ontologii” tego bytu jako podstawę nośną (substancję bądź podmiot). Niniejsza analityka natknęła się już podczas przygotowawczej charakterystyki powszedniości na pytanie o „kto” jestestwa. Okazało się, że jestestwo zrazu i zwykle *nie* jest sobą, lecz pozostaje zagubione w Sobie-Się. Ono zaś jest egzystencyjną modyfikacją właściwego Siebie. Pytanie o ontologiczne ukonstytuowanie charakteru Siebie pozostawało bez odpowiedzi. /Zasadniczo nic przewodnia problemu została jednak ustalona<sup>1</sup>: skoro Siebie zalicza się do

<sup>1</sup> Por. § 25, s. 163 nn.



istotowych określeń jestestwa, którego „esencja” tkwi w *egzystencji*, to charakter Ja i Siebie trzeba pojmować *egzystencjalnie*. Okazało się także od strony negatywnej, że ontologiczna charakterystyka Sieć wyklucza zastosowanie jakichkolwiek kategorii obecności (substancja). Zasadniczo stało się jasne: Ontologicznie troski nie można wywieść z rzeczywistości ani zbudować za pomocą jakichś kategorii rzeczywistości<sup>1</sup>. Troska kryje już w sobie fenomen Siebie, jeśli słuszna jest teza, że nawiązujące do troskliwości jako troski o innych wyrażenie „troska o siebie” jest *tautologią*<sup>2</sup>. Wówczas jednak problem ontologicznego określenia w jestestwie charakteru Siebie zaostrza się i przybiera postać pytania o egzystencjalny „związek” troski z charakterem Siebie.

Rozjaśnienie egzystencjalności Siebie bierze swój „naturalny” początek od powszedniej samowykładni jestestwa wyrażającego się o „sobie samym” za pomocą *mówienia-Ja* (*Ich-sagen*). Nie jest do tego konieczne wydawanie dźwięków. Pod „Ja” byt ten ma na myśli samego siebie. Treść tego wyrażenia uchodzi za wybitnie prostą. Oznacza ono zawsze tylko mnie i nic poza tym. Jako coś tak prostego, „Ja” nie jest też określeniem jakiejś innej rzeczy, *nawet* nie predykatem, lecz absolutnym „podmiotem”. Na to, co w mówieniu-Ja wypowiedzane i zagadywane, natrafiamy jako na to samo coś się utrzymującego. Charaktery „prostoty”, „substancjalności” i „osobowości”, które Kant położył np. u podstaw swej nauki „O paralogizmach czystego rozumu”<sup>3</sup>, wyłaniają się z rzetelnego doświadczenia przedfenomenologicznego. Pozostaje tylko kwestia, czy to coś

<sup>1</sup> Por. § 43c, s. 298.

<sup>2</sup> Por. § 41, s. 272.

<sup>3</sup> Por. [I. Kant,] *Krytyka czystego rozumu*, B 399, przede wszystkim zaś opracowanie w wydaniu pierwszym, A 348 nn.

w ten sposób doświadczonego ontycznie można za pomocą wspomnianych „kategorii” zinterpretować ontologicznie.

Wprawdzie Kant pokazuje w ścisłej zgodności z daną w mówieniu-Ja treścią fenomenalną, że wywiedzione ze wspomnianych charakterów ontyczne tezy o substancji duszy są bezzasadne, lecz w ten sposób odrzucone zostaje tylko *ontyczne* błędne objaśnienie Ja. Przez to zaś w żadnym razie nie zostaje uzyskana ani nawet zagwarantowana i pozytywnie przygotowana *ontologiczna* interpretacja charakteru Siebie. Chociaż Kant usiłuje bardziej ściśle niż jego poprzednicy ustalić fenomenalną treść mówienia-Ja, popada /znów w *tę samą* nieodpowiednią ontologię tego, co substancjalne, której ontycznych fundamentów teoretycznie owo Ja pozbawił. Trzeba to pokazać dokładniej, aby w ten sposób ustalić ontologiczny sens osadzenia analizy charakteru Siebie w mówieniu-Ja. Kantowską analizę „myślę” dołączymy tu dla ilustracji w mierze, w jakiej jest to pożądane dla rozświetlenia wspomnianej problematyki<sup>1</sup>.

„Ja” to czysta świadomość towarzysząca wszelkim pojęciom. Przy jego pomocy nie zostaje „przedstawione nic innego, jak tylko transcendentálny podmiot myśli”. „Świadomość sama w sobie [jest] nie tyle przedstawieniem [...], ile formą przedstawienia w ogóle”<sup>2</sup>. „Myślę” jest „formą

<sup>1</sup> W kwestii analizy apercpepcji transcendentalnej można obecnie zajrzeć do: M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, Dział trzeci [Wczesne wydania niniejszej rozprawy zawierały w tym miejscu przypis odnoszący się do jej części drugiej, nigdy nie wydanej: „Dział pierwszy części drugiej tej rozprawy przyniesie konkretną fenomenologiczno-krytyczną analizę transcendentalnej apercpepcji i jej znaczenia ontologicznego”].

<sup>2</sup> [I. Kant,] *Krytyka czystego rozumu*, B 404.

apercepcji przywiązana do każdego doświadczenia i wyprzedzającą je<sup>1</sup>.

Kant trafnie ujmuje fenomenalną treść „Ja” w wyrażeniu „ja myślę” lub — gdy włączać „osobę praktyczną” w zakres „inteligencji” — „ja działam”. Mówienie-Ja trzeba ująć w sensie Kanta jako mówienie-Ja-myślę. Kant usiłuje ustalić fenomenalną treść Ja jako *res cogitans*. Gdy przy tym nazywa on je „podmiotem logicznym”, to nie oznacza to, że Ja jest w ogóle pojęciem postępowania logicznego: łączenia. „Myślę” oznacza: łączę. Wszelkie łączenie to „Ja łączę”. U podstaw wszelkiego zestawiania razem i odnośzenia czegoś do czegoś zawsze już tkwi Ja — ὑποκειμενον. Dlatego *subiectum* to „świadomość w sobie” — nie przedstawienie, lecz raczej jego „forma”. Oznacza to: „Ja myślę” nie jest czymś przedstawionym, lecz formalną strukturą przedstawiania jako takiego, dzięki której dopiero staje się możliwe coś przedstawionego. Forma przedstawienia nie oznacza jakichś ram lub jakiegoś pojęcia ogólnego, lecz coś, co jako εἶδος czyni wszelkie przedstawianie i to, co przedstawione, tym, czym to jest. „Ja” rozumiane jako forma przedstawienia oznacza tyle co: jest to „podmiot logiczny”.

Wynik Kantowskiej analizy jest dwojaki: po pierwsze, Kant dostrzega niemożliwość ontycznej redukcji Ja do jakiejś/substancji; po drugie, uznaje on Ja za „Ja myślę”. Wszelako Ja ujmuje on znowu jako podmiot, a tym samym w ontologicznie nieodpowiednim sensie. Ontologiczne pojęcie podmiotu nie charakteryzuje bowiem charakteru *Siebie Ja qua Siebie, lecz toż-samość i trwałość czegoś zawsze już obecnego*. Określać ontologicznie Ja jako podmiot oznacza ustanawiać je jako coś zawsze już

<sup>1</sup> Tamże, A 354.

obecnego. Bycie Ja zostaje rozumiane jako realność *res cogitans*<sup>1</sup>.

Dlaczego jednakże Kant nie może ontologicznie wykończyć rzetelnego fenomenalnego wyjścia od „ja myślę”

<sup>1</sup> To, że Kant ontologiczny charakter jaźni (*Selbst*) osoby ujmował zasadniczo w horyzoncie nieodpowiedniej ontologii tego, co obecne wewnątrz świata, jako „substancja”, widać wyraźnie na podstawie materiału opracowanego przez H. Heimsoetha w jego artykule zatytułowanym *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* (nadbitka z: *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*, 1924). Artykuł wychodzi poza raport czysto historyczny i zmierza w stronę „kategorialnego” problemu osobowości. Heimsoeth powiada: „Zbyt mało jeszcze uwagi poświęca się ścisłemu wbudowaniu w siebie nawzajem praktycznego i teoretycznego rozumu, tak jak to praktykował i planował Kant. Zbyt mało zwraca się uwagi na to, że tu nawet kategorie (w przeciwieństwie do ich naturalistycznego wypełnienia w *Podstawach*) wyraźnie zachowują ważność i pod wodzą praktycznego rozumu mają znaleźć nowe, uwolnione od naturalistycznego racjonalizmu zastosowanie (np. substancja w «osobie» i osobowej nieśmiertelności, przyczynowość jako «przyczynowość płynąca z wolności», wzajemne oddziaływanie we «wspólnocie istot rozumnych» itd.). Służą one nowemu podejściu do tego, co nieuwarunkowane, stanowiąc środek utrwalania myślowego, nie zamierzając przy tym dostarczać racjonalizującego poznania przedmiotowego tego, co nieuwarunkowane” (s. 31 n.). Tu jednak właściwy problem ontologiczny został mimo wszystko *pominięty*. Nie może braknąć pytania o to, czy owe „kategorie” mogą zachować swą pierwotną ważność i wymagają tylko odmiennego typu zastosowań, czy też może raczej z gruntu *zniesztalcają* ontologiczną problematykę jestestwa. Nawet wtedy, gdy rozum teoretyczny zostaje wbudowany w rozum praktyczny, egzystencjalno-ontologiczny problem jaźni pozostaje nie tylko nie rozwiązany, ale wręcz *nie postawiony*. Na jakim bowiem ontologicznym gruncie miałyby się dokonać owo „wbudowanie w siebie

i musi popaść na powrót w / „podmiot”, czyli w sferę substancjalną? Ja to nie tylko „ja myślę”, ale „ja coś myślę”. Czyż sam Kant nie podkreśla ciągle, że Ja pozostaje odniesione do swych przedstawień i jest bez nich niczym?

Przedstawienia te zaś są dla niego czymś „empirycznym”, czemu Ja „towarzyszy”, zjawiskami, do których Ja „dołącza”. Nigdzie jednak Kant nie pokazuje sposobu bycia tego „dołączania” i „towarzyszenia”. Zasadniczo jest on rozumiany jako stała współobecność Ja i jego przedstawień. Kant unikał wprawdzie oddzielania Ja od myślenia, nie wychodząc jednak od samego „myślę” w pełnej zawartości jego istoty jako „myślę coś”, a przede wszystkim nie uważając ontologicznej „przesłanki” dla „myślę coś” za podstawowy określnik Siebie. Także bowiem wprowadzenie „myślę coś” jest ontologicznie niedookreślone, bo nieokreślone pozostaje owo „coś”. Jeśli rozumieć przez nie *wewnątrzświatowy* byt, to tkwi w tym milczące założenie *świata*; to właśnie ten fenomen współokreśla ukonstytuowanie

nawzajem” rozumu teoretycznego i praktycznego? Czy sposób bycia osoby określa postawa teoretyczna, praktyczna, czy może żadna z nich — a jeśli żadna z nich, to jaka? Czyż paralogizmy (pomimo ich fundamentalnego znaczenia) nie ujawniają braku ontologicznej podstawy problematyki jaźni od Kartezjańskiej *res cogitans* po Heglowskie pojęcie ducha? Nie trzeba popadać w myślenie „naturalistyczne” lub „racjonalistyczne”, by coraz bardziej ulegać ontologii „substancjału” — tym bardziej zgubnej, że na pozór oczywistej. Jako istotne uzupełnienie wspomnianego artykułu por. Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, „Kantstudien”, t. XXIX (1924), s. 121 nn. W kwestii krytyki Kanta pojęcia Ja por. także Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cz. II, niniejszy „Jahrbuch”, t. II (1916), s. 388 nn. Na temat *Person und das «Ich» der transzendentalen Apperzeption*.

bycia Ja, jeśli w ogóle może ono być czymś takim jak „Ja myślę coś”. Mówienie-Ja ma na uwadze byt, którym ja zawsze jestem jako: „jestem-w-świecie”. Kant nie dostrzegał fenomenowi świata, a był na tyle konsekwentny, by „przedstawień” nie mieszać z aprioryczną treścią „myślę”. W ten jednak sposób Ja znowu zostało sprowadzone do *izolowanego* podmiotu, który towarzyszy przedstawieniom w sposób ontologicznie zupełnie nieokreślony<sup>1</sup>.

*W mówieniu-Ja jestestwo wyraża się jako bycie-w-świecie*. Czy jednak powszednie mówienie-Ja ma na myśli *siebie jako* będące-w-świecie? Trzeba tu dokonać rozróżnień. Mówiąc-Ja, jestestwo ma wprawdzie na myśli byt, którym zawsze jest ono samo, ale powszednia wykładnia siebie ma skłonność do tego, by się rozumieć na podstawie objętego zatroskaniem „świata”. Mając się ontycznie na myśli, *przeocza* ono siebie co do sposobu bycia bytu, którym samo jest. Dotyczy to szczególnie podstawowego ukonstytuowania jestestwa, bycia-w-świecie<sup>2</sup>. /

Czym jest motywowane to „powierzchowne” („*flüchtige*”) mówienie-Ja? Upadaniem jestestwa, upadając bowiem jestestwo *ucieka* (*flieht*) przed sobą w Się. „Naturalna” mowa-Ja (*Ich-Rede*) realizowana jest w Sobie-Się. „Ja” przemawia z Siebie, którym ja zrazu i zwykle *nie* jestem właściwie. Pograżenie w powszedniej rozmaitości i gonitwie za tym, co objęte zatroskaniem, widzi Siebie, owego zapominającego o sobie „Ja-się-troskam”, jako coś prostego, co jest stale tożsame, ale nieokreślone i puste. *Tym* przecież *jestem*, o co się troskam. To, że „naturalna” ontyczna mowa-Ja *przeocza* fenomenalną treść jestestwa domniemywanego

<sup>1</sup> Por. fenomenologiczną krytykę Kanta *Odrzucenia idealizmu*, § 43a, s. 285 nn.

<sup>2</sup> Por. §§ 12 i 13, s. 74 nn.

w Ja, nie daje ontologicznej interpretacji Ja *prawa do współudziału w tym przeoczeniu* i do wtłaczania problematyki Siebie w nieodpowiedni „kategorialny” horyzont.

Przez samą odmowę pójścia za powszednim sposobem mowy-Ja ontologiczna interpretacja „Ja” wprawdzie nie uzyskuje jeszcze rozwiązania problemu, ale przynajmniej *zarys kierunku* dalszych pytań. „Ja” oznacza byt, którym się jest „będąc-w-świecie”. Bycie-już-w-świecie jako bycie przy czymś poręcznym wewnątrz świata oznacza równie pierwotnie samoantycypację. „Ja” oznacza byt, któremu chodzi o bycie bytu, którym on sam jest. Przez „Ja” wyraża się troska — zrazu i zwykle w „powierzchownej” mowie-Ja zatroskania. Najgłośniej i najczęściej powtarzane jest „Ja”, „Ja” przez Siebie-Się, gdyż w zasadzie *nie jest* ono sobą samym i umyka właściwej możliwości bycia. Gdy ontologicznego ukonstytuowania Siebie nie da się sprowadzić ani do substancji Ja, ani do „podmiotu”, lecz przeciwnie, powszednie powierzchowne mówienie-Ja-i-Ja musi być rozumiane na podstawie właściwej możliwości bycia, to jednak nie wynika stąd jeszcze teza, że ciągle obecną podstawę troski znajdujemy w Sobie. Charakter Siebie można egzystencjalnie wyczytać tylko z właściwej możliwości bycia Sobą, tzn. z właściwości bycia jestestwa *jako troski*. Na jej podstawie staje się jasna *ciągłość Siebie* (*Ständigkeit des Selbst*) jako domniemana trwałość *subiectum*. Fenomen właściwej możliwości bycia otwiera także widok na *ciągłość Siebie* w sensie osiągnięcia stabilności (*Standgewonnenhabens*). *Ciągłość Siebie* w podwójnym sensie trwałej stabilności (*beständige Standfestigkeit*) stanowi właściwą kontr-możliwość wobec niesamodzielnności (*Unselbst-ständigkeit*) niezdecydowanego upadania. Samo-dzielnność (*Selbst-ständigkeit*)\* oznacza egzystencjalnie dokładnie tyle, co wybiegające

\* Heidegger nawiązuje tu do słowa „*Selbstständigkeit*”, „samo-dzielnność”, „niezależność”, choć ma zarazem na myśli stałość,

zdecydowanie. Jego ontologiczna struktura odsłania egzystencjalność charakteru Siebie w Sobie (*Selbstheit des Selbst*).

Jestestwo jest *właściwie sobą* w pierwotnej indywidualizacji umilkłego, zatrwożonego zdecydowania. / Właściwe bycie Sobą właśnie *jako milczące* nie mówi: „Ja, Ja”, lecz w tym milczeniu „*jest*” rzuconym bytem, którym może być właściwie. Milczenie zdecydowanej egzystencji odsłania Siebie, które jest pierwotną podstawą fenomenalną pytania o bycie „Ja”. Dopiero fenomenalna orientacja na sens bycia właściwej możliwości bycia Sobą pozwala rozważać, jaką ontologiczną prawomocność można przyznać substancjalności, prostocie i osobowości jako charakterom Siebie. Ontologiczne pytanie o bycie Siebie trzeba uwolnić od ciągle sugerowanego przez dominujące mówienie-Ja wyjściowego obrotu Siebie trwale obecnego w postaci rzeczy.

*Troska nie potrzebuje ufundowania w Sobie; to raczej egzystencjalność jako konstytutywny moment troski daje ontologiczne ukonstytuowanie samo-dzielnności jestestwa, do której zgodnie z pełną strukturalną zawartością troski należy faktyczne bycie upadłym w niesamo-dzielnność*. W pełni pojęta struktura troski obejmuje fenomen charakteru Siebie. Rozświetlenie go nastąpi jako interpretacja sensu troski, która określiła całokształt bycia jestestwa.

### § 65. Czasowość jako ontologiczny sens troski

Oznaczenie „związku” troski i charakteru Siebie nie zmierzało jedynie do wyświetlenia szczegółowego problemu charakteru Ja, lecz miało służyć ostatecznemu przygotowa-

ciągłość Siebie, wierność Sobie. Występująca w poprzednim zdaniu „niesamo-dzielnność” oznacza zarazem ciągłość nie-Siebie, tj. niebycia Sobą.

niu fenomenalnego ujęcia całości strukturalnej całości jestestwa. Potrzeba nam *niezachwianej dyscypliny* egzystencjalnego sposobu zapytywania, jeśli ontologiczne spojrzenie nie ma ostatecznie obrócić sposobu bycia jestestwa w jakiś zupełnie indyferentny *modus* obecności. Jestestwo staje się „istotne” w egzystencji właściwej, konstytuującej się jako wybiegające zdecydowanie. Ten *modus* właściwości troski zawiera w sobie pierwotną samo-dzielność i całość jestestwa. Nierozproszone, egzystencjalnie rozumiejące spojrzenie nań musi wydobyć ontologiczny sens bycia jestestwa.

Czego ontologicznie poszukujemy pytając o sens troski? Co oznacza *sens*? Fenomen ten spotkaliśmy już w kontekście analizy rozumienia i wykładni<sup>1</sup>. Sens był tam tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś, co samo wyraźnie i tematycznie nie wchodzi w pole widzenia. „Sens” oznacza „z uwagi na co” pierwotnego projektu, na podstawie którego można pojmować możliwość czegoś jako tego, czym to coś jest. Projektowanie otwiera możliwości, tzn. coś, co umożliwia.

Wydobyć „z uwagi na co” projektowania oznacza: otworzyć to, co umożliwia coś zaprojektowanego. Metodologicznie wymaga to takiego badania leżącego u podstaw wykładni, zwykle niewyraźnego projektu, aby to, co w projektowaniu zaprojektowane, stało się w aspekcie swego „z uwagi na co” otwarte i uchwytnie. Wyeksponowanie sensu troski oznacza zatem takie prześledzenie projektu, który leży u podstaw źródłowej egzystencjalnej interpretacji jestestwa i jej przewodzi, by w tym, co przezeń zaprojektowane, uwidoczniło się jego „z uwagi na co”. To coś zaprojektowanego jest byciem jestestwa, a mianowicie byciem otwartym w tym, co konstytuuje je jako właściwą możliwość

<sup>1</sup> Por. § 32, s. 210 nn., zwłaszcza s. 215 n.

bycia całością. „Z uwagi na co” tego czegoś zaprojektowanego, tego otwartego, tak ukonstytuowanego bycia jest tym, co umożliwia tę konstytucję bycia jako samej troski. Pytaniem o sens troski zapytujemy: *co umożliwia całość rozczłonkowanej całości struktury troski w jedności jej rozwiniętego rozczłonkowania?*

Ścisłe biorąc „sens” oznacza „z uwagi na co” pierwotnego projektu rozumienia bycia. Otwarte samemu sobie bycie-w-świecie wraz z byciem tego bytu, którym samo jest, równie pierwotnie rozumie bycie bytu odkrytego wewnątrz świata, choć nietematycznie i nawet jeszcze bez różnicowania na jego pierwotne *modi* egzystencji i rzeczywistości. Wszelkie ontyczne doświadczenie bytu, zarówno przeglądowe rachowanie czegoś poręcznego, jak pozytywne naukowe poznawanie czegoś obecnego, opiera się na zawsze mniej lub bardziej przejrzystych projektach bycia odnośnego bytu. Projekty te kryją jednak w sobie „z uwagi na co”, którym się niejako żywi rozumienie bycia.

Gdy mówimy: byt „ma sens”, to oznacza to, że stał się on dostępny *w swym byciu*, które jako pierwsze, zaprojektowane na swe „z uwagi na co”, „właściwie” „ma sens”. Byt tylko dlatego „ma” sens, że jako bycie z góry otwarte staje się zrozumiałe w projekcie bycia, tzn. na podstawie „z uwagi na co”. Pierwotny projekt / rozumienia bycia „nadaje” sens. Pytanie o sens bycia jakiegoś bytu czyni tematem „z uwagi na co” przysługujące rozumieniu bycia leżącemu u podstawy wszelkiego *bycia* bytu.

Egzystencja jestestwa jest jemu samemu otwarta właściwie albo niewłaściwie. Egzystując rozumie ono siebie w taki sposób, że rozumienie to nie prezentuje czystego ujmowania, lecz stanowi egzystencyjne bycie faktycznej możliwości bycia. Otwarte bycie jest byciem pewnego bytu, któremu o to bycie chodzi. Sens tego bycia, tzn. troski,

który umożliwia jej konstytucję, stanowi pierwotnie bycie możliwości bycia. Sens bycia jestestwa nie jest jakimś oderwanym czymś innym i „spoza” niego samego, lecz samym rozumiejącym się jestestwem. Co umożliwia bycie jestestwa, a tym samym jego faktyczną egzystencję?

To, co zaprojektowane pierwotnym egzystencjalnym projektem egzystencji, odsłoniło się jako wybiegające zdecydowanie. Co umożliwia to właściwe bycie całości jestestwa w aspekcie jedności jego rozczłonkowanej całości strukturalnej? Ujęte w sposób formalnie-egzystencjalny, bez przywoływania na razie pełnej zawartości struktury, wybiegające zdecydowanie jest *byciem ku* najbardziej własnej, wyróżnionej możliwości bycia. Jest to możliwe tylko w ten sposób, że jestestwo *w ogóle może* w obrębie swej najbardziej własnej możliwości przychodzić do siebie i że tę możliwość w owym pozwalaniu-sobie-na-przyjście-do-siebie wytrzymuje jako możliwość właśnie, to znaczy egzystuje. Tym, co wytrzymuje wyróżnioną możliwość, co w jej obrębie pozwala sobie na *przyjście* do siebie, jest pierwotny fenomen *przyszłości*. Jeśli byciu jestestwa przysługuje właściwe bądź niewłaściwe *bycie ku śmierci*, to jest ono możliwe tylko jako *przyszłe* we wskazanym tu i wymagającym jeszcze dokładniejszego określenia „sensie”. „Przyszłość” nie oznacza tu jakiegos „teraz”, które nie stało się jeszcze „rzeczywiste” i dopiero się takim *stanie* — lecz *szłość* (*Kunft*), z jaką jestestwo na gruncie swej najbardziej własnej możliwości bycia przychodzi do siebie. Wybieganie czyni jestestwo *właściwie* przyszłym, mianowicie samo wybieganie jest możliwe tylko o tyle, o ile jestestwo *jako będące* w ogóle zawsze już przychodzi do siebie, tzn. w swym byciu w ogóle jest przyszłe.

Wybiegające zdecydowanie rozumie jestestwo w jego istotowym byciu winnym. Rozumienie to oznacza przejmowanie podczas egzystencji bycia winnym, *bycie* jako

rzucona podstawa nie-ważności. Przejęcie rzucenia oznacza właściwe *bycie* jestestwem tak, *jak ono zawsze już było*. Przejęcie rzucenia jest jednak możliwe tylko w ten sposób, że przyszłe jestestwo może *być* swym najbardziej własnym „jak/ono zawsze już było”, tzn. swym „tym, co było” („*Gewesen*”). Tylko o tyle, o ile jestestwo w ogóle *jest* jako „*jestem-byłe*”\*, może ono przyszłościowo tak przyjść do siebie, by było to przyjście z *powrotem*. Właściwie przyszłe *jest* jestestwo właściwie *byłe*. Wybieganie w ostateczną i najbardziej własną możliwość to rozumiejące przyjście z powrotem do najbardziej własnego „tego, co było”. Jestestwo może tylko o tyle *być* właściwie *byłe*, o ile jest przyszłe. Byłość (*Gewesenheit*) wpływa w pewien sposób z przyszłości.

Wybiegające zdecydowanie w ten sposób otwiera aktualną sytuację „tu oto”, że egzystencja działając przeglądowo troska się o coś faktycznie w otoczeniu poręcznego. Zdecydowane bycie przy czymś poręcznym sytuacji, tzn. umożliwianie napotykania *czegoś obecnego* (*Anwesen*) w otoczeniu, jest możliwe tylko przez *uwspółcześnianie*\*\* tego bytu. Tylko jako *współczesność* w sensie uwspółcześniania może zdecydowanie być tym, czym jest: niezamaskowanym umożliwianiem napotkania tego, co zdecydowanie uchwytuje działając.

\* „*ich bin-gewesen*”, dosł. „byłem” (czas przeszły dokonany), ale Heidegger kładzie nacisk na słowo posiłkowe „*bin*” (*jestem*), czyniąc z „byłości” pewien sposób bycia jestestwa.

\*\* „*Gegenwärtigen*”. Ma to związek z „*Gegenwart*” (współczesność). Poza tym „*Gegenwart*” znaczy także „obecność”. Heidegger używa więc trzech terminów o tym znaczeniu: „*Vorhandenheit*” (istnienie jako „stała obecność”), „*Anwesenheit*” i „*Gegenwart*” (raczej w sensie współczesności niewłaściwej). Wyraźne rozdzielenie tych pojęć „obecności” jest nadzwyczaj trudne.

Przychodząc przyszłościowo z powrotem do siebie, zdecydowanie wprowadza się uwspółcześniając w sytuację. Byłość wypływa z przyszłości, tak mianowicie, że była (a lepiej: stająca się była) przyszłość wyzwala z siebie współczesność. Ten w taki sposób jednolity — jako stająca się była i uwspółcześniająca przyszłość — fenomen nazywamy *czasowością*. Tylko o tyle, o ile jestestwo jest określone jako czasowość, umożliwia ono samemu sobie wspomnianą właściwą możliwość bycia całością wybiegającego zdecydowania. *Czasowość odstania się jako sens właściwej troski*.

Fenomenalna, z ukonstytuowaniem bycia wybiegającego zdecydowania utworzona treść tego sensu wypełnia znaczenie terminu „czasowość”. Sposób używania tego terminu musi przede wszystkim trzymać się z dala od wszelkich narzucających się na gruncie potocznego pojęcia czasu znaczeń „przyszłości”, „przeszłości” i „współczesności”. Dotyczy to także pojęć „subiektywnego” i „obiektywnego” bądź „immanentnego” i „transcendentnego” „czasu”. Jako że jestestwo zrazu i zwykle rozumie siebie niewłaściwie, można przypuszczać, że „czas” potocznie rozumiany przedstawia pewien wprawdzie rzeczywisty, ale pochodny fenomen. Wypływa on z czasowości niewłaściwej, która sama ma własne źródło. Pojęcia „przyszłości”, „przeszłości” i „współczesności” zrodziło niewłaściwe rozumienie czasu. Terminologiczne wyodrębnienie odnośnych pierwotnych i / właściwych fenomenów boryka się z tą samą trudnością, w której grzęźnie wszelka terminologia ontologiczna. Gwałty w obrębie tego pola badawczego nie są samowolą, lecz opartą na istocie rzeczy koniecznością. Aby jednak móc spójnie pokazać źródło czasowości niewłaściwej w czasowości pierwotnej i właściwej, potrzeba najpierw konkretnego opracowania dotychczas tylko z grubsza scharakteryzowanego pierwotnego fenomenu.

Jeśli zdecydowanie stanowi *modus* właściwej troski, ta zaś możliwa jest tylko dzięki czasowości, to i sam uzyskany wskutek wejrzenia w zdecydowanie fenomen musi przedstawiać jedynie pewną modalną odmianę czasowości, która umożliwi w ogóle troskę jako taką. Całokształt bycia jestestwa jako troski oznacza: antycypujące-się-bycie-już-w (świecie) jako bycie-przy (wewnątrz świata napotykanym bycie). Przy pierwszym ustaleniu tej rozczłonkowanej struktury wskazaliśmy na to, że ze względu na takie rozczłonkowanie trzeba pytanie ontologiczne cofnąć jeszcze głębiej aż po wydobycie jedności całokształtu strukturalnej różności<sup>1</sup>. *Pierwotna jedność struktury troski tkwi w czasowości*.

Samoantycypacja ma ugruntowanie w przyszłości. „Bycie-już-w...” daje znać o byłości. „Bycie-przy...” jest umożliwiane przez uwspółcześnianie. Zgodnie z wyżej powiedzianym, jest już samo z siebie wykluczone, by owo „przed” („*Vor*”) zawarte w „antycypowaniu” („*Vorweg*”) oraz „już” pojmować na podstawie potocznego rozumienia czasu. „Przed” to wcale nie „wcześniej” w sensie „jeszcze-nie-teraz, ale później”; tak samo „już” nie znaczy: „teraz-już-nie, ale wcześniej”. Gdyby wyrażenia „przed” i „już” miały *takie* czasowe znaczenie (które zresztą mieć mogą), to czasowość troski oznaczałaby, że troska jest czymś, co jest zarazem „wcześniej” i „później”, „jeszcze nie” i „już nie”. Troska byłaby wtedy pojmowana jako byt, który występuje i przebiega „w czasie”. *Bycie* bytu o charakterze jestestwa stałoby się *czymś obecnym*. Skoro jest to niemożliwe, to czasowe znaczenie wspomnianych wyrażenia musi być inne. „Przed” („*vor*” und „*vorweg*”) wskazuje na przyszłość, która w ogóle dopiero umożliwia to, że jestestwo może być tak, iż chodzi mu o jego możliwość bycia.

<sup>1</sup> Por. § 41, s. 277.

Ugruntowane w przyszłości projektowanie się na „ze względu na siebie samego” stanowi istotowy charakter egzystencjalności. Jej pierwotnym sensem jest przyszłość. |

Podobnie „już” zawiera egzystencjalny, czasowy sens bycia bytu, który, jeśli *jest*, zawsze już jest czymś rzuconym. Tylko dlatego, że troska ma ugruntowanie w byłości, jestestwo jako rzucony byt, jakim jest, może egzystować. „Dopóki” jestestwo faktycznie egzystuje, nie jest nigdy przeszłe, ale na pewno zawsze już *było* w sensie „*jestem-byłe*”. A tylko dopóty *może* ono *być* byłe, dopóki jest. „Przeszłym” nazywamy natomiast byt, który nie jest już obecny. Dlatego jestestwo, egzystując, nie może nigdy ustalić siebie jako obecnego faktu, który „wraz z upływem czasu” powstaje i ginie i który częściowo jest już przeszły. Jestestwo „znajduje się” (*findet sich*) zawsze tylko jako rzucone *factum*. W *położeniu* (*Befindlichkeit*) jestestwo opada samo siebie jako byt, którym, jeszcze będąc, już było, tzn. stale *jest* byłe. Pierwotny egzystencjalny sens faktyczności tkwi w byłości. Artykulacja struktury troski ukazuje za pomocą wyrażen „przed” i „już” czasowy sens egzystencjalności i faktyczności.

Brak natomiast takiej wskazówki dla trzeciego konstytutywnego momentu troski: dla upadającego bycia-przy... Nie ma to oznaczać, że upadanie nie opiera się także na czasowości, lecz wskazywać, iż *uwspółcześnianie*, stanowiące *pierwotne* podłoże *upadania* w objęte zatroskaniem coś poręcznego i obecnego, w *modus* pierwotnej czasowości pozostaje *włączone* w przyszłość i byłość. Jako zdecydowane, jestestwo wydobyło się właśnie z upadania, aby tym bardziej właściwie być „tu oto” w „*mgnieniu oka*” skierowanego na (*im „Augenblick” auf*) otwartą sytuację.

Czasowość umożliwia jedność egzystencji, faktyczności i upadania, konstytuując w ten sposób pierwotnie całokształt

struktury troski. Momentów troski nie można w żadnym razie zgromadzić w jakiś zestaw, podobnie jak na samą czasowość nie składa się dopiero „z czasem” przyszłość, byłość i współczesność. Czasowość w ogóle nie „jest” żadnym *bytem*. Nie jest, lecz się *uczasawia*. Wszelako powody, dla których nie możemy uniknąć mówienia: „czasowość «jest» — sensem troski”, „czasowość «jest» — tak a tak określona”, staną się zrozumiałe dopiero na podstawie wyjaśnianej idei bycia i „jest” w ogóle. Czasowość *uczasawia* — mianowicie możliwe odmiany siebie samej. Te zaś umożliwiają różnorodność *modi* bycia jestestwa, przede wszystkim podstawową możliwość właściwej i niewłaściwej egzystencji.

Przyszłość, byłość, współczesność ukazują charaktery fenomenalne: „do-siebie”, „z powrotem ku”, „dopuszczanie napotykania / czegoś”. Fenomeny „do”, „ku”, „przy” ujawniają czasowość jako *ἐκστατικών* w czystej postaci\*. *Czasowość to pierwotne „poza-sobą” w sobie i dla siebie*. Dlatego scharakteryzowane tu fenomeny przyszłości, byłości, współczesności nazywamy *ekstazami* czasowości. Nie jest ona najpierw jakimś bytem, który potem dopiero wykracza z *siebie*, lecz jej istotą jest *uczasowienie* w jedności *ekstaz*. Dla „czasu” dostępnego potocznemu rozumieniu charakterystyczne jest między innymi właśnie to, że w „czasie” tym jako czystym, pozbawionym początku i końca ciągu „teraz” ekstatyczny charakter pierwotnej czasowości ulega niwelacji.

\* „Die Phänomene des zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das *ἐκστατικών schlechthin*”. Te fenomeny to „*auf-sich-zukommen*” („*Zukunft*”, „przyszłość”), „*zurückkommen-auf*” („*Gewesenheit*”, „byłość”) i „*Sein-bei*” („*Gegenwart*”, „współczesność”). „Ekstatyczność” czasowości Heidegger wywodzi z greckiego „*ekstasis*”, czyli „*stanie poza, na zewnątrz*”. Podobną naturę ma dlań egzystencja, w późniejszych jego pracach wyrażana terminem „*Eksistenz*” (ek-sistencja).



Ona sama jednakże zgodnie ze swym egzystencjalnym sensem opiera się na pewnym określonym możliwym uczasowieniu, zgodnie z którym czasowość, jako niewłaściwa, uczasawia ów „czas”. Jeśli zatem o dostępnym rozsądkowi jestestwa „czasie” dowieść, że *nie* jest pierwotny i że wypływa raczej z czasowości właściwej, to na mocy zasady *a potiori fit denominatio* prawomocne będzie nazwanie odsłoniętej teraz *czasowości czasem źródłowym*.

Wyliczając ekstazy wymienialiśmy zawsze na pierwszym miejscu przyszłość. Ma to wskazywać, że w ekstatycznej jedności pierwotnej i właściwej czasowości przyszłość ma pierwszeństwo, chociaż czasowość nie powstaje dopiero jako zestaw i następstwo ekstaz, lecz uczasawia się zawsze przy jednakowej ich pierwotności. W jej obrębie jednak różne są *modi* uczasowienia. Różność polega na tym, że może się ono pierwotnie określać na podstawie różnych ekstaz. Pierwotna i właściwa czasowość uczasawia się na podstawie przyszłości właściwej, mianowicie ta, jako przyszłościowo była, budzi współczesność. *Zasadniczym fenomenem pierwotnej i właściwej czasowości jest przyszłość*. Prymat przyszłości będzie się zmieniał w zależności od modyfikacji uczasowienia samej czasowości niewłaściwej, ale ujawni się także nawet i w „czasie” pochodnym.

Troska jest byciem ku śmierci. Wybiegające zdecydowanie określamy jako właściwe bycie ku scharakteryzowanej wyżej możliwości zwykłej niemożliwości jestestwa. W takim byciu ku swemu kresowi jestestwo egzystuje właściwie całe jako byt, którym, „rzucone w śmierć”, może być. Nie ma ono kresu, na którym by się jedynie zatrzymywało, lecz *egzystuje skończenie*. Właściwa przyszłość, pierwotnie uczasawiająca tę czasowość, która stanowi sens / wybiegającego zdecydowania, sama się przez to odsłania *jako skończona*. Atoli czyż „czas” nie „płynie dalej”, pomimo mojego

niebycia-już-jestestwem? I czyż „w przyszłości” nie może tkwić jeszcze nieograniczenie wiele i z niej nadchodzić?

Trzeba na te pytania odpowiedzieć twierdząco. Mimo to nie ma w nich nic, co podważałoby skończony charakter pierwotnej czasowości — gdyż w ogóle jej one nie dotyczą. Pytanie nie dotyczy tego, co jeszcze może się zdarzyć „w płynącym dalej czasie”, ani jaką możliwość-przyjścia-do-siebie można spotkać „w ciągu tego czasu”, lecz tego, jak *samo* przychodzenie-do-siebie *jako takie* jest pierwotnie określone. Jako „skończoność” nie oznacza pierwotnie jakiegoś zaprzestania, lecz jest charakterem samego uczasowienia. Pierwotna i właściwa przyszłość to owo „do-siebie” — do *siebie*, egzystując jako nieprześcigniona możliwość nie-ważności. Ekstatyczny charakter pierwotnej przyszłości polega właśnie na tym, że zamyka ona możliwość bycia, tzn. sama jest zamknięta i jako taka umożliwia zdecydowane egzystencyjne rozumienie nie-ważności. Pierwotne i właściwe przychodzenie-do-siebie jest sensem egzystowania pośród najbardziej własnej nie-ważności. Teza o pierwotnej skończoności czasowości nie zaprzecza wcale temu, że „czas płynie dalej”, lecz ma jedynie utrzymać fenomenalny charakter pierwotnej czasowości, który się ukazuje w tym, co zaprojektowane przez pierwotny egzystencjalny projekt samego jestestwa.

Pokusa przeoczenia skończoności pierwotnej i właściwej przyszłości, a zarazem i czasowości, lub uznawania jej „*a priori*” za niemożliwą, bierze się z ciągłej presji potocznego rozumienia czasu. To, że, zasadnie, zna ono tylko czas bez końca, nie dowodzi jeszcze, że ów czas i jego „nieskończoność” także rozumie. Co oznacza: czas „płynie” i „upływa”? Co oznacza w ogóle „w czasie”, a w szczególności „w” i „z przyszłości”? W jakim sensie „czas” jest bez końca? Wszystko to wymaga wyświeślenia, jeśli potoczne zarzuty przeciw skończoności pierwotnego czasu nie mają

pozostać zawieszony w próżni. Tego wyświeślenia można będzie jednak dokonać tylko wtedy, gdy kwestia skończoności zostanie postawiona w odpowiedni sposób. Ten zaś sposób wypływa z rozumiejącego spojrzenia na pierwotny fenomen czasu. Problem nie może brzmieć: *w jaki sposób „pochodny” nieskończony czas, „w którym” to, co obecne, powstaje /i przemija, staje się pierwotną skończoną czasowością, lecz: jak ze skończonej właściwej czasowości wypływa niewłaściwa i jak ta, jako niewłaściwa, uczasawia z czasu skończonego czas nie-skończony? Tylko dlatego, że pierwotny czas jest skończony, może się czas „pochodny” uczasawiać jako nie-skończony. W porządku rozumiejącego ujęcia skończoność czasu staje się w pełni widoczna dopiero po wydobyciu „czasu bez końca”, aby go jej przeciwstawić.*

Dotychczasową analizę pierwotnej czasowości podsumujemy w następujących tezach: czas jest pierwotnie jako uczasowienie czasowości, w postaci której umożliwia on konstytucję struktury troski. Czasowość jest z istoty ekstazy. Czasowość uczasawia się pierwotnie z przyszłości. Pierwotny czas jest skończony.

Interpretacja troski jako czasowości nie może jednak pozostać ograniczona do osiągniętej dotąd skromnej bazy, jakkolwiek ta pozwoliła na pierwsze wejrzenie w pierwotne właściwe bycie całością jestestwa. Teza, że sensem jestestwa jest czasowość, musi się potwierdzić przez konkretną zawartość wydobytego podstawowego ukonstytuowania tego bytu.

§ 66. *Czasowość jestestwa i płynące z niej zadania bardziej źródłowego powtórzenia analizy egzystencjalnej*

Odsłonięty fenomen czasowości nie tylko wymaga bardziej rozległego potwierdzenia swej mocy konstytutywnej, lecz sam przez to dopiero wkracza w pole widzenia

w aspekcie podstawowych możliwości uczasowienia. Wykazanie możliwości ukonstytuowania bycia jestestwa na gruncie czasowości nazywamy krótko, choć tylko prowizorycznie, interpretacją „czasową”.

Najbliższe zadanie polega na uwidocznieniu *niewłaściwości* jestestwa w jej specyficznej czasowości, wychodząc poza czasową analizę właściwej możliwości bycia całością jestestwa i ogólną charakterystykę czasowości troski. Czasowość ukazała się najpierw w wybiegającym zdecydowaniu. Jest ono właściwym *modus* otwartości, która utrzymuje się zwykle w niewłaściwości upadającej samowypadni Sie. Charakterystyka czasowości otwartości w ogóle wiedzie ku czasowemu rozumieniu najbliższego zatroskanego bycia-w-świecie, a tym samym przeciętnego niezróżnicowania jestestwa, niezróżnicowania, od którego analityka egzystencjalna / wyszła<sup>1</sup>. Nazwaliśmy „powszedniością” przeciętny sposób bycia jestestwa, sposób, w którym się ono zrazu i zwykle utrzymuje. Przez powtórzenie wcześniejszej analizy musi się odsłonić *czasowy sens powszedniości*, by mogła się ujawnić zawarta w czasowości problematyka i by ostatecznie znikła pozorna „oczywistość” analiz przygotowawczych. Czasowość winna się potwierdzić we wszystkich istotnych strukturach podstawowego ukonstytuowania jestestwa. Nie prowadzi to jednak do powierzchownego i schematycznego ponownego przebiegania już dokonanych analiz w kolejności ich przedstawienia. Inaczej ukierunkowany proces analizy czasowej ma uwydatnić spójność wcześniejszych rozważań oraz usunąć przypadkowość i pozorną dowolność. Obok tych metodologicznych konieczności dają o sobie znać zawarte w samym fenomenie motywy zmuszające do innego rozczłonkowania powtórzeniowej analizy.

<sup>1</sup> Por. § 9, s. 61.

Ontologiczna struktura bytu, którym zawsze jestem ja sam, skupia się w samodzielności egzystencji. Ponieważ nie można pojmować Siebie ani jako substancji, ani jako podmiotu, lecz jako oparte na egzystencji, dlatego analiza Siebie niewłaściwego, Się, pozostawała w trakcie przygotowawczej interpretacji jestestwa zupełnie na uboczu<sup>1</sup>. Po wyrażnym wycofaniu teraz charakteru Siebie do struktury troski, a tym samym czasowości, nabiera wagi czasowa interpretacja samo-dzielności i niesamo-dzielności. Wymaga ona osobnego tematycznego prowadzenia. Nie tylko jednak rzetelnie zabezpiecza ona przed paralogizmami i ontologicznie nieodpowiednimi pytaniami o bycie Ja w ogóle, ale zarazem dostarcza, odpowiednio do swej centralnej funkcji, bardziej pierwotnego wglądu w *strukturę uczasowienia* czasowości. Ta ostatnia odsłania się jako *dziejowość* jestestwa. Stwierdzenie: „Jestestwo jest dziejowe”, okazuje się fundamentalną wypowiedzią egzystencjalno-ontologiczną. Jest ona daleka od samego tylko ontycznego stwierdzenia faktu, że jestestwo występuje w „dziejach świata”. Dziejowość jestestwa jest podstawą możliwego rozumienia historycznego, które ze swej strony niesie ze sobą możliwość przez siebie kształtowanej historii jako nauki.

Czasowa interpretacja powszedniości i dziejowości wystarczająco utwierdza spojrzenie na czas pierwotny, by odkrywać go/jako warunek możliwości i konieczności powszedniego doświadczenia czasu. Jako byt, któremu chodzi o jego bycie, jestestwo *użytkuje siebie* najpierw, wyraźnie lub nie, *dla siebie samego*. Troska jest zrazu i zwykle przeglądowym zatroskaniem. Użytkując się ze względu na siebie samo, jestestwo się „zużywa”. Zużywając się jestestwo używa siebie samo, tzn. swego czasu. Używając czasu rachuje za

<sup>1</sup> Por. §§ 25 nn., s. 162 nn.

jego pomocą. Przeglądowo-rachujące zatroskanie odkrywa jako pierwsze czas i prowadzi do wykształcenia rachuby czasu. Rachowanie czasu jest konstytutywne dla bycia-w-świecie. Rachując swój czas, zatroskane odkrywanie przeglądu pozwala coś odkrytego poręcznego i coś obecnego napotykać w czasie. Wewnątrzświatowy byt staje się w ten sposób dostępny jako „będący w czasie”. Czasową określoną wewnątrzświatowego bytu nazywamy *wewnątrzczasowością*. Ontycznie najpierw w niej znaleziony „czas” staje się podstawą uformowania potocznego i tradycyjnego pojęcia czasu. Czas jako wewnątrzczasowość powstaje jednak z istotowego sposobu uczasowienia źródłowej czasowości. Źródło to mówi, że czas, „w którym” to, co obecne, powstaje i przemija, jest rzetelnym fenomenem czasu, nie zaś uzewnętrznieniem „jakościowego czasu” w przestrzeń, jak chce nam zasugerować ontologicznie zupełnie nieokreślona i niewystarczająca Bergsonowska interpretacja czasu.

Dopiero opracowanie czasowości jestestwa jako powszedniości, dziejowości i wewnątrzczasowości dostarcza bezkompromisowego wglądu w *powikłania* źródłowej ontologii jestestwa. Jako bycie-w-świecie jestestwo egzystuje faktycznie wraz z wewnątrz świata napotykanym bytem i przy nim. Bycie jestestwa zyskuje więc swą rozległą ontologiczną przejrzystość dopiero w horyzoncie rozjaśnionego bycia bytu odmiennego od jestestwa, tzn. także tego, który, ani poręczny, ani obecny, jedynie „istnieje” („*besteht*”). Jednakże interpretacji odmian bycia wszystkiego tego, o czym mówimy, że *jest*, potrzeba dostatecznie najpierw rozjaśnionej idei bycia w ogóle. Dopóki jej brak, także i *powtórzeniowa* czasowa analiza jestestwa pozostaje niepełna i obciążona niejasnościami — by nie mówić już o trudnościach natury rzeczowej. Egzystencjalno-czasowa analiza jestestwa wymaga ze swej strony ponownego powtórzenia na gruncie zasadniczej dyskusji pojęcia bycia. /

## § 67. Podstawowa ciągłość

*egzystencjalnego ukonstituowania jestestwa**i wstępny zarys czasowej interpretacji tego ukonstituowania*

Analiza przygotowawcza<sup>1</sup> udostępniła całą różnorodność fenomenów, które mimo skupienia uwagi na fundującym całokształcie struktury troski nie powinny umknąć z pola fenomenologicznego widzenia. *Pierwotny* całokształt ukonstituowania jestestwa *jako rozczłonkowany* nie tylko nie wyklucza takiej różnorodności, lecz jej wręcz wymaga. Pierwotność ukonstituowania bycia nie pokrywa się z prostotą i jedynością ostatecznych elementów struktury. Ontologiczne źródło bycia jestestwa nie jest „niższe” niż to, co z niego wypływa, lecz już z góry przewyższa je mocą, a wszelkie „wypływanie” w polu ontologii jest degeneracją. Ontologiczne dążenie ku „źródłu” nie dochodzi do ontycznych oczywistości „zdrowego rozsądku”, lecz otwiera się mu właśnie problematyczność wszystkiego, co oczywiste.

Aby uzyskane w analizie przygotowawczej fenomeny ponownie wprowadzić w pole fenomenologicznego widzenia, musi wystarczyć krótkie wskazanie na jej przebyte stadia. Wyodrębnienie troski zrodziło się z analizy otwartości, która konstituuje bycie „tu oto”. Rozświetlenie tego fenomenu

oznaczało prowizoryczną interpretację podstawowego ukonstituowania jestestwa, tzn. bycia-w-świecie. Badanie wyszło od wyznaczenia go, aby wobec nieodpowiednich, zwykle niewyraźnych wstępnych określeń ontologicznych jestestwa od samego początku zapewnić zadowalający horyzont fenomenalny. Bycie-w-świecie scharakteryzowaliśmy najpierw w aspekcie fenomenu świata. Eksplicacja wychodziła od ontyczno-ontologicznego wyznaczenia tego, co „w” otoczeniu poręczne i obecne, przechodząc do wyodrębnienia wewnątrzświatowości, aby na niej uwidocznić fenomen światowości w ogóle. Struktura światowości, oznaczoność, objawiła się jednakże jako sprzężona z tym, na co się projektuje należące z istoty do otwartości rozumienia, z możliwością bycia jestestwa, *ze względu na którą* ono egzystuje.

Czasowa interpretacja powszedniego jestestwa winna wychodzić od struktur, w których konstituuje się otwartość. / Są to: rozumienie, położenie, upadanie i mowa. *Modi* uczasowienia czasowości, które mają zostać wydobyte przez wzgląd na te fenomeny, dają podstawę do określenia czasowości bycia-w-świecie. To zaś ponownie prowadzi do fenomenu świata i pozwala wyodrębnić specyficznie czasową problematykę światowości. Musi się ona potwierdzić przez charakterystykę najbardziej powszedniego bycia-w-świecie, upadającego przeglądowego zatroskania. Jego czasowość umożliwia modyfikację przeglądu w przypatrujące się odbieranie i oparte na nim poznawanie teoretyczne. Tak występująca czasowość bycia-w-świecie okazuje się zarazem fundamentem specyficznej przestrzenności jestestwa. Trzeba ukazać czasową konstytucję oddalenia i ukierunkowania. Całość tych analiz odsłania pewną możliwość uczasowienia czasowości, w której ontologicznie ugruntowana jest niewłaściwość jestestwa, i prowadzi do pytania,

<sup>1</sup> Por. Dział I, ss. 58-324.

jak rozumieć czasowy charakter powszedniości, czasowy sens ciągle dotąd używanego zwrotu „zrazu i zwykle”. Ustalenie tego problemu pokazuje wyraźnie, że (i na ile) uzyskane dotychczas wyjaśnienie fenomenu nie wystarcza.

Niniejszy rozdział dzieli się więc następująco: czasowość otwartości w ogóle (§ 68); czasowość bycia-w-świecie i problem transcendencji (§ 69); czasowość przestrzenności charakteryzującej jestestwo (§ 70); czasowy sens powszedniości jestestwa (§ 71).

### § 68. Czasowość otwartości w ogóle

Zdecydowanie, scharakteryzowane co do swego czasowego sensu, reprezentuje właściwą otwartość jestestwa. Ta zaś konstituuje jakiś byt w ten sposób, że egzystując może on być samym swym „tu oto”. Czasowy sens troski wyznaczyliśmy dopiero w zarysach. Ukazanie jej konkretnej czasowej konstytucji oznacza szczegółową czasową interpretację jej momentów strukturalnych, tzn. rozumienia, położenia, upadania i mowy. Wszelkie rozumienie ma swój nastrój. Wszelkie położenie jest rozumiejące. Położone rozumienie ma charakter upadania. Upadaniowo nastrojone rozumienie artykułuje swój rozsądek w mowie. Aktualna konstytucja czasowa powyższych fenomenów odsyła każdorazowo do tej *jednej* czasowości, która zapewnia możliwość strukturalnej jedności rozumienia, położenia, upadania i mowy. /

#### a) Czasowość rozumienia<sup>1</sup>

Pod terminem „rozumienie” pojmujemy pewien fundamentalny egzystencjał — nie jakiś określony *sposób poznawania*, odróżniony od, powiedzmy, objaśniania lub

<sup>1</sup> Por. § 31, s. 202 nn.

pojmowania, ani w ogóle nie jakiś poznawanie w sensie tematycznego ujmowania. Rozumienie konstituuje natomiast bycie „tu oto” w ten sposób, że jestestwo egzystując może na gruncie rozumienia wykształcać różne możliwości oglądu, rozglądania się, tylko-przyglądania-się. Wszelkie wyjaśnianie jako rozumiejące odkrywanie czegoś niezrozumiałego zakorzenione jest w pierwotnym rozumieniu jestestwa.

Ujęte w sposób egzystencjalnie źródłowy „rozumienie” oznacza: *bycie-projektującym ku możliwości bycia, ze względu na którą jestestwo zawsze egzystuje*. Rozumienie otwiera własną możliwość bycia w ten sposób, że jestestwo rozumiejąc zawsze jakoś wie, u czego z samym sobą jest. Ta „wiedza” nie jest jednakże odkryciem jakiegoś faktu, lecz utrzymywaniem się w obrębie pewnej egzystencyjnej możliwości. Odpowiednio niewiedza nie polega na braku rozumienia, lecz należy ją traktować jako niepełny *modus* projektowego charakteru możliwości bycia. Egzystencja może być problematyczna. Aby możliwa była „problematyczność”, potrzeba pewnej otwartości. U podstawy projektującego rozumienia siebie w obrębie jakiejś egzystencyjnej możliwości leży przyszłość jako przychodzenie-do-siebie z aktualnej możliwości, w postaci której zawsze jestestwo egzystuje. Przyszłość umożliwia ontologicznie byt, który jest tak, że egzystuje on w obrębie swej możliwości bycia rozumiejąc. Przyszłościowe u podstawy projektowanie nie ujmuje zaprojektowanej możliwości domniemywując ją od razu tematycznie, lecz rzuca się w nią jako możliwość. Rozumiejąc jestestwo *jest* zawsze tak, jak może być. Pierwotnym i właściwym egzystowaniem okazało się zdecydowanie. Niewątpliwie jestestwo pozostaje zrazu i zwykle niezdecydowane, tzn. zamknięte co do swej najbardziej własnej możliwości bycia, do której doprowadza się ono tylko przez

indywidualizację. Zawiera się w tym: czasowość nie uczasawia się ciągle na podstawie właściwej przyszłości. Ta nieciągłość nie oznacza jednak, że czasowości brak niekiedy przyszłości, lecz że uczasowienie tej ostatniej jest zmienne.

Na terminologiczne oznaczenie przyszłości właściwej rezerwujemy wyraz „wybieganie”. Wskazuje on, że jestestwo, egzystując właściwie, pozwala sobie, jako najbardziej własnej możliwości bycia, dochodzić do siebie, / że przyszłość musi dopiero sama siebie pozyskać, nie na podstawie współczesności, ale przyszłości niewłaściwej. Formalnie neutralny termin na oznaczenie przyszłości znajdujemy w oznaczeniu pierwszego momentu struktury troski, w „samoantycypacji”. Jestestwo faktycznie ciągle się antycypuje, ale na gruncie egzystencyjnej możliwości nie jest ciągle wybiegające.

Jak odróżnić od tego przyszłość niewłaściwą? Ten *modus* ekstatyczny może się odsłonić, podobnie jak właściwa przyszłość w zdecydowaniu, tylko przez ontologiczny powrót od zatroskanego o powszedniość, niewłaściwego rozumienia do jego egzystencjalno-czasowego sensu. Jako troska jestestwo z istoty się antycypuje. Zatroskane bycie-w-świecie rozumie się zrazu i zwykle na gruncie tego, o co się troska. Niewłaściwe rozumienie projektuje się na to, o co się wśród powszednich zatrudnień można troskać, co jest tam do zrobienia, naglące, nieodzowne. To, o co się troskamy, jest jednakże takie, jakie jest, ze względu na troskającą się możliwość bycia. Pozwala ona, aby jestestwo przychodziło do siebie w zatroskanym byciu przy tym, co objęte zatroskaniem. Jestestwo nie przychodzi do siebie od razu na łonie swej najbardziej własnej, bezwzględnej możliwości bycia, lecz troskając się *wyczekuje jej na podstawie tego, czego to, co objęte zatroskaniem, dostarcza lub odmawia*. Jestestwo przychodzi do siebie na gruncie tego, o co się troska. Przyszłość niewłaściwa ma charakter *wyczekiwania*.

Zatroskane rozumienie siebie jako Siebie-Się na podstawie tego, co się zwykle czyni, ma w tym ekstatycznym *modus* przyszłości „podstawę” swej możliwości. I *tylko dlatego*, że faktyczne jestestwo w ten sposób *wyczekuje* swej możliwości bycia wychodząc od tego, o co się troska, może ono *oczekiwać* i czekać na... Wyczekiwanie zawsze musi już mieć otwarty horyzont i zakres, w obrębie którego coś może być oczekiwane. *Oczekiwanie to ufundowany w wyczekiwaniu modus przyszłości*, która się właściwie uczasawia jako wybieganie. Dlatego w wybieganiu tkwi bardziej pierwotne bycie ku śmierci niż w zatroskanym oczekiwaniu jej.

Rozumienie jako egzystowanie w obrębie jakkolwiek zaprojektowanej możliwości bycia jest *pierwotnie* przyszłościowe. Nie uczasowiłoby się ono jednak, gdyby nie było czasowe, tzn. określone równie pierwotnie przez byłość jak przez współczesność. Sposób, w jaki ta druga ekstaza współkonstytuuje rozumienie niewłaściwe, został już z grubsza uwidoczniony. Powszednie zatroskanie rozumie siebie na podstawie możliwości bycia, która wyłania mu się z możliwego sukcesu lub porażki — z uwzględnieniem tego, co aktualnie objęte zatroskaniem. Niewłaściwej przyszłości, wyczekiwaniu, odpowiada własne bycie *przy* tym, co objęte zatroskaniem. Ekstatyczny *modus* tej/współczesności\* odsłania się, gdy do porównania włączymy tę ekstazę w *modus* właściwej czasowości. Wybieganiu zdecydowania przysługuje pewna współczesność, w zgodzie z którą pewna decyzja otwiera sytuację. W zdecydowaniu współczesność nie tylko jest wydobywana z rozproszenia na to, co najbliższej objęte

\* Termin „współczesność”, „*Gegenwart*” nawiązuje do wcześniejszego „wyczekiwania”, „*Gewärtigen*” i ma oznaczać „*Gegenwart*”, „wyczekiwanie-naprzeciw-czegoś”, swego rodzaju współ-obecność, współ-czesność.

zatraskaniem, ale i zatrzymywana w przyszłości i byłości. Zatrzymaną we właściwej czasowości, a tym samym *właściwą współczesność* nazywamy „okamgnieniem”. Termin ten trzeba rozumieć w sensie aktywnym jako ekstazę. Oznacza on zdecydowane, ale w zdecydowaniu *zatrzymane* zachwycenie (*Entrückung*) jestestwa tym, co w sytuacji spotykane jest w postaci obejmowalnych zatraskaniem możliwości i okoliczności. Fenomenowi okamgnienia z *zasady* nie można rozjaśnić wychodząc od „teraz”. „Teraz” to czasowy fenomen należący do czasu jako wewnątrzczasowości: „teraz”, „w którym” coś powstaje, przemija lub jest obecne. „W mgnieniu oka” nic nie może zajść, lecz jako właściwa współ-czesność okamgnienie pozwala *dopiero spotykać* to, co jako poręczne lub obecne może być „w jakimś czasie”<sup>1</sup>.

W odróżnieniu od okamgnienia jako współczesności właściwej, współczesność niewłaściwą nazywamy *uwspółcześnianiem* (*Gegenwärtigen*). Pojęta formalnie, każda współczesność jest współcześniająca, ale nie każda ma charakter „okamgnienia”. Gdy używamy wyrażenia „uwspółcześnianie” bez dalszych specyfikacji, to mamy na myśli zawsze *uwspółcześnianie* niewłaściwe, nie mające charakteru

<sup>1</sup> S. Kierkegaard chyba najgłębiej wejrzał w *egzystencyjny* fenomen okamgnienia, co nie oznacza, że powiodła mu się również egzystencjalna interpretacja. Pozostaje on uwięziony w potocznym pojęciu czasu i określa okamgnienie za pomocą „teraz” i wieczności. Gdy Kierkegaard mówi o „czasowości”, ma na myśli ludzkie „bycie-w-czasie”. Czas jako wewnątrzczasowość zna tylko „teraz”, ale nigdy okamgnienia. Jeśli zaś doświadcza się egzystencyjnie tego ostatniego, to zakłada się — choć egzystencjalnie w ukryty sposób — pewną bardziej pierwotną czasowość. W kwestii „okamgnienia” por. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, wyd. 3 nie zmienione, 1925, s. 108 nn., a także „Referat Kierkegaarda”, ss. 419-432.

okamgnienia i niezdecydowane. Współcześnianie uwydatni dopiero czasowa interpretacja upadania w objęty zatraskaniem „świat”, upadania mającego w tym współcześnianiu swój egzystencjalny sens. Skoro jednak rozumienie niewłaściwe projektuje możliwość bycia na podstawie tego, co objęte zatraskaniem, znaczy to, że owo rozumienie uczasawia się na gruncie *uwspółcześniania*. Okamgnienie natomiast uczasawia się w przeciwny sposób: na podstawie przyszłości właściwej.

Rozumienie niewłaściwe uczasawia się jako *uwspółcześniające* wyczekiwanie (*gegenwärtigendes Gewärtigen*), którego ekstatyczna jedność musi obejmować odpowiadającą mu *byłość*. / Właściwe przychodzenie-do-siebie wybiegającego zdecydowania jest zarazem powrotem do najbardziej własnego, rzuconego w swą indywidualizację Siebie. Ta ekstaza umożliwia to, by jestestwo mogło zdecydowanie przejąć byt, którym samo już jest. W wybieganiu jestestwo wprowadza się *powtórnie* w najbardziej własną możliwość bycia. Właściwe *bycie*-byłym nazwiemy *powtórzeniem*. Niewłaściwe projektowanie się na możliwości czerpane z tego, co objęte zatraskaniem, gdy to coś *uwspółcześniamy*, możliwe jest w ten tylko sposób, że jestestwo w swej najbardziej własnej *rzuconej* możliwości bycia *zapomina* o sobie. Zapominanie to nie jest niczym ani też tylko brakiem pamiętania, lecz własnym „pozytywnym” ekstatycznym *modus* byłości. Ekstaza (zachwycenie\*) *zapominania* ma charakter sobie samemu zamkniętego wycofywania się *przed* najbardziej własnym tym, co „byłe”, tak iż to wycofywanie się *przed...* ekstatycznie zamyka owo „przed czym”, a zarazem i siebie

\* W sensie dosłownym i figuratywnym, podobnie zresztą jak „ekstaza”. Dosłownie „*Entrückung*” to „odsunięcie”, „wycofanie ku czemuś”, „zachwyt”, „za-chwycenie” przez coś.

samo. Zapomnienie jako niewłaściwa byłość odnosi się tym samym do rzuconego, własnego bycia, stanowi czasowy sens sposobu bycia, zgodnie z którym zrazu i zwykle *jestem* byłem. I tylko na gruncie tego zapominania zatroskane, wyczekujące współczesnianie (*gewärtigende Gegenwärtigen*) może coś zachowywać, a mianowicie napotykaną w otoczeniu byt odmienny od jestestwa. Temu zachowywaniu odpowiada niezachowywanie, które stanowi „zapominanie” w sensie pochodnym.

Tak jak oczekiwanie możliwe jest dopiero na gruncie wyczekiwania, tak i *przypomnienie* — na gruncie zapominania, *a nie na odwrót*, albowiem w *modus* zapomnienia byłość „otwiera” pierwotnie horyzont, w który jestestwo, zagubione w „zewnętrznosci” tego, co objęte zatroskaniem, może wnikać przypomnieniem\*. *Zapominająco-współczesniające wyczekiwanie* jest własną ekstazy jedną, zgodnie z którą niewłaściwe rozumienie uczasawia się ze względu na swą czasowość. Jedność tych ekstaz zamyka (*verschließt*) właściwą możliwość bycia i jest przez to egzystencjalnym warunkiem możliwości niezdecydowania (*Unentschlossenheit*). Chociaż niewłaściwe, zatroskane rozumienie określa się na gruncie uwspółczesniania tego, co objęte zatroskaniem, to jednak uczasawienie rozumienia dokonuje się pierwotnie w przyszłości.

b) *Czasowość położenia*<sup>1</sup>

Rozumienie nigdy nie jest oderwane, lecz zawsze położone. „Tu oto” jest zawsze równie pierwotnie otwierane jak zamykane przez nastrój. /Nastrojowość stawia jestestwo

\* „Przypomnienie”, „*Erinnerung*”, to dosłownie „wnikanie w głębi”, „zagłębianie się” (w przeszłość), do „wnętrza” przeciwstawionego „zewnętrznosci” sfery powszedniego zatroskania.

<sup>1</sup> Por. § 29, s. 190 nn.

*przed* jego rzuconiem, tak iż to ostatnie właśnie nie jest jako takie poznawane, lecz zostaje daleko bardziej źródłowo otwarte w aspekcie tego, „jak komu jest”. „*Być-rzuconym*” oznacza w porządku egzystencjalnym: czuć się w takim a takim położeniu. Położenie opiera się więc na rzuconiu. Nastrój reprezentuje sposób, w jaki zawsze jestem pierwotnie bytem rzuconym. Jak można uwidocznic czasową konstytucję nastrojowości? Jak na gruncie ekstazy jednej aktualnej czasowości zrozumieć egzystencjalny związek między położeniem a rozumieniem?

Nastrój otwiera w sposób powrotu do własnego jestestwa i odwrotu od niego. *Stawianie przed* „że” własnego rzuconia — czy to właściwie odsłaniające, czy niewłaściwie zakrywające — staje się egzystencjalnie możliwe tylko wtedy, gdy zgodnie ze swym sensem bycie jestestwa *jest* ciągle byłe. Stawianie przed rzuconym bytem, którym się samemu jest, nie tworzy od razu tego „byłego”; to ekstaza tego ostatniego umożliwia dopiero znajdowanie-się (*Sich-finden*) w sposób samo-poczucia (*Sich-befinden*). Rozumienie ma pierwotne ugruntowanie w przyszłości, *położenie* natomiast uczasawia się *pierwotnie* w byłości. Nastrój uczasawia się, tj. jego specyficzna ekstaza należy do przyszłości i współczesności, tak jednak, iż byłość modyfikuje te jednakowo pierwotne ekstazy.

Podkreślaliśmy, że nastroje są wprawdzie ontycznie znane, ale nie są poznane co do swej pierwotnej funkcji egzystencjalnej. Uchodzą za ulotne przeżycia „zabarwiająca” całość „stanu duszy”. To, co dla obserwacji ma charakter ulotnego zjawiania się i znikania, należy do pierwotnej ciągłości egzystencji. Co wszelako nastroje mogą mieć wspólnego z „czasem”? Że owe „przeżycia” przychodzą i odchodzą, przebiegają „w czasie” — trywialne to ustalenie, a przy tym ontyczno-psychologiczne. Tymczasem



zadanie polega na wskazaniu ontologicznej struktury nastrojowości w jej egzystencjalno-czasowej konstytucji. Najpierw może chodzić tylko o to, by uwidocznic czasowość nastroju w ogóle. Teza: „Położenie ma pierwotne ugruntowanie w byłości”, oznacza: egzystencjalny podstawowy charakter nastroju to *srowadzenie do...* Nie wytwarza ono dopiero byłości; to raczej położenie objawia każdorazowo egzystencjalnej analizie pewien *modus* byłości. Czasowa interpretacja położenia nie może zatem zmierzać do dedukcji nastrojów z czasowości i do ich rozkładu na czyste fenomeny uczasowienia. / Trzeba jedynie wykazać, że pod względem tego, co i jak egzystencyjnie „znaczą”, nastroje są *możliwe tylko na gruncie czasowości*. Interpretacja czasowa ogranicza się tu do wstępnie już zanalizowanych fenomenów lęku i trwogi.

Rozpoczniemy analizę od wskazania czasowości lęku<sup>1</sup>. Scharakteryzowaliśmy go jako położenie niewłaściwe. Na ile byłość jest umożliwiającym go egzystencjalnym sensem? Jaki *modus* tej ekstazy znamionuje specyficzną czasowość lęku? Ten ostatni jest lękiem *przed* zagrożeniem, które, szkodliwe dla faktycznej możliwości bycia jestestwa, zbliża się w opisany sposób w kręgu objętego zatroskaniem czegoś poręcznego i czegoś obecnego. Lękanie się otwiera coś zagrażającego w sposób powszedniego przeglądu. Zaledwie tylko przyglądający się podmiot nigdy by tego nie odkrył. Czy jednak to otwieranie przez lęk przed... nie jest pozwalaniem-na-przychodzenie-do-siebie? Czy nie było słuszne określenie lęku jako oczekiwania nadchodzącego zła (*malum futurum*)? Czy pierwszym czasowym sensem lęku nie jest przyszłość i w żadnym razie nie byłość? Bezsprzecznie lęk „odnosi się” nie tylko do tego, co „przyszłe”,

<sup>1</sup> Por. § 30, s. 199 nn.

w znaczeniu czegoś, co dopiero przyjdzie „z czasem”, lecz samo to odnoszenie się jest przyszłościowe w źródłowo czasowym sensie. *Wyczekiwanie* jawnie *współ*przysługuje egzystencjalno-czasowej konstytucji lęku. Znaczy to najpierw tylko tyle, że czasowość lęku jest *niewłaściwa*. Czy lęk przed... jest tylko oczekiwaniem nadchodzącego zagrożenia? Oczekiwanie nadchodzącego zagrożenia nie musi być od razu lękiem — i nie jest nim, gdyż brak mu specyficznego charakteru nastroju lęku. Charakter ów polega na tym, że wyczekiwanie lęku pozwala zagrożeniu *powerócić* do faktycznie zatroskanej możliwości bycia. *Zwrócone wstecz* do bytu, którym jestem, coś zagrażającego może tylko wtedy być wyczekiwane, a jestestwo zagrożone, gdy „do czego” tego „z powrotem do...” jest już w ogóle ekstazy otwarte. W tym, że lękające się wyczekiwanie lęka „się”, to znaczy, że lęk przed... jest zawsze lękiem *o...*, tkwi nastrojowy i *afektywny* charakter lęku. Jego egzystencjalno-czasowy sens jest konstytuowany przez samozapomnienie: pomieszane cofanie się przed własną faktyczną możliwością bycia, w postaci której zagrożone bycie-w-świecie troska się o to, co poręczne. Arystoteles / słusznie określa lęk jako *λύπη τις ἢ ταραχή*, jako zgnębienie i pomieszanie<sup>1</sup>. Zgnębienie wtlacza jestestwo z powrotem do jego rzucenia, ale tak, że staje się ono właśnie zamknięte. Pomieszanie opiera się na zapominaniu. Zapominające cofanie się przed faktyczną, zdecydowaną możliwością bycia trzyma się tych możliwości ratowania się i umykania, które już wcześniej odkrył przegląd. Lękające się zatroskanie, ponieważ się zapomina i dlatego nie *chwyt*a żadnej *określonej* możliwości, skacze od najbliższej z nich do następnej. Następcząją się wszelkie „możliwe”, tzn. także niemożliwe, możliwości.

<sup>1</sup> Por. [Arystoteles,] *Retoryka* B5, 1382 a 21.

Przy żadnej z nich lękający się nie przystaje, „otoczenie” nie znika, lecz jest spotykane w [postawie] niewyznawania-się-już w *nim*. Zapominaniu się w lęku przysługuje to *pomieszane uwspółcześnianie* tego, co pierwsze-lepsze. Wiadomo na przykład, że podczas pożaru domu jego mieszkańcy „ratują” często rzeczy najzupełniej nieistotne, wszystko co im wpadnie w rękę. Uwspółcześnianie mieszaniny oderwanych możliwości, które się zapomniało, umożliwia pomieszanie, które stanowi charakter nastroju lęku. Zapomnienie pomieszania modyfikuje także wyczekiwanie, nadając mu charakter wyczekiwania zgnębionego bądź pomieszanego, które różni się od czystego oczekiwania.

Specyficzna ekstatyczna jedność, egzystencjalnie umożliwiająca lękanie się, uczasawia się pierwotnie na podstawie scharakteryzowanego tu zapomnienia, które jako *modus* byłości modyfikuje uczasowienie należących do niej współczesności i przyszłości. Czasowość lęku jest pewnym wyczekująco-uwspółcześniającym zapomnieniem. Zgodnie ze swym zorientowaniem na to, co spotykane wewnątrz świata, rozsądkowa wykładnia lęku usiłuje najpierw jako „przed czym” lęku określić „nadchodzące zło”, a odpowiednio odniesienie do niego jako oczekiwanie. Wszystko, co ponadto należy do tego fenomenu, pozostaje pewnym „uczuciem przyjemności lub przykrości”.

Jak się ma do czasowości lęku czasowość *trwogi*? Nazwalimy ten ostatni fenomen położeniem podstawowym<sup>1</sup>. Stawia ono jestestwo przed jego najbardziej własnym byciem rzuconym i odsłania nieswojość znajomego na co dzień bycia-w-świecie. Podobnie jak lęk, trwogę formalnie określa „przed czym” trwożenia się i „o co”. Analiza pokazała wszelako, że oba te fenomeny pokrywają się. Nie ma to

<sup>1</sup> Por. § 40, s. 261 nn.

oznaczać, że strukturalne /charaktery „przed czym” i „o co” zlewają się, tak jakby trwoga nie trwożyła się ani przed..., ani o... To, że „przed czym” i „o co” pokrywają się, ma oznaczać: wypełnia je ten sam byt, mianowicie jestestwo. W szczególności owego „przed czym” trwogi nie spotykamy w postaci określonego czegoś obejmowalnego zatroskaniem, zagrożenie nie pochodzi od czegoś poręcznego lub obecnego, lecz właśnie stąd, że nic poręcznego ani obecnego nikomu już wprost nic nie „mówi”. Z bytem otoczeniowym nie ma już żadnego powiązania. Świat, w którym egzystuję, pogrążył się w nieoznaczoność; będąc tak otwartym, może on wydawać byt tylko w charakterze niepowiązania (*Unbewandtnis*). Nic świata, nic, przed którym trwoga się trwoży, nie oznacza, że w trwodze doświadczana jest jakaś nieobecność (*Abwesenheit*) wewnątrzświatowego tego, co obecne. Musi to być właśnie spotykane, aby nie mogło *w ten sposób* mieć z tym jakiegokolwiek powiązania i by się mogło pokazać w sposób pusty i bezlitosny. Tkwi w tym wszelako: zatroskane wyczekiwanie nie znajduje niczego, na czego podstawie mogłoby rozumieć siebie, sięga w nic świata; zderzone ze światem rozumienie trwoga stawia jednak przed byciem-w-świecie jako takim, a to „przed czym” trwogi jest zarazem jej „o co”. Trwoga przed... nie ma charakteru ani oczekiwania, ani w ogóle wyczekiwania. „Przed czym” trwogi jest już przecież „tu oto”, jest samym jestestwem. Czy w takim razie trwogi nie konstituuje przyszłość? Z pewnością, ale nie niewłaściwa przyszłość wyczekiwania.

Otwarta poprzez trwogę nieoznaczoność świata odsłania nicość tego, o co można się troskać, tzn. niemożliwość projektowania się na ufundowaną pierwotnie w tym, co objęte zatroskaniem, możliwość bycia egzystencji. Odsłanianie tej niemożliwości oznacza jednak, że da się oświetlić możliwość

jakiejś właściwej możności bycia. Jaki sens czasowy ma to odsłanianie? Trwoga trwoży się o nagie jestestwo jako rzucone w nieswoją. Sprowadza na powrót do czystego „że” najbardziej własnego, zindywidualizowanego rzucenia. To sprowadzanie nie ma charakteru umykającego zapomnienia, ale i nie ma charakteru przypomnienia. Trwoga nie zawiera też jeszcze powtórzeniowego przejścia egzystencji w obręb decyzji. Przeciwnie, trwoga sprowadza do rzucenia *jako możliwego i powtarzalnego*. I w ten sposób odsłania ona *również* możliwość właściwej możności bycia, która przez powtarzanie musi jako przyszłościowa powrócić do rzuconego „tu oto”. *Stawianie przed powtarzalnością to specyficzny ekstatyczny m o d u s byłości konstytuującej położenie trwogi.* |

Konstytutywne dla lęku zapomnianie wprawia w pomieszenie i każe jestestwu błądzić pośród nie chwytych „światowych” możliwości. Wobec tego niepowstrzymanego uwspółcześniania współczesność trwogi *zatrzymana* jest w obrębie sprowadzania siebie do najbardziej własnego rzucenia. Zgodnie ze swym egzystencjalnym sensem trwoga nie może zagubić się w czymś objętym zatroskaniem. Jeśli coś takiego dzieje się w podobnym do niej położeniu, to mamy do czynienia z lękiem, przez powszedni rozsądek utożsamianym z trwogą. Chociaż współczesność trwogi jest *zatrzymana*, nie ma ona jednak charakteru uczasowiającego się w decyzji okamgnienia. Trwoga wprowadza tylko w nastrój *możliwej* decyzji. Współczesność trwogi trzyma okamgnienie, w postaci którego jest ona — i tylko ona — możliwa, *w gotowości do skoku (a u f dem Sprung)*.

W swoistej czasowości trwogi, jako że opiera się ona pierwotnie na byłości, a dopiero na jej gruncie uczasowiają się przyszłość i współczesność, przejawia się możliwość mocy, jaka wyróżnia nastrój trwogi. W niej jestestwo jest w pełni wzięte wstecz (*zurückgenommen*) do swej nagiej

nieswojości i nią przejęte (*benommen*). Przejęcie to nie tylko *bierze* jestestwo wstecz ze „światowych” możliwości, ale i *daje* mu zarazem możliwość *właściwej* możności bycia.

Oba nastroje, lęk i trwoga, nigdy jednak nie „występują” izolowane w „strumieniu przeżyć”, lecz zawsze nastroją (*be-stimmen*) jakieś rozumienie lub siebie na podstawie takiego rozumienia. Okazję do lęku stanowi objęty zatroskaniem byt z otoczenia. Trwoga natomiast rodzi się z samego jestestwa. Lęk opada nas od strony czegoś wewnątrzświatowego. Trwoga wyłania się z bycia-w-świecie jako rzuconego bycia ku śmierci. To „wyrastanie” trwogi z jestestwa rozumiane czasowo oznacza, że jej przyszłość i współczesność uczasowiają się na podstawie pierwotnego bycia-byłym w sensie sprowadzania do powtarzalności. Właściwie jednak trwoga może wyrastać tylko w zdecydowanym jestestwie. Zdecydowany nie zna lęku, ale rozumie możliwość trwogi jako właśnie *tego* nastroju, który go nie powstrzymuje ani nie rodzi w nim pomieszenia. Uwalnia ona *od* „nicościowych” możliwości i pozwala stać się wolnym *ku* właściwym.

Chociaż oba *modi* położenia, lęk i trwoga, są oparte pierwotnie na *byłości*, to przecież pod względem ich własnego uczasowienia w całości troski ich źródło jest odmienne. Trwoga wypływa z *przyszłości* zdecydowania, lęk z *zagubionej* współczesności, której lęk lekko się lęka, aby w ten sposób właśnie w nią upaść.

Czy jednak teza o czasowości nastrojów nie dotyczy tylko tych wybranych do analizy fenomenów? Jak w wyblakłym, pozbawionym nastrojów „szarym dniu powszednim” znajdować jakiś sens czasowy? I jak jest z czasowością nastrojów i uczuć takich jak nadzieja, radość, zachwyt, wesołość? Nie tylko lęk i trwoga są egzystencjalnie ufundowane w byłości, ale i inne nastroje; wystarczy tu przywołać takie

fenomeny, jak znudzenie, smutek, melancholia, zwątpienie. Ich interpretację wszelako trzeba oprzeć na bardziej rozległej podstawie opracowanej już egzystencjalnej analityki jestestwa. Także jednak np. fenomen nadziei, na pozór całkowicie ufundowany w przyszłości, trzeba zanalizować w podobny sposób jak lęk. W odróżnieniu od lęku, który odnosi się do *malum futurum*, nadzieję charakteryzowano jako oczekiwanie na *bonum futurum*. Dla struktury tego fenomenu decydujący jest jednak nie tyle „przyszłościowy” charakter tego, do czego się nadzieja odnosi, ile raczej egzystencjalny sens *samego trwania w nadziei*. Także i tu charakter nastroju polega zasadniczo na trwaniu w nadziei jako *spodziewaniu-się-[czegoś]-dla-siebie*. Mający nadzieję niejako wnosi w nią siebie i temu, na co ma nadzieję, wychodzi naprzeciw. To zaś zakłada, że dotarł on jakoś do siebie. To, że nadzieja *przynosi ulgę* w obliczu przygniatającego niepokoju, znaczy tylko tyle, że także to położenie w *modus bycia* byłym pozostaje odniesione do brzemienia. Podniosły, a lepiej: podnoszący nastrój jest ontologicznie możliwy tylko w obrębie ekstatyczno-czasowej relacji jestestwa do rzuconej podstawy jego samego.

A wreszcie i błąd brak nastroju [w postaci] obojętności, która niczemu się nie poświęca, do niczego nie popycha i zdaje się na to, co dzień niesie, a przy tym w pewien sposób wszystko akceptuje — dowodzi *najdobitniej* mocy *zapominania* w powszednich nastrojach najbliższego zatroskania. Życie z dnia na dzień, które wszystkiemu „pozwala być” takim, jakim to jest, opiera się na zapominającym zdawaniu się na rzucenie. Ma ekstatyczny sens niewłaściwej byłości. Obojętność, która może iść w parze z krzątaniem się do upadłego, musimy ostro odróżniać od spokoju ducha. *Ten* nastrój wyrasta ze zdecydowania, które *okamgnieniowo* jest nastawione na możliwe sytuacje

otwartej przez wybieganie w śmierć możliwości bycia całością. /

Tylko byt, który zgodnie ze swym sensem bycia jest w jakimś położeniu (*sich befindet*), tzn. egzystując jest już zawsze był i egzystuje w ciągłym *modus* byłości, może zostać pobudzony. Pobudzenie ma ontologicznie za przesłankę uwspółcześnianie, a mianowicie jestestwo może w nim zostać sprowadzone do siebie jako byłego. Osobnym problemem pozostaje, jak wyodrębnić ontologicznie *bodziec* i *poruszenie* zmysłów w istocie tylko-żyjącej, jak i gdzie w ogóle np. bycie zwierząt jest konstytuowane przez „czas”.

#### c) Czasowość upadania<sup>1</sup>

Czasowa interpretacja rozumienia i położenia docierała zawsze nie tylko do *pierwotnej* ekstazy danego rozważanego fenomenu, ale i do *całej* czasowości. Tak jak przyszłość umożliwia w sposób pierwotny rozumienie, a byłość nastrój, tak i trzeci konstytutywny moment struktury troski, *upadanie*, ma swój egzystencjalny sens we *współczesności*. Przygotowawcza analiza upadania rozpoczęła się od interpretacji gadaniny, ciekawości i dwuznaczności<sup>2</sup>. Czasowa analiza upadania winna pójść tą samą drogą. Ograniczymy jednakże badanie do rozważenia ciekawości, gdyż w niej najlepiej widać specyficzną czasowość upadania. Analiza gadaniny i dwuznaczności natomiast zakłada już objaśnienie czasowej konstytucji mowy i eksplikacji (wykładni).

*Ciekawość* jest wyróżnioną tendencją bycia jestestwa, wedle której troska się ono o możliwość widzenia<sup>3</sup>. Tak jak

<sup>1</sup> Por. § 38, s. 248 nn.

<sup>2</sup> Por. § 35 nn., s. 237 nn.

<sup>3</sup> Por. § 36, s. 241 nn.

pojęcie oglądu, „widzenie” nie ogranicza się do percepcji za pomocą „cielesnych” oczu. Percepcja w szerszym sensie pozwala to, co poręczne, i to, co obecne, spotykać „cielesnie” samo w sobie pod względem swego wyglądu. Takie pozwalanie na spotkanie opiera się na współczesności. Daje ona w ogóle ekstatyczny horyzont, wewnątrz którego byt może się cieleśnie *uobecniać* (*anwesen*). Ciekawość współczesnia jednak coś obecnego nie po to, by bawiąc przy tym starać się to *zrozumieć*; pragnie ona raczej widzieć *tylko* dla samego widzenia i zobaczenia. Jako takie w sobie samym uwięzione współczesnianie, ciekawość pozostaje w ekstatycznej jedności z odpowiednią przyszłością i byłością. Żądza nowego jest wprawdzie dążeniem /ku czemuś jeszcze-nie-widzianemu, ale jednak w ten sposób, że współczesnianie usiłuje się oderwać od wyczekiwania. Ciekawość jest przyszłościowa na wskroś niewłaściwie, to zaś znowu tak, że nie wyczekuje ona jakiejś *możliwości*, lecz swoją żądzą pożąda jej już tylko jako czegoś rzeczywistego. Ciekawość jest konstytuowana przez niepowstrzymane współczesnianie, które tylko współczesniając ciągle usiłuje przez to odbiec od wyczekiwania, w którym przecież jest niepowstrzymanie „zatrzymywane”. Współczesność „wyskakuje” z przysługującego jej wyczekiwania w omówionym tu sensie odbiegania. „Wyskakujące” współczesnianie ciekawości do tego jednak stopnia nie jest oddane „sprawie”, że uzyskując widok na coś, rozgląda się już za czymś następnym. „Wyskakujące” ciągle z wyczekiwania określonej uchwyconej możliwości współczesnianie umożliwia ontologicznie *bezzwłoczność pobytu*, wyróżnik ciekawości. Współczesnianie nie „wyskakuje” z wyczekiwania tak, że się niejako, w znaczeniu ontycznym, od niego oddziela i pozostawia je samemu sobie. „Wyskakiwanie” to taka ekstatyczna modyfikacja wyczekiwania, że to ostatnie *doskakuje*

za współczesnianiem. Wyczekiwanie niejako samo się poddaje, nie pozwala też już, by od strony tego, co objęte zatroskaniem, zbliżały się do niego niewłaściwe możliwości zatroskania, chyba że byłyby to możliwości dla niepowstrzymanego współczesniania. Ekstatyczna modyfikacja wyczekiwania przez wyskakujące współczesnianie do postaci wyczekiwania doskakującego jest egzystencjalno-czasowym warunkiem możliwości *rozrywki*.

Wyczekiwanie doskakujące pozostawia współczesnianie coraz bardziej samemu sobie. Współczesnia ono ze względu na współczesność. Uwięziwszy się tak w samym sobie, rozrywkowa bezzwłoczność przybiera postać *przelotności*. Ten *modus* współczesności jest fenomenem skrajnie przeciwnym *okamgnieniu*. W tym *pierwszym* bycie-tu-oto jest wszędzie i nigdzie. Ten *drugi* wprowadza egzystencję w sytuację i otwiera właściwe „tu oto”.

Im bardziej niewłaściwa jest współczesność, tzn. im bardziej współczesnienie zbliża się do samego „siebie”, tym bardziej ucieka ono i zamyka się przed jakąś określoną możliwością bycia, tym mniej jednak może wówczas przyszłość wrócić do rzuconego bytu. W „wyskakiwaniu” współczesności tkwi zarazem rosnące zapominanie. To, że ciekawość zawsze trzyma się tego, co następne, a zapomina o tym, co było wcześniej, nie jest rezultatem wynikłym dopiero z ciekawości, lecz ontologicznym warunkiem jej samej.

Czasowy sens ukazanych charakterów upadania: pokusy, uspokojenia, wyobcowania i samouwięzienia oznacza, / że „wyskakujące” współczesnianie usiłuje zgodnie ze swą ekstatyczną tendencją uczasawiać się na gruncie siebie samego. „Jestestwo się więzi” — określenie to ma ekstatyczny sens. Zachwycenie egzystencji w współczesnianiu nie oznacza przecież, że jestestwo oddziela się od swego Ja

i Siebie. Nawet w trakcie najbardziej skrajnego współczesniania pozostaje ono czasowo, tzn. wyczekująco, zapominające. Także współczesniając, jestestwo jeszcze się rozumie, chociaż jest wyobcowane ze swej najbardziej własnej możliwości bycia, która opiera się pierwotnie na właściwej przyszłości i byłości. Ponieważ jednak współczesnianie oferuje ciągle coś „nowego”, nie pozwala ono jestestwu wrócić do siebie i ciągle na nowo je uspokaja. Uspokojenie to zaostrza z kolei tendencję do wyskakiwania. „Porusza” ciekawość nie tyle bezkres rzeczy do przejrzenia, ile raczej uczasowienie w sposób upadania wyskakującej współczesności. Nawet jeśli zobaczyło się już wszystko, ciekawość *wy- najdzie* zawsze coś nowego.

Uczasowienie w *modus* „wyskakiwania” współczesności ma ugruntowanie w istocie czasowości, która jest *skończona*. Rzucone w bycie ku śmierci, jestestwo ucieka zrazu i zwykle przed tym mniej lub bardziej wyraźnie odsłoniętym rzuconiem. Współczesność wyskakuje ze swej właściwej przyszłości i byłości, aby dopiero okreśną drogą przez siebie pozwolić jestestwu dojść do właściwej egzystencji. Źródłem „wyskakiwania” współczesności, tzn. upadania w zagubienie, jest sama źródłowa, właściwa czasowość, która umożliwia rzucone bycie ku śmierci.

Rzucenie, *przed* którym wprowadzie jestestwo może zostać *właściwie* postawione, aby się w nim właściwie zrozumieć, pozostaje dla niego zarazem zamknięte co do swego ontycznego „skąd” i „jak”. Ta zamkniętość w żadnym jednak razie nie jest tylko istniejącą faktycznie niewiedzą, lecz konstituuje faktyczność jestestwa. Współokreśla ona *ekstacytny* charakter pozostawienia egzystencji na nicościowej podstawie jej samej.

Rzutu bycia rzuconym w świat jestestwo zrazu nie chwytta właściwie; tkwiąca w nim „ruchliwość” nie „przystaje”

już przez to, że w danym momencie jestestwo „jest tu oto”. Jestestwo zostaje wciągnięte w rzucenie, tzn. jako rzucone w świat zatracza się ono w „świecie” w faktycznym zdaniu na to, co ma być objęte zatroskaniem. Współczesność, która stanowi egzystencjalny sens porwania przez bieg spraw (*Mitgenommenwerdens*), nigdy nie osiąga sama z siebie innego horyzontu ekstacytnego, chyba że /decyzja wydobędzie ją z jej zatury, aby jako zatrzymane okamgnienie otwierała aktualną sytuację, a wraz z tym pierwotną „sytuację graniczną” bycia ku śmierci.

d) *Czasowość mowy*<sup>1</sup>

Pełna, konstytuowana przez rozumienie, położenie i upadanie otwartość „tu oto” jest artykułowana w mowie. Tak więc mowa nie uczasawia się pierwotnie w obrębie jakiejś określonej ekstazy. Ponieważ jednak mowa wypowiada się zwykle faktycznie w języku, a przy tym przemawia najpierw w sposób zwracania się do „otoczenia” przez zatroskane omawianie, to *uwspółcześnianie* pełni *uprzywilejowaną* funkcję konstytutywną.

Formy czasu, podobnie jak pozostałe czasowe fenomeny języka, formy „dokonane”, „niedokonane” i „czasy”, powstają nie dlatego, że mowa wypowiada się „także” o procesach „czasowych” tzn. spotykanych „w czasie”. Także i nie w tym mają one swą podstawę, że wypowiedź językowa przebiega „w czasie psychicznym”. Mowa jest czasowa *w samej sobie*, jako że wszelkie mówienie o..., na temat... i do... opiera się na ekstacytnych jedności czasowości. *Formy dokonane i niedokonane* są zakorzenione w źródłowej czasowości zatroskania, niezależnie od tego, czy odnosi się ono

<sup>1</sup> Por. § 34, s. 227 nn.

do czegoś z wnętrza czasu, czy nie. Za pomocą potocznego i tradycyjnego pojęcia czasu, do którego językoznawstwo musi z konieczności sięgać, problemu egzystencjalno-czasowej struktury powyższych form w ogóle *nie można nawet postawić*<sup>1</sup>. Ponieważ jednak mowa jest zawsze omawianiem bytu, choć nie głównie i przeważnie w sensie wypowiedzi teoretycznej, dlatego dopiero wtedy można będzie podjąć analizę czasowej konstytucji mowy i eksplikację czasowych charakterów tworów językowych, gdy problem zasadniczego związku bycia i prawdy podejmiemy na gruncie problematyki czasowości. Wtedy też będziemy mogli wyodrębnić ontologiczny sens „jest”, które powierzchowna teoria zdań i teoria sądu zniekształciła do postaci „łącznika”. Dopiero wychodząc od czasowości mowy, tzn. jestestwa w ogóle, można objaśnić „wyskok” „znaczenia”, a możliwość tworzenia pojęć uczynić ontologicznie zrozumiałą. /

Rozumienie opiera się w pierwszym rzędzie na przyszłości (wybieganie bądź wyczekiwanie). Położenie uczasawia się najpierw w obrębie byłości (powtórzenie bądź zapomnienie). Upadanie jest czasowo zakorzenione najpierw we współczesności (uwspółcześnianie bądź okamgnienie). Zarazem rozumienie jest zawsze współczesnością, która „staje się byłą”. Zarazem położenie uczasawia się jako „uwspółcześniająca” przyszłość. Zarazem współczesność „wyskakuje” lub zostaje zatrzymana przez stającą się byłą przyszłość. Staje się tu widoczne, że *w każdej ekstazie czasowość uczasawia się całkowicie, tzn. na ekstatycznej jedności aktualnie pełnego uczasowienia czasowości opiera się całokształt*

<sup>1</sup> Por. między innymi Jakob Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, t. I (1920), s. 15, zwłaszcza s. 149-210. Ponadto G. Herbig, *Aktionsart und Zeitstufe. Indogermanische Forschung*, t. VI (1896), s. 167 nn.

*strukturalnej całości egzystencji, faktyczności i upadania, czyli jedność struktury troski.*

Uczasowienie nie oznacza w żadnym razie „następowania” ekstaz po sobie. Przyszłość *nie jest późniejsza* niż byłość, ta zaś *nie jest wcześniejsza* niż współczesność. Czasowość uczasawia się jako stająca się byłą uwspółcześniająca przyszłość.

Otwartość „tu oto” oraz podstawowe możliwości egzystencyjne jestestwa, właściwość i niewłaściwość, są ufundowane w czasowości. Otwartość zaś dotyczy zawsze jednakowo pierwotnie pełnego *bycia-w-świecie*, zarówno bycia-w jak i świata. Orientując się więc na czasową konstytucję otwartości musimy mieć możliwość ukazania ontologicznego warunku tej oto możliwości, że może być byt egzystujący jako bycie-w-świecie.

#### § 69. Czasowość bycia-w-świecie i problem transcendencji świata

Ekstatyczna jedność czasowości, tzn. jedność owego „poza-sobą” w zachwyceniach przyszłości, byłości i współczesności, jest warunkiem możliwości tego, by mógł być pewien byt egzystujący jako swe „tu oto”. Byt, który nosi miano „bycia-tu-oto”, jest „*prześwietlony*”<sup>1</sup>. Światło konstytuujące to przeświecenie jestestwa nie jest jakąś ontycznie obecną siłą i źródłem jakiejś promieniującej, okazjonalnie występującej u tego bytu jasności. To, co ten byt z istoty przeświecła, tzn. czyni to dla siebie samego zarówno „otwartym”, jak „jasnym”, zostało przed wszelką „czasową” interpretacją określone jako troska. Na niej opiera się pełna otwartość „tu oto”. Dopiero to przeświecenie umożliwia wszelkie / oświecenie i rozjaśnienie, wszelką percepcję,

<sup>1</sup> Por. § 28, s. 189.

„widzenie” i posiadanie czegoś. Światło tego przeświecienia jest dla nas zrozumiałe tylko wtedy, gdy nie poszukujemy jakiejś zaszczipionej nam, obecnej siły, lecz pytamy o jednolitą podstawę egzystencjalnej możliwości całego ukonstytuowania bycia jestestwa, troski. *Ekstazytyczna czasowość źródłowo przeświecła „tu oto”*. Jest ona pierwotnym regulatorem możliwej jedności wszelkich istotowych struktur egzystencjalnych jestestwa.

Dopiero na gruncie zakorzenia bycia-tu-oto w czasowości staje się zrozumiała egzystencjalna *możliwość* fenomenu, który na początku analityki jestestwa podaliśmy jako ukonstytuowanie podstawowe: *bycia-w-świecie*. Najpierw trzeba było zapewnić nierozzerwalną, strukturalną jedność tego fenomenu. Pytanie o *podstawę możliwej jedności* tej *rozczłonkowanej* struktury pozostawało na dalszym planie. W celu ochrony powyższego fenomenu przed najbardziej oczywistymi i dlatego najbardziej fatalnymi tendencjami rozkładowymi został bardziej szczegółowo zinterpretowany najbliższy powszedni *modus* bycia-w-świecie, *zatroskane* bycie przy czymś poręcznym wewnątrz świata. Po tym, jak sama *troska* została ontologicznie wyodrębniona i sprowadzona do swej egzystencjalnej podstawy, do czasowości, także *zatroskanie* można *explicite* pojąć na podstawie troski bądź czasowości.

Analiza czasowości *zatroskania* trzyma się najpierw *modus* przeglądu, który ma-do-czynienia z czymś poręcznym. Następnie analiza ta idzie tropem egzystencjalno-czasowej możliwości modyfikacji przeglądanego *zatroskania* w „tylko” przyglądające się odkrywanie bytu z wnętrza świata w sensie pewnych możliwości badania naukowego. Interpretacja czasowości zarówno przeglądanego, jak i *zatroskanego* o teorię bycia przy tym, co *wewnątrz świata* poręczne i obecne, pokazuje zarazem, jak ta sama czasowość już

z góry jest warunkiem możliwości bycia-w-świecie, na której w ogóle opiera się bycie przy *wewnątrzświatowym* bycie. Tematyczna analiza czasowej konstytucji bycia-w-świecie prowadzi do pytań: w jaki sposób jest w ogóle możliwe coś takiego jak świat, w jakim sensie świat *jest*, co i jak transcenduje świat, w jakich „zależnościach” z transcendującym światem pozostaje „niezależny” *wewnątrzświatowy* byt? *Ontologiczna ekspozycja* tych pytań nie jest jeszcze odpowiedzią na nie. Dostarcza ona natomiast koniecznego już z góry rozjaśnienia *tych* struktur, ze względu na które ma być postawiony problem transcendencji. Egzystencjalno-czasowa interpretacja / *bycia-w-świecie* rozważa trzy rzeczy: a) czasowość przeglądanego *zatroskania*; b) czasowy sens modyfikacji przeglądanego *zatroskania* w teoretyczne poznawanie tego, co obecne wewnątrz świata; c) czasowy problem transcendencji świata.

#### a) *Czasowość przeglądanego zatroskania*

Jak obierzemy kierunek prowadzenia analizy czasowości *zatroskania*? *Zatroskane* bycie przy „świecie” nazwalimy obchodzeniem się w otoczeniu i z nim<sup>1</sup>. Jako przykładowe fenomeny bycia przy... wybraliśmy używanie czegoś poręcznego, manipulowanie tym, wytwarzanie tego oraz ich niepełne i nieodróżnicowane *modi*, tzn. bycie przy czymś ze sfery powszednich potrzeb<sup>2</sup>. Także właściwa egzystencja jestestwa utrzymuje się w obrębie takiego *zatroskania* — nawet wtedy, gdy pozostaje ono jej „obojętne”. Objęte *zatroskaniem* coś poręcznego nie stanowi przyczyny *zatroskania* w tym sensie, że rodziłoby się ono dopiero na gruncie oddziaływań *wewnątrzświatowego* bytu. Bycie

<sup>1</sup> Por. § 15, s. 94 nn.

<sup>2</sup> Por. § 12, s. 80 n.



przy czymś poręcznym nie da się na jego podstawie rozjaśnić ontycznie, ani też to ostatnie nie da się wywieść z tego pierwszego. Ztroskanie jako sposób bycia jestestwa i coś objętego zatroskaniem jako poręczne wewnątrz świata nie są jednak tylko *wspólnie obecne*. Zachodzi między nimi zarazem pewien „związek”. Dobrze pojęte „z czym” obchodu rzuca światło na sam zatroskany obchód. Chybione ujęcie fenomenalnej struktury „z czym” obchodu prowadzi natomiast do zapoznania egzystencjalnego ukonstytuowania obchodzenia się. Wprawdzie dla analizy najbliższej spotykanego bytu już to, że nie został pominięty specyficzny narzędziowy charakter tego bytu, stanowi istotne osiągnięcie, trzeba jednakże pójść dalej i zrozumieć, że zatroskany obchód nigdy nie zatrzymuje się przy pojedynczym narzędziu. Używanie określonego narzędzia i manipulowanie nim pozostają jako takie zorientowane na pewien narzędziowy kontekst. Gdy na przykład poszukujemy „zawiruszonego” narzędzia, to ani wyłącznie, ani pierwotnie nie myślimy w izolowanym „akcie” tylko o tym czymś poszukiwanym, lecz wstępnie odkryta jest już sfera narzędziowej całości. Wszelkie „branie się do dzieła” i chwytnie się za coś nie wyłania się z niczego natrafiając na narzędzie już z góry dane w izolacji, lecz chwytając narzędzie powraca z zawsze już otwartego świata wytwarzania. /

Dla analizy obchodzenia się pod względem jego „z czym” wynika stąd wskazówka, by egzystującego bycia przy objętym zatroskaniem bycie właśnie nie orientować na narzędzie poręczne w izolowany sposób, lecz na narzędziową całość. Do tego ujęcia „z czym” obchodu zmusza także namysł nad wyróżniającym charakterem bycia poręcznego narzędzia, nad *powiązaniem*<sup>1</sup>. Termin ten rozumiemy

<sup>1</sup> Por. § 18, s. 118 nn.

ontologicznie. Mówienie, że coś ma z czymś *wobec* czegoś swe powiązanie, nie ma ustalać ontycznie pewnego faktu, lecz wskazać sposób bycia tego, co poręczne. Relacyjny charakter powiązania, „z... wobec...” sugeruje, że *jedno* narzędzie jest ontologicznie niemożliwe. Wprawdzie możemy mieć pod ręką tylko jedno narzędzie, a innych może „brakować”. Już w tym uwidacznia się jednak przynależność czegoś właśnie poręcznego *do* czegoś innego. Ztroskany obchód może w ogóle tylko wtedy dopuścić do spotkania przez przegląd czegoś poręcznego, gdy rozumie już coś takiego jak powiązanie, jakie ma ono zawsze z czymś wobec czegoś. Przeglądowe i odkrywające bycie przy... zatroskaniu jest wiązaniem, tzn. rozumiejącym projektowaniem powiązania. *Jeśli wiązanie stanowi egzystencjalną strukturę zatroskania, ono zaś jako bycie przy... należy do istotowego ukonstytuowania troski, i jeśli ta ostatnia opiera się ze swej strony na czasowości, to egzystencjalnego warunku możliwości wiązania trzeba szukać w jakimś modus uczasowienia czasowości.*

Wiązanie tkwi w najprostszym posługiwaniu się narzędziem. „Wobec czego” tego wiązania ma charakter „do czego”, ze względu na które narzędzie jest stosowalne bądź stosowane. Rozumienie „do czego”, czyli „wobec czego” powiązania ma czasową strukturę wyczekiwania. Wyczekując „do czego”, zatroskanie może zarazem powrócić do czegoś, z czym ma powiązanie. *Wyczekiwanie „wobec czego” wraz z zachowywaniem „z czym” powiązania umożliwiają swą ekstatyczną jednością specyficznie manipulatywne współczesnianie narzędzia.*

Wyczekiwanie „do czego” nie jest ani rozważaniem „celu”, ani oczekiwaniem stojącego przed nami końca wytwarzania produktu. Nie ma ono w ogóle charakteru tematycznego ujmowania. Także jednak zachowywanie tego, z czym ma ono powiązanie, nie oznacza tematyzacji.

Manipulatywny obchód nie odnosi się wyłącznie ani do „wobec czego”, ani do / „z czym” wiązania. Ono zaś konstytuuje się raczej w jedności wyczekującego zachowywania, a mianowicie wyskakujące stąd współczesnianie umożliwia charakterystyczne zanurzenie się zatroskania w jego narzędziowym świecie. „Właściwego”, całkowicie oddanego czemuś zajmowania się czymś nie ma ani tylko przy wytworze, ani przy narzędziu pracy, ani przy obu „razem”. Ugruntowane w czasowości wiązanie ustaliło już wcześniej jedność relacji, w obrębie których zatroskanie przegładowo się „porusza”.

Dla czasowości konstytuującej wiązanie istotne jest specyficzne *zapominanie*. Aby „zagubiwszy się” w świecie narzędzi móc „rzeczywiście” zabrać się do pracy i manipulować, trzeba zapomnieć o Sobie. Skoro jednak jedności uczasowienia zatroskania zawsze przewodzi jakieś *wyczekiwanie*, w obręb troski, jak to jeszcze pokażemy, jest równocześnie wprowadzana własna możność bycia zatroskanego jestestwa.

Wyczekująco-zachowujące współczesnianie konstytuuje zażyłość, która jestestwu jako wspólnemu byciu pozwala „wyznawać się” w otoczeniu publicznym. „Wiązanie” (*Bewendenlassen*) rozumiemy egzystencjalnie jako pozwalanie-„być” („*Sein*”-*lassen*). Na jego gruncie coś poręcznego może *jako ten byt*, którym jest, być spotykane przez przegład. Możemy więc jeszcze uwydatnić czasowość zatroskania zwracając uwagę na *te modi* przegładowego wiązania, które wcześniej<sup>1</sup> scharakteryzowaliśmy jako eksponowanie się, natrętność i uporczywość. „Prawdziwe «w sobie»” poręcznego narzędzia spotykane jest właśnie nie w tematycznym postrzeganiu rzeczy, lecz na gruncie niezauważalności

<sup>1</sup> Por. § 16, s. 102 nn.

czegoś, na co natrafiamy „z oczywistością” i „obiektywnie”. Gdy jednak w całości tego bytu coś się eksponuje, to tkwi w tym możliwość, że równocześnie narzuci się narzędziowa całość jako taka. Jak musi być egzystencjalnie ustrukturowane wiązanie, by mogło ono pozwolić na spotkanie czegoś się eksponującego? Pytanie dotyczy teraz nie tyle faktycznych okazji kierujących uwagę ku czemuś z góry danemu, ile ontologicznego sensu tego charakteru kierowania jako takiego.

Coś niestosownego, np. określona awaria narzędzia, może się wyeksponować tylko w manipulatywnym obchodzie i dla niego. Nawet najbardziej precyzyjne i wytrwałe „postrzeganie” i „wyobrażanie sobie” rzeczy nie mogłoby odkryć czegoś takiego jak uszkodzenie / narzędzia. Władanie czymś musi doznać zakłócenia, aby można było napotkać coś niedogodnego. Co to jednakże znaczy *ontologicznie*? Wyczekująco-zachowujące współczesnianie zostaje przez to, co się potem okazuje uszkodzeniem, powstrzymane w swym wchodzeniu w relacje powiązania. Współczesnianie, które z taką samą źródłowością wyczekuje na „do czego”, zostaje zatrzymane przy używanym narzędziu, a mianowicie tak, że dopiero teraz „do czego” i „ażeby” są spotykane w sposób wyraźny. Samo jednak współczesnianie może natknąć się tylko na coś nieodpowiedniego do..., jako że porusza się już w obrębie wyczekującego zachowywania tego, z czym jest wobec czegoś powiązane. To, że współczesnianie zostaje „powstrzymane”, oznacza: w jedności z zachowującym wyczekiwaniem przenosi się ono jeszcze bardziej w siebie, konstytuując w ten sposób „sprawdzenie”, testowanie i usuwanie zakłóceń. Gdyby zatroskany obchód był jedynie ciągiem „przeżyć” przebiegających „w czasie”, choćby nawet ściśle „skojarzonych”, to spotkanie eksponującego się, niestosownego narzędzia pozostawałoby

ontologicznie niemożliwe. Wiązanie jako takie, cokolwiek by je czyniło dostępnym przez obchód w układach narzędziowych, musi opierać się na ekstatycznej jedności wyczekująco-zachowującego współczesniania.

A jak jest możliwe „ustalenie” czegoś brakującego, tzn. nieporęcznego, nie zaś tylko niedogodnie poręcznego (*unhandlich Zuhandenem*)? Coś nieporęcznego jest odkrywane przez przegląd w *brakowaniu*. Ono i ufundowane na nim „konstatowanie” nieobecności czegoś mają swe własne przesłanki egzystencjalne. Brakowanie nie jest w żadnym razie nieu współczesnianiem, lecz niepełnym *modus* współczesności w sensie braku współczesniania czegoś oczekiwanego bądź zawsze już do dyspozycji. Gdyby przeglądowe wiązanie już „z natury” nie *wyczekiwało* tego, co objęte zatroskaniem, i gdyby wyczekiwanie nie uczasawiało się w *jedności* z współczesnianiem, to jestestwo nigdy nie mogłoby „wykryć”, że czegoś brak.

Z drugiej natomiast strony możliwość tego, że coś nas *zaskoczy*, opiera się na tym, że *wyczekujące* współczesnianie czegoś poręcznego *nie wyczekuje* innego czegoś poręcznego, co z tamtym pozostaje w pewnej możliwej relacji powiązania. Niewyczekiwanie zagubionego współczesniania otwiera dopiero „horyzontalne” pole gry, wewnątrz którego jestestwo może opaść coś zaskakującego.

To wszystko, czego zatroskany obchód jako wytwarzanie czegoś, staranie się o coś, ale także odwracanie się od czegoś, trzymanie się z dala, chronienie się przed..., nie może opanować, odsłania się w swej nieprzezwykczalności. Zatroskanie stara się z tym/uporać. Uporać się z... to jednakże pewien swoisty *modus* przeglądowego umożliwiania spotkania. Na gruncie tego odkrywania zatroskanie może się natknąć na coś niewygodnego, zakłócającego, przeszkadzającego, zagrażającego, w ogóle na pewnego rodzaju

przeciwność. Czasowa struktura uporania się tkwi w wyczekująco-uwspółcześniającym *niezachowywaniu*. Wyczekujące współczesnianie nie liczy na przykład „na” coś nieodpowiedniego, choć zarazem do dyspozycji. Nieliczenie się z... to *modus* brania w rachubę czegoś, czego *nie* można się trzymać. Nie zostaje to zapomniane, ale zapamiętane, tak iż pozostaje poręczne właśnie *w swej nieodpowiedniości*. Takie coś poręcznego należy do powszedniej zawartości faktycznie otwartego otoczenia.

Tylko dlatego, że przeciwność jest odkrywana na gruncie ekstatycznej czasowości zatroskania, faktyczne jestestwo może się rozumieć w swym zdaniu się na „świat”, nad którym nigdy nie udaje się mu zapanować. Także wtedy, gdy zatroskanie ogranicza się do natarczywości codziennych potrzeb, nie jest ono nigdy czystym współczesnianiem, lecz wypływa z wyczekującego zachowywania, na gruncie którego, bądź jako taki właśnie „grunt”, jestestwo egzystuje w świecie. Dlatego faktycznie egzystujące jestestwo także w obcym „świecie” zawsze już w pewien sposób się wyznaje.

Ufundowane przez czasowość wiązanie zatroskania jest jeszcze całkowicie przedontologicznym, nietematycznym rozumieniem powiązania i poręczności. Na ile ostatecznie czasowość funduje także rozumienie tych określeń bycia jako takich, zostanie ukazane poniżej. Najpierw trzeba jeszcze konkretniej wykazać czasowość bycia-w-świecie. W tym celu prześledzimy „powstawanie” teoretycznego stosunku do „świata” z przeglądowego zatroskania o to, co poręczne. Tak przeglądowe, jak teoretyczne odkrywanie wewnątrzświatowego bytu jest ufundowane w byciu-w-świecie. Egzystencjalno-czasowa interpretacja tego bytu przygotowuje czasową charakterystykę tego podstawowego ukonstytuowania jestestwa.

b) *Czasowy sens modyfikacji przeglądowego zatroskania w teoretyczne odkrywanie tego, co obecne wewnątrz świata*

Gdy w trakcie *egzystencjalno-ontologicznych* analiz pytamy o „powstanie” *teoretycznego* odkrywania z *przeglądowego* zatroskania, zawiera się w tym już, że nie problematyzujemy tu *ontycznych* / dziejów i rozwoju nauki, faktycznych przesłanek jej zaistnienia czy jej najbliższych celów. Poszukując *ontologicznej genezy* postawy teoretycznej pytamy: jakie są, tkwiące w ukonstytuowaniu bycia jestestwa, *egzystencjalnie* konieczne warunki możliwości tego, by jestestwo mogło egzystować w sposób prowadzenia badania naukowego? Ten sposób zapytywania kieruje się na *egzystencjalne pojęcie nauki*. Odróżnia się odeń pojęcie „logiczne”, które rozumie naukę przez wzgląd na jej wyniki i określa ją jako „kontekst uzasadnienia zdań prawdziwych, tj. obowiązujących”. Pojęcie *egzystencjalne* rozumie naukę jako sposób egzystencji, a przez to jako *modus* bycia-w-świecie, który byt bądź bycie odkrywa, bądź otwiera. W pełni zadowalającą *egzystencjalną* interpretację nauki można jednak przeprowadzić dopiero wtedy, gdy *sens bycia i „związek” między byciem i prawdą<sup>1</sup>* zostaną *rozjaśnione* na gruncie czasowości egzystencji. Następujące tu rozważania przygotowują zrozumienie *tej centralnej problematyki*, wewnątrz której dopiero zostanie także rozwinięta idea fenomenologii odróżniona od zarysowanego na początku wstępnego pojęcia<sup>2</sup>.

Odpowiednio do osiągniętego etapu rozważań, na interpretację postawy teoretycznej narzucone zostaje dalsze ograniczenie. Badamy tylko przemianę przeglądowego

<sup>1</sup> Por. § 44, s. 300 nn.

<sup>2</sup> Por. § 7, s. 38 nn.

zatroskania o coś poręcznego w badanie znajdowanego wewnątrz świata czegoś obecnego, a przyświecać nam będzie naczelny cel zgłębienia czasowej konstytucji bycia-w-świecie w ogóle.

Nasuwa się możliwość takiej oto charakterystyki przemiany „praktycznie” przeglądowego manipulowania czymś, używania czegoś itp. w badanie „teoretyczne”: czyste przyglądanie się bytowi powstaje przez to, że zatroskanie *powstrzymuje się* od wszelkiego manipulowania. Decydujące dla „powstania” postawy teoretycznej byłoby przeto *zanikanie* praktyki. Gdy więc „praktyczne” zatroskanie uznać za pierwotny i dominujący sposób bycia faktycznego jestestwa, to „teoria” będzie swą ontologiczną możliwością *zawdzięczać brakowi* praktyki, a więc pewnej *prywatności*. Przerywanie specyficznego manipulowania w zatroskanym obchodzie nie pozostawia jednakże za sobą przewodzącego mu przeglądu jako po prostu jakiejś reszty. Raczej zatroskanie przemienia się swoiście w *zaledwie-tylko-rozglądanie-się*. Przez to jednakże wcale jeszcze nie zostało osiągnięte „teoretyczne” nastawienie nauki. Przeciwnie: nasz zaprzestający manipulowania pobyt może przybrać charakter wyostrzonego przeglądu jako „sprawdzania”, kontrolowania czegoś uzyskanego, inspekcji właśnie „unieruchomionego zakładu”. Powstrzymanie się od użycia narzędzia nie ma jeszcze nic wspólnego z „teorią”, a pobytowy, „rozważający” przegląd pozostaje całkowicie przywiązany do objętego zatroskaniem poręcznego narzędzia. „Praktyczny” obchód ma swe *własne* rodzaje pobytu. Tak jak praktyka ma swój specyficzny widok („teorię”), tak badanie teoretyczne nie jest pozbawione własnej praktyki. Odczytanie wyniku pomiaru jako rezultatu jakiegoś eksperymentu często wymaga skomplikowanego „technicznego” przygotowania doświadczenia. Obserwacje mikroskopowe

zależą od wykonania „preparatów”. Wykopaliska archeologiczne poprzedzające interpretację „znalezisk” wymagają prac szczególnie prymitywnych. Nawet jednak najbardziej „abstrakcyjne” opracowywanie problemów i utrwalanie wyników posługuje się na przykład przyborami do pisania. Choćby nawet te komponenty badań naukowych były „nieinteresujące” i „oczywiste”, to jednak nie są one wcale indyferentne ontologicznie. Wyraźne wskazanie na to, że postępowanie naukowo-badawcze jako sposób bycia-w-świecie nie jest wyłącznie „działalnością czysto duchową”, może się wydawać zbyt drobiazgowo i zbędne. Łatwo jednak przy okazji tej trywialnej okoliczności stwierdzić, że wcale nie widać, gdzie właściwie leży ontologiczna granica między postępowaniem „teoretycznym” i „ateoretycznym”!

Mógłby ktoś twierdzić, że w nauce wszelkie manipulowanie [narzędziem] służy jedynie czystemu rozważaniu, odkrywaniu i otwieraniu „rzeczy samych” przez badania. „Widzenie”, wzięte w najszerszym sensie, rządzi wszelkimi „procedurami” i dierży prym. „Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środka do celu zmierza wszelkie myślenie [podkr. aut.] — to naoczność<sup>1</sup>”. Od początków greckiej ontologii aż po dziś za ideę przewodnią wszelkiej interpretacji poznania uznawano *intuitus* — niezależnie od tego, czy jest on faktycznie osiągalny, czy nie. Zgodnie z prymatem „widzenia”, ukazanie egzystencjalnej genezy nauki będzie musiało wyjść od charakterystyki *prze-glądu*, który przewodzi „praktycznemu” zatroskaniu. /

Przeгляд (*Umsicht*) porusza się w obrębie relacji powiązania poręcznego kontekstu narzędziowego. Sam podlega

<sup>1</sup> [I.] Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 33.

znowu przewodnictwu mniej lub bardziej wyraźnej kontroli (*Übersicht*) narzędziowej całości aktualnego świata narzędziowego i przynależnego doń otoczenia publicznego. Kontrola nie jest tylko wtórnym gromadzeniem czegoś obecnego. To, co w niej istotne, to pierwotne rozumienie całokształtu powiązań, wewnątrz którego zawsze osadza się faktyczne zatroskanie. Rozjaśniająca zatroskanie kontrola nabywa swego „światła” od możliwości bycia jestestwa, *ze względu na którą* zatroskanie egzystuje jako troska. „Kontrolujący” przegląd zatroskania w sposób wykładni tego, co ujrzane, *przybliża* coś poręcznego jestestwu w aktualnie przebiegającym używaniu czegoś i manipulowaniu czymś. Specyficzne, przeglądowo-wykładające przybliżanie czegoś objętego zatroskaniem nazwiemy *wykładem* (*Überlegung*). Swoistym dlań schematem jest „jeśli-to”: jeśli to czy owo na przykład ma zostać wytworzone, zastosowane, powstrzymane, to potrzeba takich czy innych środków, sposobów, warunków, okoliczności. Przeglądowy wykład rozjaśnia aktualną faktyczną sytuację jestestwa w jego objętym zatroskaniem otoczeniu. Nie „konstatuje” on zatem nigdy jedynie bycia obecnym jakiegoś bytu bądź jego własności. Wykład może się dokonywać także wtedy, gdy samo to, co w nim przybliżone przez przegląd, nie jest poręczne w zasięgu ręki i uobecnione w najbliższym polu widzenia. Przybliżanie otoczenia przez przeglądowy wykład ma egzystencjalny sens *uwspółcześnienia*. Uprzytomnienie\* bowiem stanowi tylko *modus* tego ostatniego. Właśnie w uprzytomnieniu wykład bezpośrednio dostrzega nieporęczność czegoś potrzebnego. Uprzytomniający przegląd nie odnosi się do „samych tylko przedstawień”.

\* *Vergegenwärtigung*. Podkreślenie zwraca właśnie uwagę na związek z „*Gegenwärtigen*”, „uwspółcześnianie”.

Przeładowe uwspółcześnianie jest jednakże fenomenem ufundowanym w sposób złożony. Przede wszystkim należy ono zawsze do pełnej ekstatycznej jedności czasowości. Opiera się na *zachowywaniu* kontekstu narzędziowego, o który troskając się jestestwo *wyczekuje* pewnej możliwości. To, co już otworzone w wyczekującym zachowywaniu, przybliży wykładowe uwspółcześnienie bądź uprzytomnienie. Aby jednakże wykład mógł się poruszać w obrębie schematu „jeśli-to”, zatroskanie musi już „kontrolująco” rozumieć kontekst powiązań. To, co ma być wypowiedziane przez „jeśli”, musi być już zrozumiane *jako to a to*. Nie wymagamy, by w tym celu zrozumienie narzędzia wyrażało się w postaci jakiegoś orzekania. Schemat „coś jako coś” zarysowuje się wstępnie już w strukturze rozumienia przedpredykatywnego. Struktura typu „jako” opiera się ontologicznie na czasowości rozumienia. Tylko wtedy, gdy jestestwo, wyczekując jakiejś możliwości, / co tutaj oznacza: jakiegoś „do czego”, powróciło do „do tego”, tzn. zachowuje coś poręcznego, należące do tego wyczekującego zachowywania uwspółcześnianie może, *na odwrót*, wychodząc od tego, co zachowane, wyraźnie *przybliżyć* charakter odniesienia tego czegoś do „do czego”. Przybliżający wykład musi się w schemacie uwspółcześnienia dopasowywać do sposobu bycia tego, co ma być przybliżane. Powiązaniowy charakter czegoś poręcznego jest przez wykład tylko w ten sposób przybliżany, nie zaś dopiero odkrywany, że wykład ów pozwala to, *wobec czego* to coś jest z czymś w powiązaniu, ujrzyć w przeglądzie *jako* właśnie takie.

Zakorzenie współczesności w przyszłości i byłości to egzystencjalno-czasowy warunek możliwości tego, by to, co zaprojektowane w rozumieniu przeglądowego zrozumienia, mogło zostać tak przybliżone w uwspółcześnianiu, by współczesność musiała się przy tym dopasowywać do tego,

co spotykane w obrębie horyzontu wyczekującego zachowywania, to znaczy wykladać się w schemacie struktury typu „jako”. Tym samym pojawia się odpowiedź na postawione wcześniej pytanie, czy struktura typu „jako” pozostaje w egzystencjalno-ontologicznym związku z fenomenem projektu<sup>1</sup>. *Tak jak rozumienie i wykładnia w ogóle „jako” opiera się na ekstatyczno-horyzontalnej jedności czasowości*. W obrębie fundamentalnej analizy bycia, a mianowicie w kontekście interpretacji „jest”, które jako łącznik daje „wyraz” zagadnięciu czegoś *jako* czegoś, musimy na nowo uczynić tematem fenomen „jako” i wyodrębnić egzystencjalnie pojęcie „schematu”.

Jaki jednakże wkład w odpowiedź na nasze pytanie o genezę postawy teoretycznej może wnieść czasowa charakterystyka przeglądowego wykładu i jego schematów? Tylko taki, że uwydatni ona charakteryzującą jestestwo sytuację przemiany od przeglądowego zatroskania do teoretycznego odkrywania. Analizę samej tej przemiany można podjąć wychodząc od elementarnej wypowiedzi przeglądowego wykładu i jej możliwych modyfikacji.

W przeglądowym użytkowaniu narzędzia możemy rzec: młotek jest zbyt ciężki bądź zbyt lekki. Także zdanie: „Młotek jest ciężki”, może dać wyraz troskającemu się wykładowi i oznaczać: nie jest on lekki, tzn. wymaga siły do posłużenia się nim, bądź: będzie się nim trudno posługiwać. Zdanie to *może* jednak oznaczać także: ten oto byt, znany nam już z przeglądu jako /młotek, posiada ciężar, czyli „własność” ciężkości: wywiera nacisk na podłoże, a po usunięciu podłoża spada w dół. Tak rozumianych sformułowań nie wypowiada się już w horyzoncie wyczekującego zachowywania narzędziowej całości i relacji jej

<sup>1</sup> Por. § 32, s. 214.

powiązań. Powyższą wypowiedź tworzy się pod kątem tego, co przysługuje „masywnemu” bytowi jako takiemu. To, co widziane, nie przysługuje teraz młotkowi jako narzędziu pracy, lecz jako rzeczy cielesnej, która podlega prawu ciężkości. Przeglądowe mówienie „zbyt ciężki” bądź „zbyt lekki” nie ma już teraz sensu, tzn. spotykany teraz byt nie daje sam w sobie żadnej podstawy do „znajdowania” go zbyt ciężkim lub zbyt lekkim.

Dlaczego „o czym” tej zmodyfikowanej mowy, ciężki młotek, pokazuje się inaczej? Nie dlatego, że dystansujemy się od manipulowania, ale też nie dlatego, że tylko *abstrahujemy* (*ab sehen*) od narzędziowego charakteru tego bytu, lecz dlatego, że w „nowy” sposób, jako obecne, oglądamy (*an sehen*) spotykane coś poręcznego. *Rozumienie bycia*, które przewodzi zatroskanemu obchodzeniu się z wewnątrzświatowym bytem, *uległo przemianie*. Czy jednak przez to, że zamiast przeglądowego wykładu tego, co poręczne, „ujmujemy” to jako obecne, konstytuuje się już postawa naukowa? Poza tym przecież i coś poręcznego można uczynić tematem naukowego badania i określania, np. podczas badania jakiegoś otoczenia, *milieu* w kontekście jakiejś historycznej biografii. Na co dzień poręczny układ narzędziowy, jego powstawanie w trakcie dziejów i wykorzystanie, jego faktyczna rola w bytowaniu stanowią przedmiot nauk ekonomicznych. Coś poręcznego nie musi tracić swego charakteru narzędzia, aby móc stać się „obiektem” nauki. Modyfikacja rozumienia bycia nie wydaje się z konieczności konstytutywna dla genezy teoretycznego stosunku „do rzeczy”. Z pewnością — jeśli modyfikacja ta miałaby oznaczać zmianę zrozumianego w rozumieniu sposobu bycia leżącego przed nami bytu.

Za podstawę pierwszej charakterystyki genezy postawy teoretycznej z przeglądu położyliśmy pewien sposób

teoretycznego ujmowania wewnątrzświatowego bytu, przyrody fizycznej, które powoduje zarazem pewną modyfikację rozumienia bycia. W „fizykalnej” wypowiedzi: „młotek jest ciężki”, *przeocza* się nie tylko narzędziowy charakter spotykanego bytu, ale zarazem to, co przysługuje każdemu poręcznemu narzędziu: jego miejsce. Staje się ono obojętne. I to nie w tym sensie, iżby / coś obecnego w ogóle traciło swą „lokalizację”. Miejsce staje się pozycją czasoprzestrzenną, „punktem światowym”, który niczym się nie wyróżnia spośród innych. Oznacza to, że ograniczona otoczeniem różnorodność miejsc poręcznego narzędzia nie tylko ulega modyfikacji w czystą różnorodność pozycji, lecz i byt z otoczenia zostaje w ogóle *pozbawiony ograniczeń*. Tematem staje się ogół tego, co obecne.

W tym przypadku do modyfikacji rozumienia bycia należy pozbawienie otoczenia ograniczeń. Pod przewodem głównego teraz rozumienia bycia w sensie obecności to pozbawienie ograniczeń staje się zarazem wyodrębnieniem „regionu” tego, co obecne. Im trafniej w przewodnim rozumieniu bycia będzie rozumiane bycie bytu, który ma być badany, a wraz z tym artykułowane będą podstawowe określenia całości bytu jako możliwej dziedziny przedmiotowej pewnej nauki, tym pewniejsze będą perspektywy metodycznego zapytywania.

Klasycznym przykładem historycznego rozwoju nauki, a zarazem genezy ontologicznej, jest powstanie fizyki matematycznej. Czynnikiem decydujący o jej wykształceniu nie tkwi ani w większej estymie dla obserwacji „faktów”, ani w „zastosowaniu” matematyki do określenia procesów przyrodniczych — lecz w *matematycznym projekcie samej przyrody*. Projekt ów już z góry odkrywa coś stale obecnego (materia) i otwiera horyzont przewodniemu tam spojrzeniu na tego czegoś dające się określić ilościowo momenty

konstytutywne (ruch, siła, położenie i czas). Dopiero w „świecie” tak zaprojektowanej przyrody coś takiego jak „fakt” może być znajdowane i poddawane eksperymentowi wyznaczonemu przez ów projekt. „Uzasadnienie” w „naukach o faktach” stało się możliwe tylko dzięki temu, że badacze zrozumieli: „nagie fakty” z zasady nie istnieją. Z kolei w matematycznym projekcie przyrody nie jest decydujące to, co matematyczne jako takie, lecz to, że *otwiera* on pewne *apriori*. A zatem wzorcowość matematycznego przyrodoznawstwa nie polega na jego szczególnej ścisłości i mocy obowiązującej dla „każdego”, lecz na tym, że tematyczny byt jest w nim *tak* odkrywany, jak byt wyłącznie może być odkryty: w już uprzednim projekcie ukonstytuowania jego bycia. Wraz z wypracowaniem podstawowych pojęć przewodniego rozumienia bycia określają się idee metod, struktura układu pojęć, odnośna możliwość prawdy i pewności, sposób uzasadniania /i dowodzenia, *modus* obowiązywania i sposób komunikowania. Całość tych momentów konstytuuje pełne egzystencjalne pojęcie nauki.

Naukowy projekt zawsze już jakoś spotykanego bytu pozwala w taki sposób wyraźnie zrozumieć jego sposób bycia, że przez to stają otworem możliwe drogi czystego odkrywania bytu wewnątrzświatowego. Całość tego projektowania, do którego należy artykulacja rozumienia bycia, wyznaczone tym rozumieniem wyodrębnienie dziedziny przedmiotowej i wstępny zarys odpowiednich dla odnośnego bytu pojęć, nazywamy *tematyzacją*. Zmierza ona do takiego udostępnienia spotykanego wewnątrz świata bytu, by mógł się on czystemu odkrywaniu „przeciw-stawić” (*entgegenwerfen*), tzn. stać się obiektem. Tematyzacja obiektywizuje. Nie „ustanawia” ona dopiero bytu, lecz udostępnia go w taki sposób, że można o niego „obiektywnie” zapytać

i „obiektywnie” go określić. Obiektywizujące bycie przy czymś obecnym wewnątrz świata ma charakter *wyróżnionego współczesnienia*<sup>1</sup>. Różni się ono od współczesności przeglądu pod tym przede wszystkim względem, że odkrywanie w odnośnej nauce wyczekuje wyłącznie odkrytości czegoś obecnego. To wyczekiwanie odkrytości opiera się egzystencyjnie na zdecydowaniu jestestwa, przez które owo jestestwo projektuje się na możliwość bycia w „prawdzie”. Ów projekt jest możliwy dlatego, że bycie-w-prawdzie stanowi określenie egzystencji jestestwa. Nie możemy tu dalej śledzić, w jaki sposób właściwa egzystencja stanowi źródło nauki. Musimy teraz jedynie zrozumieć, że (i jak) tematyzacja wewnątrzświatowego bytu ma za przesłankę podstawowe ukonstytuowanie jestestwa, bycie-w-świecie.

Aby tematyzacja tego, co obecne, naukowy projekt przyrody, stały się możliwe, *jestestwo musi* tematyzowany byt *transcendować*. Transcendencja nie polega na obiektywizacji, to raczej ta ostatnia zakłada tę pierwszą. Jeśli /tematyzacja tego, co obecne wewnątrz świata, jest przemianą przeglądowo odkrywającego zatroskania, to u podstaw „praktycznego” bycia przy tym, co poręczne, musi już leżeć transcendencja jestestwa.

<sup>1</sup> Teza, że celem wszelkiego poznania jest „naoczność”, ma sens czasowy: wszelkie poznawanie jest uwspółcześnianiem. Kwestię, czy każda nauka lub poznanie filozoficzne mają za cel uwspółcześnianie, pozostawiamy tu jeszcze nie rozstrzygniętą. Husserl używa wyrażenia „*Gegenwärtigen*” do charakterystyki postrzeżenia zmysłowego. Por. jego *Logische Untersuchungen*, wyd. I (1901), t. II, ss. 588 i 620. *Intencjonalna* analiza postrzeżenia i naoczności w ogóle musiała zasugerować tę „czasową” charakterystykę fenomenu. Następny dział pokaże, że (i jak) intencjonalność „świadomości” *opiera się* na ekstatycznej czasowości jestestwa [dział ten nie ukazał się].



Jeżeli ponadto tematyżacja modyfikuje i artykułuje rozumienie bycia, to tematyżujący byt, jestestwo, musi, jeśli egzystuje, rozumieć już coś takiego jak bycie. Rozumienie bycia nie może pozostawać neutralne. W takim bowiem przypadku poręczność i obecność nie byłyby jeszcze odróżnione, a tym bardziej pojęte ontologicznie. Aby jednakże jestestwo mogło obchodzić się z układem narzędziowym, musi ono, choćby nietematycznie, rozumieć coś takiego jak powiązanie: *musi mu być otwarty świat*. Jest on otwarty wraz z faktyczną egzystencją jestestwa, jeśli byt ten egzystuje z istoty jako bycie-w-świecie. Jeśli zaś bycie jestestwa jest całkowicie ugruntowane w czasowości, to musi ona umożliwiać bycie-w-świecie, a tym samym i transcendencję jestestwa, która ze swej strony daje oparcie zatroskanemu, teoretycznemu bądź praktycznemu byciu przy bycie wewnątrzświatowym.

c) *Czasowy problem transcendencji świata*

Zawarte w przeglądowym zatroskaniu rozumienie całości kształtu powiązań opiera się na już uprzednim rozumieniu odniesień „ażeby”, „do czego”, „do tego”, „ze względu na”. Kontekst tych odniesień ujęliśmy wcześniej<sup>1</sup> jako oznaczoność. Jej jedność stanowi to, co nazywamy „światem”. Powstaje pytanie, jak jest ontologicznie możliwe coś takiego jak świat w jego jedności z jestestwem? W jaki sposób świat musi *być*, aby jestestwo jako bycie-w-świecie mogło egzystować?

Jestestwo egzystuje ze względu na możliwość bycia siebie samego. Egzystując jest rzucone, a jako rzucone zdane jest na byt, którego potrzebuje, *aby* mogło być tak, jak jest,

<sup>1</sup> Por. § 18, s. 125 nn.

mianowicie *ze względu na siebie samo*. Jeśli jestestwo egzystuje faktycznie, rozumie ono siebie w tym związku „ze względu na” siebie samo z aktualnym „ażeby”. To, *w czym* egzystujące jestestwo rozumie *siebie*, wraz z jego faktyczną egzystencją *jest* „tu oto”. „W czym” pierwotnego rozumienia siebie ma sposób bycia jestestwa. Jestestwo egzystując *jest* swoim światem.

Bycie jestestwa określiliśmy jako troskę. Jej ontologicznym sensem jest czasowość. Zostało pokazane, że (i jak) czasowość konstituuje otwartość / „tu oto”. W otwartości „tu oto” współotwarty jest świat. Jedność oznaczoności, tzn. ontologiczne ukonstituowanie świata, musi więc również znajdować ugruntowanie w czasowości. *Egzystencjalno-czasowy warunek możliwości świata polega na tym, że czasowość jako ekstazy jedność posiada pewien horyzont*. Ekstazy nie są po prostu zachwyceniami wobec... (zu...). Ekstaza zawiera w sobie raczej „ku czemu” („*Wohin*”) zachwycenia. To „ku czemu” ekstazy nazywamy schematem horyzontalnym. W każdej z trzech ekstaz horyzont ekstazy jest inny. Schematem, w którym jestestwo, właściwie lub niewłaściwie, przychodzi *przyszłościowo* do siebie, jest „ze względu na siebie”. Schemat, w którym jestestwo jest w położeniu sobie samemu otwarte jako rzucone, ujmujemy jako „*przed co*” rzucenia bądź „u czego” pozostawienia. Charakteryzuje to horyzontalną strukturę *byłości*. Egzystując ze względu na siebie, pozostawione samemu sobie jako rzuconemu jestestwo jako bycie przy... jest zarazem uwspółcześniające. Horyzontalny schemat *współczesności* określamy przez „*ażeby*”.

Jedność horyzontalnych schematów przyszłości, byłości i współczesności opiera się na ekstazy jedności czasowości. Horyzont całej czasowości określa to, *na co* faktycznie egzystujący byt jest z istoty *otwarty*. Wraz z faktycznym

byciem-tu-oto jest zawsze w horyzoncie przyszłości zaprojektowana możliwość bycia, w horyzoncie byłości jest otwarte „bycie już”, a w horyzoncie współczesności jest odkryty obiekt zatroskania. Horyzontalna jedność schematów ekstaz umożliwia źródłowy związek stosunków typu „ażeby” z „ze względu na”. A zatem: na gruncie horyzontalnego ukonstytuowania ekstatycznej jedności czasowości do bytu, który jest zawsze swym „tu oto”, należy coś takiego jak otwarty świat.

Tak jak w jedności uczasowienia czasowości współczesność wpływa z przyszłości i byłości, tak i horyzont współczesności uczasawia się z tą samą pierwotnością co horyzont przyszłości i byłości. Gdy uczasawia się jestestwo, *jest* także świat. Uczasawiając się co do swego bycia jako czasowości, jestestwo *jest* na gruncie jej ekstatyczno-horyzontalnego ukonstytuowania z istoty „w świecie”. Świat nie jest ani czymś obecnym, ani poręcznym, lecz uczasawia się w czasowości. Wraz z „poza-sobą” ekstaz „jest” on „tu oto”. Gdy nie egzystuje *jestestwo* (*Dasein*), nie jest także „tu oto” („*da*”) żaden świat.

Faktyczne zatroskane bycie przy czymś poręcznym, tematykacja czegoś obecnego i obiektywizujące odkrywanie tego bytu *zakładają już świat*, tzn. są możliwe tylko jako sposoby/bycia-w-świecie. Opierając się na horyzontalnej jedności ekstatycznej czasowości, świat jest transcendentny. Musi on już być ekstatycznie otwarty, aby można było na jego gruncie spotykać wewnątrzświatowy byt. Czasowość utrzymuje się już ekstatycznie w horyzontach swych ekstaz i uczasawiając się powraca do bytu spotykanego „tu oto”. Wraz z faktyczną egzystencją jestestwa spotykany jest już także wewnątrzświatowy byt. To, że taki byt jest odkrywany wraz z własnym „tu oto” egzystencji, nie jest sprawą jestestwa. Rzeczą jego wolności, choć zawsze w granicach

jego rzucenia, jest tylko, *co* ono aktualnie odkrywa i otwiera, w *jakim* kierunku, *jak dalece* i *w jaki sposób*.

Określające strukturę świata relacje oznaczoneści nie są zatem jakąś siatką form wypełnianą przez bezświatowy podmiot jakimś materiałem. Faktyczne jestestwo, rozumiejąc ekstatycznie siebie i swój świat w jedności „tu oto”, powraca raczej od tych horyzontów do spotykanego w ich obrębie bytu. Dokonujące się w rozumieniu powracanie do... jest egzystencjalnym sensem uwspółcześnienia pozwalającego spotkać byt, który dlatego zwany jest „wewnątrzświatowym”. Świat niejako jest już „bardziej na zewnątrz”, niż może być jakikolwiek obiekt. „Problemu transcendencji” nie można sprowadzać do pytania, jak podmiot wychodzi ku obiektowi, przy czym ogół obiektów utożsamiany jest z ideą świata. Trzeba [natomiast] zapytać: co umożliwia ontologicznie, że byt może być spotykany wewnątrz świata, a jako spotykany — obiektywizowany? Odpowiedzi dostarcza powrót do ekstatyczno-horyzontalnie ufundowanej transcendencji świata.

Jeśli „podmiot” pojmować ontologicznie jako egzystujące jestestwo, którego bycie opiera się na czasowości, to trzeba powiedzieć: świat jest „subiektywny”. Wtedy jednak ów „subiektywny” świat będzie jako czasowo-transcendentny „bardziej obiektywny” niż jakikolwiek możliwy „obiekt”.

Przez cofnięcie bycia-w-świecie do ekstatyczno-horyzontalnej jedności czasowości staje się zrozumiała egzystencjalno-ontologiczna możliwość tego podstawowego ukonstytuowania jestestwa. Staje się zarazem widoczne, że tylko wtedy można podjąć konkretne opracowanie ogólnej struktury świata i jej możliwych odmian, gdy ontologię możliwego wewnątrzświatowego bytu zorientować z należytą pewnością na rozjaśnioną ideę bycia w ogóle. Możliwa

interpretacja tej idei wymaga najpierw wydobycia czasowości jestestwa, czemu służy niniejsza charakterystyka bycia-w-świecie. /

### § 70. Czasowość przestrzenności jestestwa

Chociaż wyrażenie „czasowość” nie oznacza tego, co się rozumie przez czas mówiąc o „przestrzeni i czasie”, to przecież tak jak czasowość również przestrzenność stanowi na pozór odpowiedni podstawowy określnik jestestwa. Na pozór więc analiza egzystencjalno-czasowa dociera wraz z „przestrzennością” jestestwa do pewnej granicy, a byt zwany przez nas „jestestwem” musi być wyrażony za pomocą dwojakiego porządku: jako „czasowy” i „zarazem” jako przestrzenny. Czy egzystencjalno-czasowa analiza jestestwa ma się zatrzymać na fenomenie, który poznaliśmy jako przestrzenność jestestwa i ukazaliśmy jako przynależny do bycia-w-świecie<sup>1</sup>?

Nie wymaga dalszych roztrząsań to, że w obrębie interpretacji egzystencjalnej mowa o „przestrzenno-czasowym” określeniu jestestwa nie może oznaczać, iżby ów byt był obecny „w przestrzeni i także w czasie”. Czasowość jest sensem bycia troski. Ukonstytuowanie jestestwa i jego sposoby bycia są ontologicznie możliwe tylko na gruncie czasowości, niezależnie od tego, czy ów byt występuje „w czasie”, czy nie. W takim jednak razie także specyficzna przestrzenność jestestwa musi opierać się na czasowości. Z drugiej strony dowód, że ta przestrzenność jest egzystencjalnie możliwa tylko przez czasowość, nie może zmierzać do wydedukowania przestrzeni z czasu bądź do rozpuszczenia jej w czysty czas. Gdy przestrzenność jestestwa zostaje

<sup>1</sup> Por. §§ 22-24, s. 144 nn.

„objęta” czasowością w sensie egzystencjalnego ufundowania, to związek ten, który zostanie jeszcze rozjaśniony poniżej, różni się także od prymatu czasu wobec przestrzeni w sensie Kanta. To, że empiryczne przedstawienia czegoś obecnego „w przestrzeni” przebiegają jako psychiczne wydarzenia „w czasie”, i tym sposobem również to, co „fizyczne”, występuje pośrednio „w czasie”, nie jest egzystencjalno-ontologiczną interpretacją przestrzeni jako formy naoczności, lecz ontycznym stwierdzeniem przebiegu „w czasie” czegoś psychicznie obecnego.

Trzeba w sposób egzystencjalno-analityczny zapytać o czasowe warunki możliwości przestrzenności jestestwa, która ze swej strony funduje odkrywanie przestrzeni wewnątrzświatowej. Najpierw musimy sobie przypomnieć, w jaki sposób jestestwo jest przestrzenne. Jestestwo będzie mogło *być* przestrzenne tylko jako troska w sensie faktycznie upadającego egzystowania. Negatywnie znaczy to: jestestwo nigdy, /nawet na początku, nie jest obecne w przestrzeni. Nie wypełnia ono jakiegoś fragmentu przestrzeni jak realna rzecz lub narzędzie, tak iżby granica między nim a otaczającą je przestrzenią sama stanowiła przestrzenne określenie przestrzeni. Jestestwo zajmuje — w dosłownym sensie — przestrzeń. Nie jest ono wcale obecne tylko w jakimś fragmencie przestrzeni wypełnianym przez ciało. Egzystując jestestwo zawsze ma już zasiedloną pewną przestrzeń gry. Każdorazowo tak określa ono własną lokalizację, iż powraca z zasiedlonej przestrzeni do „miejsca”, które zajęło. Aby móc powiedzieć, że jestestwo jest obecne w przestrzeni na jakiejś pozycji, musimy najpierw ten byt ontologicznie nietrafnie *ująć*. Różnica między „przestrzennością” rzeczy rozciąglej a „przestrzennością” jestestwa nie polega także na tym, że to ostatnie *wie* o przestrzeni, zajmowanie-przestrzeni nie jest bowiem tożsame

z „przedstawianiem” czegoś przestrzennego, lecz to ostatnie zakłada to pierwsze. Przestrzenności jestestwa nie można także wyklądać jako niedoskonałości ciężącej egzystencji wskutek fatalnego „połączenia ducha z ciałem”. To raczej dlatego *i tylko dlatego*, że jestestwo jest „duchowe”, może ono być przestrzenne w sposób, który dla rozciąglej rzeczy cielesnej pozostaje z istoty niemożliwy.

Osiedlanie się (*Sich einräumen*) jestestwa jest konstytuowane przez ukierunkowanie i od-dalenie. Jak jest to egzystencjalnie możliwe na gruncie czasowości jestestwa? Fundującą funkcję czasowości dla przestrzenności jestestwa ukażemy skrótowo w takim tylko zakresie, jak to jest konieczne dla późniejszych rozważań nad ontologicznym sensem „sprzężenia” przestrzeni i czasu. Osiedlaniu się jestestwa przysługują ukierunkowujące się odkrywanie czegoś takiego jak *strona*. Termin ten oznacza przede wszystkim „dokąd” możliwego przynależenia poręcznego w otoczeniu, dającego się umiejscowić narzędzia. We wszelkim natrafianiu na narzędzie, posługiwaniu się nim, przesuwaniu go i usuwaniu (*Um- und Wegräumen*) strona jest już odkryta. Zatroskane bycie-w-świecie jest ukierunkowane — samoukierunkowujące się. Przynależność ma istotowy stosunek do powiązania. Określa się ona faktycznie zawsze na gruncie kontekstu powiązań objętego zatroskaniem narzędzia. Relacje powiązań są zrozumiałe tylko w horyzoncie otwartego świata. Ich horyzontalny charakter umożliwia dopiero specyficzny horyzont „dokąd” przynależności do strony. Ukierunkowujące się odkrywanie strony jest ugruntowane w ekstatycznie zachowującym wyczekiwaniu możliwych: „w tamtym kierunku” i „stąd”. Jako ukierunkowane wyczekiwanie strony, osiedlanie się jest równie pierwotnie przybliżaniem (od-dalaniem) tego, co poręczne, /i tego, co obecne. Ze wstępnie odkrytej strony zatroskanie od-dalając

powraca do tego, co najbliższe. Zarówno przybliżenie, jak oszacowanie i pomiar odległości w obrębie od-dalonego czegoś obecnego wewnątrz świata mają ugruntowanie w uwspółcześnianiu należącym do jedności czasowości, na gruncie której staje się możliwe także ukierunkowanie.

Ponieważ jestestwo jako czasowość jest w swym byciu ekstatyczno-horyzontalne, może ono faktycznie i ciągle nieść ze sobą zasiedloną przestrzeń. Ze względu na tę ekstatycznie zajętą przestrzeń dane „tu” aktualnego faktycznego usytuowania lub sytuacji nigdy nie oznacza pozycji w przestrzeni, lecz otwartą w ukierunkowaniu i od-daleniach przestrzeń gry sfery najbliższej objętej zatroskaniem całości narzędziowej.

W umożliwiającym „zaabsorbowane” działanie i krzątanie się przybliżeniu daje o sobie znać istotowa struktura troski, upadanie. Jego egzystencjalno-czasową konstytucję wyróżnia to, że w nim, a przez to także we „współcześnie” ufundowanym przybliżeniu, następuje wyczekujące zapominanie współczesności. W przybliżającym uwspółcześnianiu czegoś opartym na jego „stamtąd” uwspółcześnianie zapominając o „tam” ztraca się w sobie samym. Dlatego też, gdy na gruncie takiego uwspółcześniania rozpoczynać „obserwację” wewnątrzświatowego bytu, powstaje pozór, że „najpierw” obecna jest tylko rzecz, i to wprawdzie tu, ale nie wiadomo gdzie w przestrzeni w ogóle.

*Tylko na gruncie ekstatyczno-horyzontalnej czasowości jestestwo może wtargnąć w przestrzeń.* Świat nie jest czymś obecnym w przestrzeni, ta jednak daje się odkrywać tylko wewnątrz świata. Ekstatyczna czasowość przestrzenności jestestwa czyni zrozumiałą właśnie niezależność przestrzeni od czasu, ale z drugiej strony także „zależność” jestestwa od przestrzeni, co objawia się w znanym fenomenie, że samowykładnia jestestwa i zawartość znaczeniowa języka

w ogóle są w szerokim zakresie opanowane przez „przedstawienia przestrzenne”. Ów prymat tego, co przestrzenne, w artykulacji znaczeń i pojęć ma swą podstawę nie w jakiejś specyficznej sile przestrzeni, lecz w sposobie bycia jestestwa. Upadając z istoty, czasowość zatracą się w uwspółcześnianiu i rozumie się nie tylko przeglądowo na podstawie objętego zatroskaniem czegoś poręcznego, lecz i idee przewodzące jej w artykulacji tego, co w rozumieniu w ogóle zrozumiane i wykładalne, bierze z tego, co uwspółcześnianie stale w tym czymś poręcznym spotyka jako uobecniające, z relacji przestrzennych. /

#### § 71. Czasowy sens powszedniości jestestwa

Analiza czasowości zatroskania pokazała, że same istotne struktury ukonstytuowania bycia jestestwa, jeszcze *przed* wydobyciem czasowości, zinterpretowane w celu wprowadzenia do niej, trzeba egzystencjalnie *sprzedać do czasowości*. Na początku analityka nie obierała za temat jakiejś określonej, wyróżnionej możliwości egzystencji jestestwa, lecz orientowała się na niezauważalny, przeciętny sposób egzystowania. Ten sposób bycia, w którym się jestestwo zrazu i zwykle utrzymuje, nazwaliśmy *powszednością*<sup>1</sup>.

Pozostawało niejasne, co w istocie oznacza ten wyodrębniony ontologicznie termin. Na początku badania nie rysowała się żadna droga choćby tylko sproblematyzowania egzystencjalno-ontologicznego sensu powszedniości. Teraz jednak sens bycia jestestwa został rozjaśniony jako czasowość. Czy może jeszcze panować wątpliwość co do egzystencjalno-czasowego znaczenia terminu „powszedność”? Wszelako oddaliliśmy się bardzo od ontologicznego pojęcia

<sup>1</sup> Por. § 9, s. 58 nn.

tego fenomenu. Pozostaje nawet wątpliwe, czy przeprowadzona dotychczas eksplikacja czasowości wystarcza do wyodrębnienia egzystencjalnego sensu powszedniości.

„Powszedność” wyraźnie przecież oznacza *ten* sposób egzystowania, w jakim jestestwo utrzymuje się „po wsze dni”. Owe „wsze dni” nie oznaczają wszelako sumy „dni” przypadłych jestestwu w jego „czasie życia”. Chociaż zwrotu „wsze dni” nie należy rozumieć kalendarzowo, to znaczenie „dnia powszedniego” niesie z sobą takie właśnie czasowe określenie. W pierwszej jednakże kolejności wyrażenie „powszedność” ma oznaczać określone „*jak*” egzystencji, które dominuje nad jestestwem przez cały „czas życia”. We wcześniejszych analizach często używaliśmy wyrażenia „zrazu i zwykle”. „Zrazu” oznacza: sposób, w jaki jestestwo jest „ujawniane” we wspólnocie życia publicznego, choćby nawet jestestwo „w zasadzie” egzystencjalnie „przewyciężyło” powszedność. „Zwykle” oznacza: sposób, w jaki jestestwo nie zawsze, ale „z reguły” ukazuje się Każdemu.

Powszedność oznacza owo „*jak*”, zgodnie z którym jestestwo „żyje z dnia na dzień”, czy to we wszystkich swoich zachowaniach, czy też tylko w pewnych, z góry wyznaczonych przez wspólne bycie. Do tego „*jak*” należy ponadto upodobanie do zwyczaju, choćby to nawet/zmuszało do działań uciążliwych i „obrzydłych”. To, co ma nadejść jutro, a czego powszednie zatroskanie wyczekuje, jest „wiecznie wczorajsze”. Jednostajność powszedniości bierze za odmianę coś, co właśnie przynosi [każdy] dzień. Powszedność określa jestestwo także wtedy, gdy nie wybrało ono sobie Się na „bohatera”.

Te rozmaite charaktery powszedniości w żadnym razie jednak nie charakteryzują jej jako zwykłego „aspektu”, jaki jestestwo przejawia, gdy „*się*” czynom i sprawom

człowieka „przyglądać”. Powszedniość to pewien sposób *bycia*, do którego wszelako należy jawność forum publicznego. Położenie bladego braku nastrojowości czyni jednakże powszedniość mniej lub bardziej znaną także aktualnemu „pojedynczemu” jestestwu jako sposób jego własnego egzystowania. Jestestwo może na co dzień tępo „cierpieć”, zapadać w codzienną otepiałość i uchodzić jej w ten sposób, że dla rozproszenia pośród różnych zajęć szuka ono nowej rozrywki. Egzystencja może jednak w okamgnieniu, a często właśnie tylko „na okamgnienie”, władnąć dniem powszednim, choć nigdy — wymazać go.

To, co w faktycznej wykładni jestestwa jest tak dobrze znane *ontycznie*, że nawet tego nie zauważamy, egzystencjalno-ontologicznie kryje w sobie zagadkę za zagadką. „Naturalny” dla pierwszego podejścia egzystencjalnej analityki jestestwa horyzont jest *tylko pozornie oczywisty*.

Czy po dotychczasowej interpretacji czasowości znajdujemy się, jeśli chodzi o egzystencjalne wyodrębnienie struktury powszedniości, w bardziej obiecującej sytuacji? A może ów kłopotliwy fenomen demaskuje właśnie niewystarczalność powyższej eksplikacji czasowości? Czy dotychczas nie unieruchamialiśmy ciągle jestestwa w pewnych usytuowaniach i sytuacjach i „konsekwentnie” nie braliśmy pod uwagę tego, że żyjąc z dnia na dzień *rozpościera się* ono „w czasie” na ciąg swoich dni? Jednostajności, zwyczaju, owego „jak wczoraj, tak dziś i jutro”, owego „zwykle” nie sposób uchwycić bez cofnięcia się do „czasowego” rozpostarcia jestestwa.

I czy nie należy do egzystującego jestestwa także *factum*, że spędzając swój czas dzień w dzień bierze ono „czas” w rachubę, a „rachubą” kieruje astronomia i kalendarz? Dopiero wtedy nasza orientacja poszerzy się na tyle, by mieć możliwość postawienia problemu ontologicznego sensu

powszedniości jako takiej, gdy wprowadzimy do naszej interpretacji czasowości jestestwa jego powszednie „dzianie się” i objętą w nim przez jestestwo zatroskaniem rachubę „czasu”. Ponieważ jednak termin / „powszedniość” nie znaczy u podstawy niczego innego jak „czasowość”, ta zaś umożliwia *bycie* jestestwa, dlatego zadowalające pojęciowe wyodrębnienie powszedniości może się powieść dopiero w obrębie gruntownych rozważań nad sensem *bycia* w ogóle oraz jego możliwych odmian.

## CZASOWOŚĆ I DZIEJOWOŚĆ

## § 72. Egzystencjalno-ontologiczna ekspozycja problemu dziejów

Wszystkie wysiłki analityki egzystencjalnej służą jednemu celowi, znalezieniu możliwości odpowiedzi na pytanie o *sens bycia* w ogóle. Opracowanie tego *pytania* wymaga wyodrębnienia *tego* fenomenu, w którym coś takiego, jak samo bycie, staje się dostępne: *rozumienia bycia*. To zaś rozumienie należy do ukonstytuowania bycia jestestwa. Dopiero po wystarczającym źródłowym zinterpretowaniu tego bytu można pojąć zawarte w ukonstytuowaniu jego bycia samo rozumienie bycia, a na tej podstawie postawić pytanie o zrozumiane w tym rozumieniu bycie i o „przesłanki” tego rozumienia.

Chociaż szczegóły wielu struktur jestestwa toną jeszcze w mroku, to przecież wydaje się, że wraz z oświetleniem czasowości jako pierwotnego warunku możliwości *troski* została osiągnięta wymagana źródłowa interpretacja jestestwa. Czasowość została wydobyta przy zorientowaniu na właściwą możliwość bycia całością jestestwa. Czasowa interpretacja *troski* potwierdziła się potem przez wykazanie czasowości zatroskanego bycia-w-świecie. Analiza właściwej możliwości bycia całością odsłoniła zakorzeniony w trosce związek jednakowo pierwotnych: śmierci, winy i sumienia.

Czy możemy zrozumieć jestestwo jeszcze bardziej źródłowo niż w projekcie jego właściwej egzystencji?

Chociaż nie widzieliśmy jak dotąd żadnej możliwości bardziej radykalnego podejścia do analityki egzystencjalnej, to jednak w obliczu przeprowadzonego wyżej rozważania ontologicznego sensu powszedniości rodzi się pewna poważna wątpliwość: czy rzeczywiście wstępny materiał analizy egzystencjalnej objął całość jestestwa pod względem jego właściwego *bycia* całością? Sposób pytania odniesiony do całokształtu jestestwa może rzeczywiście być rzetelnie jednoznaczny ontologicznie. Samo pytanie mogło nawet znaleźć odpowiedź przy uwzględnieniu *bycia ku / kresowi*. Tylko że śmierć to jedynie „kres” jestestwa, a formalnie rzecz biorąc tylko *jeden* z kresów opasujących całokształt jestestwa. Innym zaś „kresem” jest „początek”, „narodziny”. Dopiero byt „pomiędzy” narodzinami i śmiercią przedstawia poszukiwaną całość. A zatem dotychczasowa orientacja analityki, przy całym nastawieniu na *egzystujące* bycie całością i pomimo rzetelnej eksplikacji właściwego i niewłaściwego bycia ku śmierci, pozostawała „jednostronna”. Jestestwo było tematem tylko jako coś, co egzystuje niejako „w przód” i wszystko, co było, pozostawia „za sobą”. 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.

Skoro to coś podjętego jako „więź” pomiędzy narodzinami a śmiercią jest ontologicznie zupełnie niejasne, to czy nie musimy odwołać ujęcia czasowości jako sensu bycia całokształtu jestestwa? A może dopiero ta wydobyta *czasowość* daje *podstawę* do nadania jednoznacznego kierunku egzystencjalno-ontologicznemu pytaniu o wspomnianą „więź”?

Być może w polu niniejszych badań osiągnięciem jest już samo to, że uczymy się nie traktować problemów zbyt lekko.

Cóż na pozór „prostszego” niż charakterystyka „życiowej więzi” między narodzinami a śmiercią? *Sklada się* ona z ciągu przeżyć „w czasie”. Jeśli wejrzeć głębiej w takie rozpoznanie tego problematycznego związku, a przede wszystkim w ontologiczne przesłanki tego rozpoznania, ukaże się coś osobliwego. Oto w owym ciągu przeżyć „rzeczywiste” jest „właściwie” zawsze tylko przeżycie obecne w „aktualnym «teraz»”. Przeżycia zaś przebyte oraz dopiero nadchodzące są już lub jeszcze nie są „rzeczywiste”. Przeznaczony mu odstęp czasowy między dwiema granicami jestestwo przemierza w ten sposób, że, zawsze „rzeczywiste” tylko w „teraz”, niejako przebiega ciąg „teraz” swego „czasu”. Dlatego powiada się, że jestestwo jest „czasowe”. Podczas tej ciągłej zmiany przeżyć jaźń (*Selbst*) utrzymuje się w pewnej tożsamości. Różne są opinie co do tego, jak określić to coś trwającego i możliwy stosunek tego czegoś do zmienności przeżyć. Nieokreślone pozostaje bycie tego trwało-zmiennego związku przeżyć. W zasadzie jednak ta charakterystyka życiowej więzi zawiera, czy chce się to uznać, czy nie, coś obecnego „w czasie”, choć oczywiście „nierzeczowego”. /

Jeśli uwzględnić to, co jako sens bycia troski zostało opracowane pod hasłem „czasowość”, okaże się, że na podstawie w swych granicach uzasadnionej i wystarczającej potocznej wykładni jestestwa nie tylko nie da się przeprowadzić, ale nawet sproblematyzować, rzetelnej ontologicznej analizy *rozpostarcia* jestestwa pomiędzy narodzinami a śmiercią.

Jestestwo nie egzystuje w postaci sumy momentalnych rzeczywistości następujących po sobie i znikających przeżyć.

To następstwo nie wypełnia też stopniowo jakichś ram. Jakże bowiem mogłyby one być obecne tam, gdzie przecież „rzeczywiste” jest tylko „aktualne” przeżycie, a granicom ram — narodzinom i śmierci — jako czemuś przeszłemu i dopiero nadchodzącemu brak rzeczywistości? W istocie także potoczne ujęcie „życiowej więzi” nie myśli o ramach rozpiętych „poza” jestestwem i je ogarniających, lecz poszukuje ich zasadnie w nim samym. Przyjęte milcząco ontologiczne ujęcie tego bytu jako czegoś obecnego „w czasie” niweczy jednakowoż wszelką próbę ontologicznej charakterystyki bycia „pomiędzy” narodzinami a śmiercią.

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 „otoczone” jeszcze przez nierzeczywistość swych narodzin i śmierci. Rozumiane egzystencjalnie, narodziny nie są nigdy czymś przeszłym w sensie czegoś już nieobecnego; podobnie śmierci nie przysługuje sposób bycia jeszcze nie obecnej, ale nadchodzącej zaległości. Faktyczne jestestwo egzystuje ku narodzinom (*gebürtig*) i tak też umiera już w sensie bycia ku śmierci. Oba „kresy” i ich „pomiędzy” są, dopóki jestestwo egzystuje faktycznie, a są tak, jak to na gruncie bycia jestestwa jako *troski* jest wyłącznie możliwe. W jedności rzucenia i uchodzącego lub wybiegającego bycia ku śmierci narodziny i śmierć są „w związku” na łonie jestestwa. Jako troska jestestwo *jest* tym „pomiędzy”.

Całokształt ukonstytuowania troski ma jednak możliwą *podstawę* swej jedności w czasowości. Ontologiczne objaśnienie „życiowej więzi” to znaczy specyficznego rozpostarcia,



ruchliwości i trwałości jestestwa trzeba zatem osadzać w horyzoncie czasowego ukonstytuowania tego bytu. / Ruchliwość egzystencji nie jest ruchem czegoś obecnego. Określa się ona na podstawie rozpostarcia jestestwa. Specyficzną ruchliwość *rozpostartego rozpościerania się* nazywamy *dzianiem się* jestestwa. Pytanie o „związek” jestestwa to ontologiczny problem jego dziania się. Wydobycie *struktury dziania się* i jej egzystencjalno-czasowych warunków możliwości oznacza osiągnięcie *ontologicznego* zrozumienia *dziejowości*.

Wraz z analizą specyficznego ruchliwości i trwałości, jakie przysługują dzianiu się jestestwa, badanie nasze powraca do problemu dotkniętego przez nas bezpośrednio *przed* odsłonięciem czasowości: do pytania o ciągłość Siebie, którą określiliśmy jako „kto” jestestwa<sup>1</sup>. Samo-dzielność jest sposobem bycia jestestwa i dlatego opiera się na specyficznym uczasowieniu czasowości. Analiza dziania się prowadzi do problemów tematycznego badania uczasowienia jako takiego.

Skoro pytanie o dziejowość zwraca nas do tych „źródeł”, to rozstrzyga to już kwestię *lokalizacji* problemu dziejów. Nie należy jej szukać w historii jako nauce o dziejach. Nawet gdy naukowo-teoretyczny sposób traktowania problemu „dziejów” zmierza nie tylko do „teoriopoznawczego” (Simmel) objaśnienia ujmowania historycznego lub do logiki tworzenia pojęć prezentacji historycznej (Rikert), lecz orientuje się także na „stronę przedmiotową”, to przy tym sposobie stawiania kwestii dzieje są zasadniczo dostępne zawsze tylko jako *obiekt* nauki. Tym samym podstawowy fenomen dziejów, który wyprzedza możliwą tematyzację przez historię i leży u podstaw tej tematyzacji, zostaje nieodwołalnie odsunięty na bok. O tym, jak dzieje

<sup>1</sup> Por. § 64, s. 444 nn.

mogą stać się *przedmiotem* historii, można wnioskować tylko ze sposobu bycia tego, co dziejowe, z dziejowości i jej zakorzenienia w czasowości.

Jeśli mamy oświetlić samą dziejowość na podstawie czasowości, a źródłowo na podstawie czasowości *właściwej*, to tkwi już w istocie tego zadania, że da się ono wykonać tylko na drodze konstrukcji fenomenologicznej<sup>1</sup>. / Egzystencjalno-ontologiczne ukonstytuowanie dziejowości trzeba wydobyć *wbrew* zakrywającej potocznej wykładni dziejów jestestwa. Egzystencjalna konstrukcja dziejowości ma określone wsparcie w potocznym rozumieniu jestestwa, przewodzą zaś tej konstrukcji wydobyte powyżej struktury egzystencjalne.

Orientację wśród momentów uchodzących powszechnie za istotne dla dziejów badanie nasze zapewnia sobie najpierw przez charakterystykę potocznego pojęcia dziejów. Musi się przy tym uwydatnić, co pierwotnie zostaje podjęte jako dziejowe. W ten sposób wyznaczony zostaje punkt wyjścia ekspozycji ontologicznego problemu dziejowości.

Przewodniej nici egzystencjalnej konstrukcji dziejowości dostarcza dokonana powyżej interpretacja właściwej możliwości bycia całością jestestwa i wyrosła z tej interpretacji analiza troski jako czasowości. Egzystencjalny projekt dziejowości jestestwa prowadzi tylko do odsłonięcia tego, co tkwi już zasłonięte w uczasowieniu czasowości. Odpowiednio do zakorzenienia dziejowości w trosce jestestwo egzystuje zawsze jako właściwie lub niewłaściwie dziejowe. To, co pod hasłem „powszedniości” stało przed egzystencjalną analityką jestestwa w zasięgu spojrzenia jako najbliższy horyzont, uwyrażnia się jako niewłaściwa dziejowość jestestwa.

Dzianiu się jestestwa z istoty przysługuje otwarcie i wykładnia. Z tego sposobu bycia bytu, który egzystuje dziejowo,

<sup>1</sup> Por. § 63, s. 436 nn.

wyrasta egzystencyjna możliwość wyraźnego otwarcia i uchwycenia dziejów. Tematyzacja, tzn. *historyczne* otwarcie dziejów, stanowi przesłankę możliwości „budowy dziejowego świata w naukach humanistycznych”. Egzystencjalna interpretacja historii jako nauki mierzy wyłącznie w wykazanie jej ontologicznego pochodzenia z dziejowości jestestwa. Dopiero na tej podstawie można wytyczyć granice, wewnątrz których teoria nauki zorientowana na faktyczne działania naukowe może się oddać przypadkowości swego sposobu stawiania kwestii.

*Analiza dziejowości jestestwa stara się pokazać, że ów byt nie dlatego jest „czasowy”, iż „należy do dziejów”, lecz że, przeciwnie, egzystuje on dziejowo i dziejowo egzystować może dlatego tylko, iż u podstawy swego bycia jest czasowy.*

Wszelako trzeba nazwać jestestwo „czasowym” także w sensie bycia „w czasie”. Faktyczne jestestwo potrzebuje i używa kalendarza i zegara nawet bez wykształconej historii. Tego, co się „z nim” dzieje, doświadcza ono jako dziejącego się „w czasie”. W taki sam /sposób spotykane są „w czasie” procesy przyrody martwej i ożywionej. Są wewnątrz czasu. Nasuwałoby się więc, aby rozważenie związku między dziejowością i czasowością poprzedzić odłożoną do następnego rozdziału<sup>1</sup> analizą źródła „czasu” wewnątrzczasowości w czasowości. Aby jednakże potoczną charakterystykę tego, co dziejowe, za pomocą czasu wewnątrzczasowości pozbawić pozornej oczywistości i wyłączności, trzeba najpierw, jak tego wymaga także „obiektywny” związek, „wywieść” dziejowość wyłącznie ze źródłowej czasowości jestestwa. Ponieważ zaś czas jako wewnątrzczasowość także „pochodzi” z czasowości jestestwa, dziejowość i wewnątrzczasowość okazują się jednakowo źródłowe.

<sup>1</sup> Por. § 80, s. 574 nn.

Dlatego potoczna wykładnia czasowego charakteru dziejów jest w swych granicach zasadna.

Po tym pierwszym wyznaczeniu przebiegu ontologicznej ekspozycji dziejowości na podstawie czasowości nie potrzeba chyba dalszych zapewnień, że następujące niżej badanie nie opiera się na wierze, iż problem dziejów można rozwiązać z marszu. Ubóstwo dostępnych środków „kategorialnych” i niepewność pierwszych horyzontów ontologicznych stają się tym bardziej natarczywe, im bardziej problem dziejów sprowadzać do jego *pierwotnego zakorzenienia*. Poniższe rozważania zadowolą się wskazaniem ontologicznej lokalizacji problemu dziejowości. Zasadniczo poniższej analizie chodzi jedynie o to, by przygotować po części i wespół recepcję badań Diltheya, której dzisiejsze pokolenie ciągle jeszcze nie dokonało.

Nasza ograniczona z konieczności przez fundamentalno-ontologiczny cel ekspozycja egzystencjalnego problemu dziejowości ma następujący podział: potoczne rozumienie dziejów i dzianie się jestestwa (§ 73); podstawowe ukonstytuowanie dziejowości (§ 74); dziejowość jestestwa i dzieje świata (§ 75); dziejowość jestestwa egzystencjalnym źródłem historii (§ 76); związek dotychczasowej ekspozycji problemu dziejowości z badaniami Diltheya i ideami hrabiego Yorcka (§ 77). /

### § 73. Potoczne rozumienie dziejów i dzianie się jestestwa

Najbliższym celem jest teraz znalezienie punktu wyjścia do źródłowej kwestii istoty dziejów, tzn. do egzystencjalnej konstrukcji dziejowości. Punkt ów jest wyznaczony przez to, co pierwotnie dziejowe. Rozważanie wychodzi zatem od określenia, co w potocznej wykładni jestestwa znaczą wyrażenia „dzieje” i „dziejowy”. Są one wieloznaczne.

Najbardziej widoczna, często zauważana, lecz wcale nie „niewinna” dwuznaczność terminu „dzieje” daje o sobie znać przez to, że oznacza on zarówno „dziejową rzeczywistość”, jak możliwą naukę o niej. Znaczenie „dziejów” w sensie nauki o dziejach (historii) na razie wyłączamy.

Pośród znaczeń wyrażenia „dzieje” nie oznaczających ani nauki o dziejach, ani dziejów jako obiektu, lecz sam ten niekoniecznie zobiektywizowany byt, główną rolę odgrywa to, wedle którego jest on rozumiany jako coś *przeszłego*. Znaczenie to daje o sobie znać, gdy mówimy: to lub owo to już zamierzchłe dzieje. „Przeszłe” oznacza tu: już nie obecne, albo: wprawdzie jeszcze obecne, ale bez „wpływu” na „współczesność”. Oczywiście, coś dziejowego jako przeszłego ma także przeciwstawne znaczenie, gdy powiadamy: nie można się uwolnić od ciężaru dziejów. Tutaj dzieje oznaczają coś przeszłego, ale jeszcze wywierającego jakiś wpływ. Jakkolwiek by było, to, co dziejowe, jako przeszłe, jest co do pozytywnej bądź prywatywnej relacji oddziaływania na „współczesność” rozumiane w sensie czegoś rzeczywistego „teraz” i „dzisiaj”. „Przeszłość” ma przy tym jeszcze pewien godny uwagi dwoisty sens. Coś przeszłego należy nieodwołalnie do czasu wcześniejszego, należało do ówczesnych zdarzeń, a mimo to może być obecne jeszcze i „teraz”, np. pozostałości jakiejś greckiej świątyni. Wraz z nią „współczesny” jest „okrucz przeszłości”.

Po drugie dzieje oznaczają nie tyle „przeszłość” w sensie czegoś przeszłego, ile *pochodzenie* z niej. To, co „ma swe dzieje”, sytuuje się w kontekście pewnego stawania się. „Rozwój” to przy tym bądź wzrost, bądź upadek. To, co w taki sposób „ma dzieje”, może je zarazem „kształtować”. „Tworząc epokę”, to coś określa „współcześnie” pewną „przyszłość”. Dzieje oznaczają tu „związek zdarzeń i skutków”, jaki przenika „przeszłość”, / „współczesność”

i „przyszłość”. Przeszłość nie ma przy tym jakiegoś specjalnego pierwszeństwa.

Dzieje mogą ponadto oznaczać całość bytu, który zmienia się „w czasie”: przemiany i losy ludzi, grup ludzkich i ich „kultury”, odróżnione od przyrody, która także porusza się „w czasie”. Dzieje oznaczają tu nie tyle sposób bycia, dzianie się, ile region bytu odróżniony od przyrody przez wzgląd na istotowe określenie egzystencji człowieka przez „ducha” i „kulturę”, choć także przyroda należy w pewien sposób do tak rozumianych dziejów.

I wreszcie za „dziejowe” uznaje się to, co odziedziczone jako takie, niezależnie od tego, czy jest rozpoznane historycznie, czy też przejęte jako oczywiste i skryte co do swego pochodzenia.

Gdy ująć w jedno wspomniane tu cztery znaczenia, okazuje się, że dzieje to takie dokonujące się w czasie specyficzne dzianie się egzystującego jestestwa, iż we wspólnym byciu „przeszłe”, a zarazem „przekazane” i nadal oddziałujące dzianie się uchodzi za dzieje w wyróżnionym sensie.

Te cztery znaczenia mają ze sobą związek przez to, że odnoszą się do człowieka jako „podmiotu” zdarzeń. Jak określić ich charakter dziania się? Czy dzianie się jest ciągiem procesów, zmiennym zjawianiem się i znikaniem wydarzeń? W jaki sposób owo dzianie się dziejów należy do jestestwa? Czy jestestwo jest już z góry faktycznie „obecne”, aby potem okazjonalnie „zapisywać się w dziejach”? Czy jestestwo *staje się* dziejowe dopiero przez uwikłanie w uwarunkowania i wydarzenia? Czy też może przez dzianie się konstytuowane jest dopiero bycie jestestwa, i *tylko dlatego, że jestestwo jest w swym byciu dziejowe*, możliwe jest ontologicznie coś takiego jak warunki, wydarzenia i losy? Dlatego w „czasowej” charakterystyce dziejącego się „w czasie” jestestwa właśnie przeszłość pełni szczególną funkcję?

Jeśli dzieje przysługują byciu jestestwa, owo bycie zaś opiera się na czasowości, to nasuwa się sugestia, by egzystencjalną analizę dziejowości rozpocząć od *tych* charakterów tego, co dziejowe, które mają wyraźnie czasowy sens. Dlatego ściślejsza charakterystyka szczególnego prymatu „przeszłości” w pojęciu dziejów winna przygotować ekspozycję podstawowego ukonstytuowania dziejowości. /

Przechowywane w muzeum „zabytki”, sprzęt domowy na przykład, należą do „minionego czasu”, a zarazem są jeszcze obecne we „współczesności”. W jakiej mierze owo narzędzie jest dziejowe, skoro przecież *nie* jest *jeszcze* przeszłe? Czy z tego tylko względu, że stało się *przedmiotem* historycznych zainteresowań etnografii lub ochrony zabytków? *Przedmiot historyczny* jednakowoż może być takim narzędziem tylko dlatego, że sam w sobie *jest* jakoś *dziejowy*. Powtarza się pytanie: z jakiej racji nazywamy ów byt dziejowym, skoro nie jest on przecież przeszły? A może owe „rzeczy”, chociaż są obecne jeszcze dziś, mają jednak „coś przeszłego” „w sobie”? Czy jako obecne *są* jeszcze tym, czym były? Oczywiście, „rzeczy” się zmieniły. Wraz z „upływem czasu” dany sprzęt stał się łamliwy i stoczyły go robaki. Specyficzny charakter przeszłości, który czyni ów sprzęt czymś dziejowym, nie polega jednak na przemijalności, która postępuje także w okresie obecności w muzeum. Co więc jest przeszłe w narzędziu? Czym *były* „rzeczy”, czym dziś już nie są? Są jeszcze przecież określonymi narzędziami użytkowymi — lecz nieużywanymi. A gdyby ich, jak wiele odziedziczonych po przodkach przedmiotów domowego użytku, do dziś używać, to czy wtedy nie byłyby jeszcze dziejowe? Używane czy nie, nie są wszelako już tym, czym były. Co jest „przeszłe”? Nic innego niż *świat*, wewnątrz którego, należąc do pewnego kontekstu narzędziowego, były one spotykane jako coś poręcznego

i używane przez zatroskane będące-w-świecie jestestwo. Tego *świata* już nie ma. To jednak, co uprzednio było w owym świecie *wewnątrzświatowe*, jest jeszcze obecne. Jako należące do świata narzędzie, coś jeszcze *teraz* obecne może pomimo to należeć do „przeszłości”. Co jednak oznacza już-nie-bycie świata? Świat *jest* tylko w sposób *egzystującego* jestestwa, które jako bycie-w-świecie jest *faktyczne*.

Dziejowy charakter zachowanych zabytków opiera się więc na „przeszłości” jestestwa, do którego świata one należały. Dziejowym byłoby więc tylko „przeszłe” jestestwo, „współczesne” zaś nie. Czy jednak jestestwo w ogóle może być przeszłe, jeśli „przeszłe” określimy jako „*teraz już nie obecne bądź poręczne*”? Oczywiście, jestestwo *nigdy* nie może być przeszłe, i to nie dlatego, że jest nieprzemijające, lecz dlatego, że z istoty nie może ono nigdy być *obecne* — jeśli jest, to *egzystuje*. Nie egzystujące już jestestwo nie jest w ontologicznie ścisłym sensie przeszłe, lecz *tu-oto-byłe*. Jeszcze obecne zabytki mają na gruncie /swej narzędziowej przynależności i pochodzenia z byłego świata tu-oto-byłego jestestwa charakter „przeszłości” i charakter dziejowy. To właśnie ono jest w pierwszym rzędzie dziejowe. Czy jednakże jestestwo *staje się* dziejowe dopiero przez to, że nie jest już tu oto? Czy nie *jest* ono właśnie dziejowe jako faktycznie egzystujące? *Czy jestestwo jest byłe tylko w sensie tu-oto-byłego, czy też jest ono byłe jako uwspółcześniająco-przyszłościowe, tzn. w uczasowieniu swej czasowości?*

Ta pobieżna analiza narzędzia jeszcze obecnego, a przecież jakoś „przeszłego”, należącego do dziejów, uwydatnia, iż tego typu byt jest dziejowy tylko na gruncie swej przynależności do świata. Świat jednakże ma sposób bycia czegoś dziejowego, gdyż stanowi ontologiczny określnik jestestwa. Okazuje się dalej, że czasowemu określeniu

„przeszłość” brak jednoznacznego sensu i wyraźnie różni się ono od *byłości*, którą poznaliśmy jako konstytutywną dla ekstazyjnej jedności czasowości jestestwa. Tym samym jednak pogłębia się tylko zagadka, dlaczego właśnie „przeszłość” lub, mówiąc poprawniej, byłość *przeważnie* określa to, co dziejowe, choć przecież byłość uczasawia się równie źródłowo jak współczesność i przyszość.

*Pierwotnie* dziejowe — twierdzimy — jest jestestwo. *Wtórnie* zaś dziejowe jest to, co spotykane wewnątrz świata, nie tylko poręczne narzędzie w najszerszym sensie, lecz także otoczeniowa *przyroda* jako „podłoże dziejowe”. Odmienne od jestestwa, dziejowy na gruncie swej przynależności do świata byt nazywamy „światowo dziejowym”. Można pokazać, że potoczne pojęcie „dziejów świata” powstaje ze zorientowania właśnie na tę wtórną dziejowość. To, co światowo-dziejowe, nie jest dziejowe dopiero na gruncie jakiejś obiektywizacji historycznej, lecz *jako byt*, którym, będąc spotykane wewnątrz świata, samo w sobie jest.

Analiza dziejowego charakteru jeszcze obecnego narzędzia nie tylko wiodła wstecz do jestestwa jako tego, co pierwotnie dziejowe, lecz podała zarazem w wątpliwość, czy można czasową charakterystykę tego, co dziejowe, w ogóle orientować najpierw na bycie-w-czasie czegoś obecnego. Byt nie staje się „bardziej dziejowy” w miarę cofania się w coraz odleglejszą przeszłość, tak iżby to, co najstarsze, było najbardziej właściwie dziejowe. „Czasowy” odstęp od „teraz” i „dziś” jednakże nie dlatego nie ma znaczenia pierwotnie konstytutywnego dla dziejowości / właściwie dziejowego bytu, że ten nie jest „w czasie” i jest bezczasowy, lecz dlatego, że egzystuje on *czasowo w sposób tak źródłowy*, jak tego nie mogłoby nigdy osiągnąć ze swej ontologicznej istoty coś obecnego, przemijającego bądź nadchodzącego „w czasie”.

Powie ktoś, zbędne wywody. Nikt nie przeczy temu, że w zasadzie piewszym „podmiotem” dziejów jest ludzkie jestestwo, a wspomniane tu potoczne pojęcie dziejów stwierdza to wystarczająco wyraźnie. Atoli w tezie: „Jestestwo jest dziejowe”, nie chodzi tylko o ontyczne *factum*, że człowiek stanowi. mniej lub bardziej ważną „częstkę” w machinie dziejów świata, pozostając igraszką warunków i zdarzeń, lecz o postawienie problemu: *na ile i na gruncie jakich warunków ontologicznych podmiotowości „dziejowego” podmiotu przysługuje dziejowość jako istotowe ukonstytuowanie?*

#### § 74. Podstawowe ukonstytuowanie dziejowości

Jestestwo zawsze ma faktycznie swe „dzieje”, a może je mieć, gdyż bycie tego bytu jest konstytuowane przez dziejowość. Tezę tę trzeba uzasadnić w celu wyeksponowania *ontologicznego* problemu dziejów jako problemu egzystencjalnego. Bycie jestestwa wyodrębniliśmy jako troskę. Troska opiera się na czasowości. W obrębie tej ostatniej musimy więc wykryć pewne dzianie się, które egzystencję określa jako dziejową. Tak więc interpretacja dziejowości jestestwa okazuje się w istocie tylko pewnym konkretnym opracowaniem czasowości. Tę ostatnią odślanialiśmy najpierw przez wgląd w sposób właściwego egzystowania, które scharakteryzowaliśmy jako wybiegające zdecydowanie. Na ile tkwi w tym właściwe dzianie się jestestwa?

Zdecydowanie zostało określone jako zamilkłe, gotowe do trwogi projektowanie się na własne bycie winnym<sup>1</sup>. Swą właściwość zdecydowanie osiąga jako *wybiegając<sup>2</sup>*. W nim jestestwo rozumie się co do swej możliwości bycia w ten

<sup>1</sup> Por. § 60, s. 414 nn.

<sup>2</sup> Por. § 62, s. 428.

sposób, że staje twarzą w twarz ze śmiercią, aby być, którym samo jest, całkowicie przejąc w jego rzuceniu. Zdecydowane przejęcie własnego faktycznego „tu oto” oznacza zarazem decyzję na /sytuację\*. Analiza egzystencjalna nie może zasadniczo rozważać, na co się każdorazowo jestestwo faktycznie decyduje. Niniejsze badanie wyklucza jednak też egzystencjalny projekt faktycznych możliwości egzystencji. Mimo to trzeba zapytać, z czego w ogóle można stworzyć możliwości, na które się jestestwo faktycznie projektuje. Wybiegające projektowanie się na nieprześcignioną możliwość egzystencji, śmierć, jest gwarantowane przez całokształt i właściwość zdecydowania. Nie można jednakże uzyskać od śmierci faktycznie otwartych możliwości egzystencji. I to tym mniej, że wybieganie w możliwość nie oznacza spekulacji na jej temat, lecz właśnie powrót do faktycznego „tu oto”. Czy przejęcie rzucenia Siebie w świat tego „tu oto” ma otwierać horyzont, z którego egzystencja usunęła swe faktyczne możliwości? Czyż poza tym nie powiedzieliśmy, że jestestwo nigdy nie cofa się poza swe rzucenie<sup>1</sup>? Zanim pochopnie rozstrzygniemy, czy swe właściwe możliwości egzystencji jestestwo czerpie z rzucenia, czy nie, musimy najpierw upewnić się co do pełnego pojęcia tego podstawowego określnika troski.

Będąc rzucone, jestestwo jest wprawdzie wydane sobie samemu i swej możności bycia, ale przecież jako bycie-w-świecie. Będąc rzucone, jest ono zdane na „świat” i egzystuje

\* „*Entschluß in die Situation*”. Zastosowanie biernika sugeruje ruch: decyzję w sytuację. Ma to o tyle sens, że „*Entschluß*” (decyzja) to „*Ent-schluß*”, odemknięcie, odłączenie (por. antonim „*Anschluß*”), a więc tu otwarcie się ku sytuacji, odłączenie się od niewłaściwości.

<sup>1</sup> Por. s. 398.

faktycznie z innymi. Zrazu i zwykle gubimy Siebie w Się. Rozumie się ono na podstawie możliwości egzystencji, które są „w obiegu” w „przeciętnej” publicznej dzisiejszej wykładni jestestwa. Zwykle są one nie do poznania zmienione przez dwuznaczność, ale mimo to znane. Właściwe egzystencyjne rozumienie nie odcina się od docierającej do niego wykładni i wręcz o wybranej możliwości decyduje zawsze na podstawie tej wykładni, przeciw niej, a przecież znowu na jej korzyść.

Zdecydowanie, w którym jestestwo powraca do samego siebie, aktualne faktyczne możliwości właściwego egzystowania otwiera na podstawie dziedzictwa, jakie przejmuję ono jako rzucone. Zdecydowane powracanie do rzucenia kryje w sobie przekazanie się dziedziczonym możliwościom, choć niekoniecznie jako dziedziczonym. Gdy wszelkie „dobro” jest dziedzictwem, a charakter „dóbr” polega na umożliwieniu właściwej egzystencji, to w zdecydowaniu konstytuuje się zawsze przekazywanie /jakiegoś dziedzictwa. Im bardziej właściwie jestestwo się decyduje, tzn. na podstawie swej najbardziej własnej, wyróżnionej możliwości niedwuznacznie rozumie się w wybieganiu w śmierć, tym bardziej jednoznaczne i nieprzypadkowe jest wybierające znajdowanie możliwości jego egzystencji. Tylko wybieganie w śmierć odpędza wszelką przypadkową i „pobieżną” możliwość. Tylko bycie wolnym ku śmierci daje wprost cel jestestwu i wtrąca egzystencję w jej skończoność. Uchwyciona skończoność egzystencji wyrывa z bezkresnej różnorodności nasuwających się najbliższych możliwości samozadowolenia, beztroski czy wygodnictwa i wprowadza jestestwo w prostotę jego losu. Oznaczamy tym terminem zawarte we właściwym zdecydowaniu pierwotne dzianie się jestestwa, w którym to ostatnie, wolne ku śmierci, przekazuje się samemu sobie na gruncie odziedziczonej, ale i wybranej możliwości.

Tylko dlatego jestestwo może uciepnieć od losu, że u podstaw swego bycia *jest* ono w nakreślonym tu sensie losem. Egzystując losowo w przekazującym się zdecydowaniu, jestestwo jako bycie-w-świecie jest otwarte na „łaskawość” „szczęśliwych” okoliczności i okrucieństwo przypadków. Los nie rodzi się dopiero przez zderzenie okoliczności i wydarzeń. Również ktoś niezdecydowany może być przez nie nękany — i to nawet bardziej niż ten, kto wybrał — a zarazem nie „mieć” żadnego losu.

Gdy jestestwo wybiegając pozwala zapanować w sobie śmierci, to rozumie ono siebie, wolne ku niej, w obrębie własnej *przemocy* swej skończonej wolności, by w tej ostatniej — która „jest” tylko przy wyborze wyboru — przejąć *niemoc* pozostawienia samemu sobie i nabrać jasności widzenia przypadków otwartej sytuacji. Gdy zaś losowe jestestwo jako bycie-w-świecie egzystuje z istoty we współbyciu z innymi, to jego dzianie się jest współdzianiem się określonym jako *dola*. Oznaczamy w ten sposób dzianie się wspólnoty, ludu. Dola nie składa się z pojedynczych losów, podobnie jak nie można wspólnego bycia pojmować jako współwystępowania pewnej liczby podmiotów<sup>1</sup>. We wspólnym byciu w tym samym świecie i w zdecydowaniu na określone możliwości losy są już z góry ukierunkowywane. Moc doli wyzwala się dopiero w komunikowaniu się i w walce. Losowa dola jestestwa w jego „pokoleniu” i z/nim<sup>2</sup> stanowi pełne, właściwe dzianie się jestestwa.

Jako popadła w niemoc, gotująca się na przeciwności przemoc zamkniętego, gotowego do trwogi projektowania się

<sup>1</sup> Por. § 26, s. 167 nn.

<sup>2</sup> Na temat pojęcia „pokolenia” por. W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), Ges. Schriften, t. V (1924), s. 36-41.

na własne bycie winnym, los wymaga jako ontologicznego warunku swej możliwości ukonstytuowania bycia troski, to znaczy czasowości. Tylko wtedy, gdy w byciu jakiegoś bytu śmierć, wina, sumienie, wolność i skończoność zamieszkują wspólnie w tak jednakowo źródłowy sposób jak w trosce, może ów byt egzystować w *modus* losu, tzn. być u podstawy swej egzystencji dziejowym.

*Tylko byt, który z istoty jest w swym byciu przyszły, tak iż będąc wolny ku śmierci, roztrzaskując się o nią pozwala odrzucić się do swego faktycznego „tu oto”, tzn. tylko byt, który jako przyszły jest z taką samą źródłowością byty, może, przekazując samemu sobie odziedziczoną możliwość, przejąć własne rzucenie i dla „swego czasu” być okamgnieniowy. Tylko właściwa czasowość, która zarazem jest skończona, umożliwia coś takiego jak los, czyli właściwą dziejowość.*

Nie jest konieczne, by zdecydowanie wiedziało *wyraźnie* o pochodzeniu możliwości, na którą się ono projektuje. W czasowości jestestwa jednak i tylko w niej tkwi możliwość *wyraźnego* wydobywania z odziedziczonego rozumienia jestestwa egzystencyjnej możności bycia, na którą jestestwo się projektuje. Powracając do siebie, przekazujące się zdecydowanie staje się wówczas *powtórzeniem* odziedziczonej możliwości egzystencji. *Powtórzenie jest przekazem wyraźnym*, tzn. powrotem w możliwości tu-oto-byłego jestestwa. Właściwe powtórzenie jakiejś byłej możliwości egzystencji — że jestestwo wybiera sobie bohatera — ma egzystencjalne ugruntowanie w wybiegającym zdecydowaniu; w nim bowiem po raz pierwszy wybierany jest wybór, który czyni wolnym ku walczącemu kroczeniu za tym, co powtarzalne, i ku wierności temu. Powtarzające przekazywanie się byłej możliwości nie otwiera jednak tu-oto-byłego jestestwa po to, aby je ponownie urzeczywistnić. Powtórzenie czegoś możliwego nie jest ani przywołaniem czegoś „przeszłego”,

ani łączeniem na powrót „współczesności” /z czymś „mionym”. 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. Odzwierciedlenie możliwości w decyzji jest jednak zarazem jako *okamgnieniowe odzewem* (*Widerruf*) tego, co w „dniu dzisiejszym” oddziałuje jako „przeszłość”. Powtórzenie ani nie oddaje się czemuś przeszłemu, ani nie mierzy w postęp. Właściwej egzystencji jedno i drugie jest w okamgnieniu obojętne.

Charakteryzujemy powtórzenie jako *modus* przekazującego się zdecydowania, dzięki któremu jestestwo egzystuje wyraźnie jako los. Skoro jednak los konstytuuje pierwotną dziejowość jestestwa, to dzieje nie mają swej istotnej wagi ani w niczym przeszłym, ani w „dziś” i jego „związku” z tym, co przeszłe, lecz we właściwym dzianiu się egzystencji, które wypływa z *przyszłości* jestestwa. Dzieje jako sposób bycia jestestwa są w tak istotowy sposób zakorzenione w przyszłości, że śmierć jako scharakteryzowana tu możliwość jestestwa odrzuca wybiegającą egzystencję na jej *faktyczne* rzucenie i w ten dopiero sposób nadaje *byłości* swoisty prymat w obrębie tego, co dziejowe. *Właściwe bycie ku śmierci, tzn. skończoność czasowości, jest skrytą podstawą dziejowości jestestwa.* Jestestwo nie staje się dziejowe dopiero w powtórzeniu, lecz dlatego, że będąc jako czasowe dziejowym może przez powtórzenie przecząc siebie w swych dziejach. Nie potrzeba mu do tego jeszcze historii.

Tkwiące w zdecydowaniu wybiegające przekazywanie się do „tu oto” okamgnienia nazywamy „losem”. Na losie opiera się dola, przez którą rozumiemy dzianie się jestestwa we współbyciu z innymi. Losowa dola może być w powtórzeniu wyraźnie otwierana w aspekcie swego

uwięzienia w otrzymanym dziedzictwie. Dopiero powtórzenie otwiera jestestwu jego własne dzieje. Samo dzianie się i przysługująca mu otwartość bądź przyswojenie jej sobie opiera się egzystencjalnie na tym, że jestestwo jako czasowe jest ekstatycznie otwarte.

Nazywamy *właściwą* dziejowością jestestwa to, co orientując się na tkwiące w wybiegającym zdecydowaniu dzianie się charakteryzowaliśmy dotąd jako dziejowość. Na podstawie zakorzenionych w przyszłości fenomenów przekazu i powtórzenia stało się widoczne, dlaczego ciężar dziania się właściwych /dziejów spoczywa na byłości. Tym większą jednak zagadką pozostaje, w jaki sposób owo dzianie się jako los ma być konstytutywne dla całego „związku” jestestwa od jego narodzin po śmierć. Co do wyjaśnień może wnieść cofnięcie się do zdecydowania? Czyż bowiem decyzja nie jest znów tylko *jednym* pojedynczym „przeżyciem” w ciągu całego związku przeżyć? Czy „związek” właściwego dziania się ma się składać ze szczelnego ciągu decyzji? Dlaczego pytanie o konstytucję „więzi życiowej” nie znajduje należycie zadowalającej odpowiedzi? I czy badanie w końcu nie nazbyt pospiesznie uzależnia się od odpowiedzi, bez uprzedniego sprawdzenia prawomocności *pytania*? W dotychczasowym przebiegu analityki egzystencjalnej nic nie uwidoczniło się równie wyraźnie jak *factum*, że ontologia jestestwa ulega ciągle pokusom potocznego rozumienia bycia. Można temu metodologicznie zapobiec tylko w ten sposób, że pójdziemy tropem *źródła* tego tak „oczywistego” pytania o konstytucję związku jestestwa i określimy, w jakim ontologicznym horyzoncie pytanie to się porusza.

Jeśli dziejowość charakteryzuje bycie jestestwa, to także niewłaściwe egzystowanie musi być dziejowe. A jeśli *niewłaściwa* dziejowość jestestwa wyznacza kierunek zapytywania



o „życiową więź” i zamyka przystęp do dziejowości właściwej i do swoistego dla niej „związku”? Jakkolwiek by się rzecz miała, jeśli nasza ekspozycja ontologicznego problemu dziejów ma być należycie pełna, to nie możemy się obejść bez rozważenia niewłaściwej dziejowości jestestwa.

### § 75. Dziejowość jestestwa i dzieje świata

Jestestwo rozumie się zrazu i zwykle na podstawie tego, co spotyka w otoczeniu i o co się przeglądowo troska. Rozumienie to nie jest prostym poznawaniem samego siebie, jakie wszelkim zachowaniom jestestwa jedynie towarzyszy. Rozumienie oznacza projektowanie się na aktualną możliwość bycia-w-świecie, to znaczy egzystowanie jako ta możliwość. W ten sposób rozumienie jako rozsądkowość konstytuuje także niewłaściwą egzystencję Się. Powszednie zatroskanie spotyka w publicznej wspólnoty nie tylko narzędzie i wytwór, ale zarazem i to, co się wraz z nimi „wydarrza”/ „interesy”, przedsięwzięcia, zajścia, nieszczęśliwe wypadki. „Świat” jest podłożem i zarazem sceną i jako taki należy do powszedniej krzątaniny. W publicznej wspólnoty inni spotykani są wśród zajęć, wśród których „się” również samemu „przeżywa”. Wie się to, omawia, popiera, zwalcza, zapamiętuje i zapomina, mając zawsze na względzie przede wszystkim to, o co się przy tym zabiega i co z tego „wychodzi”. Postęp, zastój, zmianę i „wynik” u pojedynczego jestestwa wyrachowujemy najpierw z przebiegu, stanu, zmiany i dyspozycyjności tego, co objęte zatroskaniem. Choćby nawet wskazanie na rozumienie przez jestestwo powszedniej rozsądkowości było trywialne, to nie jest ono wcale przejrzyste ontologicznie. Dlaczego by jednak nie określić „związku” jestestwa na podstawie tego, co objęte zatroskaniem i „przeżyte”? Czyż narzędzie, wytwór i wszystko, przy

czym jestestwo się zatrzymuje, nie należą wspólnie do „dziejów”? Czy więc dziejowanie jest tylko izolowanym wpływem „strumienia przeżyć” w pojedynczych podmiotach?

W rzeczywistości dzieje nie są ani kontekstem ruchu przemian obiektów, ani oderwanym ciągiem przeżyć „podmiotów”. Czy dziejowanie dotyczy więc „splotu” podmiotu i obiektu? Jeśli dziejowanie przyporządkować relacji podmiot-obiekt, to trzeba także zapytać o sposób bycia tego splotu jako takiego, jeśli jest on tym, co się „dzieje” u podstawy. Teza o dziejowości jestestwa stwierdza, że dziejowanie jest nie jakiś bezświatowy podmiot, lecz byt, który egzystuje jako bycie-w-świecie. *Dziejowanie jest dziejowaniem bycia-w-świecie*. Dziejowość jestestwa jest z istoty dziejowością świata, który na gruncie ekstatycznie-horyzontalnej czasowości należy do jej uczasowienia. Gdy jestestwo egzystuje faktycznie, spotykane jest już także to, co odkryte wewnątrz świata. *Wraz z egzystencją dziejowego bycia-w-świecie to, co poręczne, i to, co obecne, jest już zawsze wciągnięte w dzieje świata*. Narzędzie i wytwór, książki na przykład, mają swe „losy”, budowle i instytucje mają swe dzieje. Ale i przyroda jest dziejowa. Wprawdzie nie w tym znaczeniu, w jakim mówimy o „dziejach przyrody”<sup>1</sup>, lecz jako krajobraz, siedlisko, rejon eksploatacji, jako pole bitwy i miejsce kultu. Ten / wewnątrzświatowy byt jest jako taki dziejowy, a jego dzieje nie mają oznaczać czegoś „zewnątrznego”, co jedynie towarzyszy „wewnętrznym” dziejom „duszy”. Nazywamy ów byt *światowo-dziejowym*. Trzeba przy tym zwrócić uwagę na podwójne znaczenie wybranego

<sup>1</sup> Na temat kwestii ontologicznego odróżnienia „dziejania się przyrody” od charakteru ruchu dziejów por. od dawna nie doceniane należycie rozważania w: F. Gottl, *Die Grenzen der Geschichte* (1904).

i ontologicznie tu rozumianego wyrażenia „dzieje świata”. Z jednej strony oznacza ono dzianie się świata w jego istotowej, egzystentnej jedności z jestestwem. Zarazem jednak oznacza ono, skoro wraz z faktycznie egzystentnym światem jest zawsze odkryty wewnątrzświatowy byt, „dzianie się” tego, co poręczne, i tego, co obecne. Dziejowy świat jest faktyczny tylko jako świat wewnątrzświatowego bytu. To, co się „dzieje” z narzędziem i wytworem jako takimi, ma pewien własny, pozostający dotąd w zupełnym mroku charakter ruchu. Na przykład „wręczany” komuś i „noszony” pierścień nie doznaje w tym byciu po prostu tylko zmian miejsca. Ruchliwości dziania się, w którym „coś się z nim dzieje”, nie można w ogóle uchwycić na podstawie ruchu jako zmian miejsca. Dotyczy to wszelkich światowo-dziejowych „procesów” i zdarzeń, a w pewien sposób także „kłęk żywiołowych”. Nie możemy tu śledzić dalej problemu ontologicznej struktury światowo-dziejowego dziania się, bo pomijając już konieczne do tego przekroczenie granic tematu, ekspozycja niniejsza ma właśnie na celu dotarcie do ontologicznej zagadki ruchliwości dziania się w ogóle.

Trzeba teraz wyodrębnić *ten* krąg fenomenów, który w naszym rozważaniu dziejowości jestestwa jest zakładany jako ontologicznie konieczny. Na gruncie czasowo ufundowanej transcendencji świata w dzianiu się egzystującego bycia-w-świecie to, co światowo-dziejowe, jest już „obiektywnie” zawsze tu oto, *nie będąc przy tym ujęte historycznie*. A ponieważ faktyczne jestestwo upadając zanurza się w to, o co się troska, rozumie ono swe dzieje zrazu światowo-dziejowo. Ponieważ zaś ponadto potoczne rozumienie bycia rozumie „bycie” indyferentnie jako obecność, dlatego bycie tego, co światowo-dziejowe, jest doświadczane i wykładane w sensie czegoś obecnego, co nadchodzi, uobecnia

się i znika. I wreszcie, ponieważ sens bycia w ogóle ucho- dzi za coś bezpośrednio oczywistego, pytanie o sposób by- cia tego, co światowo-dziejowe, oraz o ruchliwość dziania się w ogóle staje się „właściwie” jedynie jałową pedanterią jakiegoś mędrkowania.

Powszednie jestestwo jest rozproszone na mnogość tego, co się dzień w dzień „wydarza”. Okoliczności, warunki, których zatroskanie /już z góry „taktycznie” wyczekuje, kształtują „los”. Niewłaściwie egzystujące jestestwo wy- rachowuje sobie swe dzieje dopiero z tego, o co się troska. Ponieważ poganiane przez swe „interesy” jestestwo, jeśli chce się zbliżyć do samego siebie, musi najpierw *zebrać się w całość* spośród *rozproszonych i pozbawionych związku* „wy- darzeń”, to dopiero z horyzontu rozumienia niewłaściwej dziejowości wyrasta w ogóle *pytanie* o wymagający ustale- nia „związek” jestestwa w sensie „także” obecnych prze- żyć podmiotu. Możliwość zapanowania tego horyzontu za- pytywania opiera się na niezdecydowaniu, które stanowi istotę nie-ciągłości Siebie.

W ten sposób zostało ukazane *źródło* pytania o „zwią- zek” jestestwa w sensie jedności splotu przeżyć pomiędzy narodzinami i śmiercią. Pochodzenie pytania zdradza za- razem jego nieodpowiedniość do źródłowej egzystencjalnej interpretacji całokształtu dziania się jestestwa. Dominacja tego „naturalnego” horyzontu zapytywania pozwala jed- nak z drugiej strony zrozumieć, dlaczego wydaje się, jako- by to właśnie właściwa dziejowość jestestwa, los i powtó- rzenie, nie mogły w żadnym wypadku posłużyć za fenome- nalne podłoże do nadania postaci ontologicznie ugruntowa- nego problemu temu, co u podstawy intenduje pytanie o „życiową więź”.

Pytanie nie może brzmieć: dzięki czemu jestestwo zysku- je jedność tego związku pozwalającą na późniejszy splot

zrealizowanego i realizującego się ciągu (*erfolgten und erfolgenden Abfolge*) „przeżyć”, lecz: w jakim sposobie bycia samego siebie *jestestwo zatracą się tak, że potem musi niejako zbierać się dopiero ze swego uprzedniego rozproszenia i dla owego „zebrania” obmyślać jakąś obejmującą jedność?* Zatrata w Się i w tym, co światowo-dziejowe, odsłoniła się wcześniej jako ucieczka przed śmiercią. Ta ucieczka przed... objawia bycie *ku* śmierci jako podstawowy określnik troski. Wybiegające zdecydowanie przywodzi to bycie *ku* śmierci do właściwej egzystencji. Działanie się tego zdecydowania jednakże, przekazujące się wybiegająco powtórzenie dziedzictwa możliwości, interpretowaliśmy jako właściwą dziejowość. Czy tkwi w niej może pierwotne, nie zatracone, nie potrzebujące związku rozpostarcie całej egzystencji? Zdecydowanie Siebie w obliczu nieciągłości rozproszenia jest w sobie samym *rozpostartą ciągłością*, w której jestestwo jako los trzyma narodziny, śmierć i ich „pomiędzy”/w taki sposób „włączone” w swą egzystencję, że w takiej ciągłości jest okamgnieniowe dla tego, co w jego aktualnej sytuacji światowo-dziejowe. W losowym powtórzeniu byłych możliwości jestestwo cofa się „bezpośrednio”, tzn. czasowo-ekstatycznie, do tego, co było już przed nim. Wraz z tym przekazaniem sobie dziedzictwa „narodziny” zostają w trakcie powrotu od nieprześcignionej możliwości śmierci *wciągnięte w egzystencję*, aby ta mogła rzucenie własnego „tu oto” przyjąć w sposób jeszcze bardziej pozbawiony iluzji.

Zdecydowanie konstituuje *wierność* egzystencji wobec własnego Siebie. Jako gotowe do *trwogi* zdecydowanie, wierność jest zarazem możliwą bojaźnią wobec jedyne go autorytetu, jaki wolne egzystowanie może mieć: wobec powtarzalnych możliwości egzystencji. Zdecydowanie zostałoby ontologicznie źle rozumiane, gdyby mniemać, że tylko tak długo *jest* ono rzeczywiste jako „przeżycie”, jak

długo „trwa” sam „akt” decyzji. W zdecydowaniu tkwi egzystencyjna ciągłość, która zgodnie ze swą istotą wyprzedziła już wszelkie możliwe, wypływające z niej okamgnienie. Zdecydowanie jako los jest wolnością *ku* wymaganemu sytuacyjnie możliwemu *porzuceniu* jakiejś określonej decyzji. Ciągłość egzystencji nie zostaje przez to naruszona, lecz właśnie w okamgnieniu potwierdzona. Ciągłość nie kształtuje się dopiero przez wzajemne spojenie „okamgnień” i na jego gruncie, lecz to raczej one powstają z *już rozpostartej* czasowości powtórzenia stającego się przyszłościowo byłym.

W dziejowości niewłaściwej natomiast pierwotne rozpostarcie losu jest zakryte. Jestestwo współczesnia swe „dziś” nieciągle jako Siebie-Się. Wyczekując kolejnej nowości zapomina już starą. Się uchodzi przed wyborem. Ślepe na możliwości, nie może powtórzyć tego, co było, lecz zachowuje tylko i przechowuje pozostałe mu coś „rzeczywistego” z czegoś, co było w dziejach świata, jakiejś pozostałości i istniejącą informację o nich. Zagubione w współczesnianiu „dziś”, rozumie ono „przeszłość” na podstawie „współczesności”. Czasowość właściwej dziejowości natomiast jako wybiegająco-powtarzające okamgnienie *odwspółczesnia* to „dziś” i odzwyczajają od nawyków Się. Niewłaściwie zaś dziejowa egzystencja, obciążana zmienioną nie do poznania dla niej samej spuścizną „przeszłości”, poszukuje nowoczesności. Właściwa dziejowość rozumie dzieje jako „powrót” tego, co możliwe, i dlatego wie, że /możliwość powraca tylko wtedy, gdy egzystencja jest na nią losowo-okamgnieniowo otwarta w zdecydowanym powtórzeniu.

Egzystencjalna interpretacja dziejowości jestestwa bezwiednie zapada ciągle w cień. Tym trudniej pozbyć się tych mroków, że nie udało się wyplatać nawet możliwych wymiarów odpowiedniego zapytywania i że we wszystkim

przewija się z istoty (*sein Wesen treibt*) zagadka bycia oraz, jak to się teraz stało widoczne, *ruchu*. Można się jednak odważyć na próbę ontologicznego wyprowadzenia historii jako nauki z dziejowości jestestwa. Posłuży to za przygotowanie do zamierzonej poniżej eksplikacji zadania historycznej destrukcji dziejów filozofii<sup>1</sup>.

### § 76. Dziejowość jestestwa egzystencjalnym źródłem historii

Nie wymaga dyskusji, że jak każda nauka historia jest jako sposób bycia jestestwa faktyczna i w każdym momencie „zależna” od „panującego światopoglądu”. Niezależnie od tego *factum* trzeba jednak zapytać o ontologiczną możliwość źródła nauk w ukonstytuowaniu bycia jestestwa. Źródło to jest jeszcze mało przejrzyste. W niniejszym kontekście analiza egzystencjalnego źródła historii zostanie szkicowo przedstawiona tylko w takim stopniu, by wyraźniej uwidocznić dziejowość jestestwa i jej zakorzenienie w czasowości.

Skoro bycie jestestwa jest z gruntu dziejowe, to oczywiście wszelka faktyczna nauka pozostaje związana z tym dzianiem się. Historia jednakże na swój szczególny sposób ma za przesłankę dziejowość jestestwa.

Chciałoby się to uwidocznić najpierw przez wskazanie, że historia jako nauka o dziejach jestestwa musi jako swój możliwy „obiekt” mieć za „przesłankę” byt pierwotnie dziejowy. Atoli dzieje nie tylko muszą *być*, aby mógł być dostępny przedmiot historyczny, i nie tylko poznawanie historyczne jest dziejowe jako dziejące się zachowanie jestestwa, lecz *historyczne otwarcie dziejów jest samo w sobie*, faktycznie dokonane lub nie, *z racji swej ontologicznej struktury*

<sup>1</sup> Por. § 6, s. 28 nn.

*zakorzenione w dziejowości jestestwa*. Ten związek mamy na myśli mówiąc o egzystencjalnym /źródle historii w dziejowości jestestwa. Rozjaśnić go oznacza metodologicznie: *ideę* historii zaprojektować ontologicznie na podstawie dziejowości jestestwa. Nie chodzi natomiast o to, by „wyabstrahowywać” pojęcie historii z dzisiejszej faktycznej realizacji tej nauki bądź je z nią utożsamiać. Cóż bowiem, zasadniczo biorąc, gwarantuje, że owa faktyczna procedura rzeczywiście reprezentuje historię zgodnie z jej źródłowymi i właściwymi możliwościami? A nawet gdyby tak było — powstrzymujemy się tu od wszelkich na ten temat rozstrzygnięć — to można by to pojęcie „odkryć” na podstawie *factum* tylko dzięki zrozumianej już idei historii. Egzystencjalna idea historii nie nabywa jednak większych praw przez to, że historyk potwierdzi zgodność z nią swego faktycznego postępowania. Nie staje się ona również „fałszywa” przez to, że ją odrzuci.

W idei historii jako nauki tkwi to, że za swe zadanie uznała ona *otwarcie* tego, co jest dziejowo. Każda nauka konstituuje się najpierw przez tematyzację. To, co jest przednaukowo znane w jestestwie jako otwartym byciem-w-świecie, zostaje zaprojektowane na swe specyficzne bycie. Wraz z tym projektem znajduje swe granice region bytu. Podejścia doń uzyskują swój metodologiczny „kierunek”, zostaje zarysowana struktura systemu pojęciowego wykładni. Gdy, pomijając kwestię możliwości „dziejów współczesności”, przypiszemy historii zadanie otwarcia „przeszłości”, to historyczna tematyzacja dziejów będzie tylko o tyle możliwa, o ile w ogóle „przeszłość” będzie już z góry otwarta. Pomijając też zupełnie to, czy są do dyspozycji wystarczające źródła do historycznego uprzytomnienia przeszłości, *droga do niej* musi przecież w ogóle *stać otworem*, aby można było do niej wrócić dzięki historii. Nie

jest wcale jasne, czy ma to miejsce ani jak staje się to możliwe.

Jeśli jednakże bycie jestestwa jest dziejowe, tzn. na gruncie ekstazy-horyzontalnej czasowości otwarte w swej byłości, to ma w ogóle wolną drogę wykonalną w egzystencji tematyzacja „przeszłości”. Ponieważ zaś jestestwo, *i tylko ono*, jest pierwotnie dziejowe, więc to, co historyczna tematyzacja podaje z góry jako możliwy przedmiot badania, musi mieć sposób bycia *tu-oto-byłego jestestwa*. Wraz z faktycznym jestestwem jako byciem-w-świecie są zawsze także dzieje świata. Gdy to pierwsze nie jest już tu-oto, wówczas i świat jest tu-oto-były. Nie przeczy temu to, że coś uprzednio poręcznego wewnątrz świata jeszcze / nie przeszło i jako coś nie-przeszłego z tu-oto-byłego świata staje się dla współczesności dostępne jako „historyczne”.

Jeszcze obecne pozostałości, zabytki, dokumenty tworzą *możliwy „materiał”* konkretnego otwarcia tu-oto-byłego jestestwa. *Może* on stać się materiałem *historycznym* tylko dlatego, że zgodnie ze swym własnym sposobem bycia ma charakter *światowo-dziejowy*. *Staje się* zaś materiałem dopiero przez to, że został już z góry zrozumiany co do swej wewnątrzświatowości. Już zaprojektowany świat określa się na drodze interpretacji „zachowanego” materiału z dziejów świata. Powrót ku „przeszłości” nie następuje dopiero w trakcie zbierania, porządkowania i zabezpieczania materiału, lecz [czynności te] zakładają już *dziejowe bycie ku tu-oto-byłemu jestestwu*, tzn. dziejowość egzystencji historyka. Ona to funduje egzystencjalnie historię jako naukę aż po najbardziej niepozorne, „techniczne” procedury<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Na temat konstytucji rozumienia historycznego por. E. Spranger, *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*, [w:] *Festschrift für Johannes Volkelt*, 1918, s. 357 nn.

Jeśli historia opiera się w taki sposób na dziejowości, to na tej podstawie musi się dać określić, czym „właściwie” jest *przedmiot* historii. Wyodrębnienia pierwotnego tematu historii będziemy musieli dokonać orientując się na właściwą dziejowość i na charakteryzując ją otwarciem tego, co tu-oto-byłe, na powtórzenie. To ostatnie rozumie tu-oto-byłe jestestwo w jego byłej właściwej możliwości. „Narodziny” historii z właściwej dziejowości znaczą więc: pierwotna tematyzacja przedmiotu historycznego projektuje tu-oto-byłe jestestwo na jego najbardziej własną możliwość egzystencji. Czy więc historia ma mieć za temat *coś możliwego*? Czyż cały jej „sens” nie wyczerpuje się w „faktach”, w tym, jak faktycznie było?

Cóż jednak oznacza: jestestwo jest „faktualne”? Jeśli jestestwo jest „właściwie” rzeczywiste tylko w egzystencji, to jego „faktualność” konstytuuje się właśnie w zdecydowanym projektowaniu się na pewną wybraną możliwość bycia. To, co „faktualnie” właściwie tu-oto-byłe, jest jednak wtedy możliwością egzystencyjną, w której określają się faktycznie los, dola i dzieje świata. Ponieważ egzystencja jest zawsze tylko jako faktycznie rzucona, to historia tym energiczniej będzie otwierać cichą moc tego, co możliwe, im bardziej prosto i konkretnie rozumie ona bycie-byłym-w-świecie na podstawie jego możliwości i „tylko” to bycie prezentuje. /

Gdy historia, sama wyrastając z właściwej dziejowości, odsłania przez powtórzenie tu-oto-byłe jestestwo w jego możliwości, to ujawnia ona także „ogólność” w tym, co jednorazowe. Kwestia, czy historia ma za przedmiot jedynie ciąg jednorazowych „jednostkowych” wydarzeń, czy może też „prawa”, jest już u podstaw chybiona. Jej tematem nie jest ani jednorazowe tylko zdarzenie, ani oderwana ogólność, lecz faktycznie egzystentnie była możliwość.

Nie zostanie ona jako taka powtórzona, tzn. właściwie zrozumiana historycznie, jeśli wypaczyć ją do postaci bezbarwnego, ponadczasowego wzorca. Tylko faktyczna właściwa dziejowość może jako zdecydowany los tak otworzyć tu-oto-byłe dzieje, by w powtórzeniu „siła” tego, co możliwe, uderzyła w faktyczną egzystencję, tzn. by zbliżyła się do niej w jej charakterze przyszłości. Historia zatem — podobnie jak dziejowość niehistorycznego jestestwa — w żadnym razie nie wychodzi od „współczesności” i czegoś tylko dziś „rzeczywistego”, aby stąd cofnąć się i dotknąć tego, co przeszłe, lecz także *historyczne* otwarcie uczasawia się na *podstawie przyszłości*. „Wybór” tego, co ma być możliwym przedmiotem historii, *nastąpił już* w faktycznym, egzystencyjnym *wyborze* dziejowości jestestwa, w którym historia dopiero powstaje i w którym wyłącznie *jest*.

Ugruntowane w losowym powtórzeniu historyczne otwarcie „przeszłości” nie jest wcale „subiektywne” i wręcz gwarantuje „obiektywność” historii. Obiektywnością jakiejś nauki rządzi bowiem przede wszystkim to, czy nauka ta potrafi w sposób nie zakryty ukazać rozumieniu źródłowość bycia przynależnego jej bytu. W żadnej nauce „powszechna ważność” wzorców i pretensje do „ogólności” zgłaszane przez Się i jego rozsądkowość nie są *w równie małym stopniu* możliwymi kryteriami „prawdy” jak we właściwej historii.

Tylko dlatego, że centralnym tematem historii jest zawsze *możliwość* tu-oto-byłej egzystencji, która egzystuje faktycznie zawsze światowo-dziejowo, może ona wymagać od siebie bezwzględного zorientowania na „fakty”. Dlatego też faktyczne badanie rozgałęzia się różnorako, czyniąc swym przedmiotem dzieje narzędzia, wytworu, kultury, ducha i idei. Równocześnie dzieje same w sobie jako przekazujące siebie są zawsze w przysługującej im wykładni,

która sama ma własne dzieje, tak iż zwykle historia zagłębia się w coś tu-oto-byłego dopiero przenikając dzieje przekazu tradycji. / Dlatego konkretne badanie historyczne może się utrzymywać w zmiennej bliskości wobec swego właściwego tematu. Historyk, który od razu „rzuca się” w „światopogląd” danej epoki, nie dowiódł jeszcze przez to, że rozumie swój przedmiot w sposób właściwie dziejowy, a nie tylko „estetyczny”. Z drugiej zaś strony egzystencję historyka, który „tylko” publikuje źródła, może określać jakaś właściwa dziejowość.

Tak więc także dominacja zróżnicowanego historycznego zainteresowania najbardziej nawet odległymi i najbardziej prymitywnymi kulturami nie jest jeszcze sama w sobie dowodem na właściwą dziejowość jakiejś „epoki”. Pojawienie się problemu „historyzmu” to w końcu najbardziej wyraźna oznaka tego, że historia usiłuje wyobcować jestestwo z jego właściwej dziejowości. Ta zaś nie potrzebuje koniecznie historii. Niehistoryczne epoki nie są jako takie również niedziejowe.

Możliwość tego, że historia w ogóle może być „pożyteczna” lub „szkodliwa” dla „życia”, opiera się na tym, że jest ono u korzeni swego bycia dziejowe i dlatego jako faktycznie egzystujące decyduje się już zawsze na właściwą lub niewłaściwą dziejowość. 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. Wyróżnia on trzy typy historii: monumentalny, antykwaryczny i krytyczny, nie ukazując w sposób wyraźny ani konieczności takiego trójpodziału, ani wspólnej owym typom jednoczącej zasady. *Troistość historii jest już z góry zarysowana w dziejowości jestestwa*. Ta ostatnia pozwala zarazem zrozumieć, na ile właściwa historia musi być faktycznie

konkretną jednością tych trzech możliwości. Dokonana przez Nietzschego typologia nie jest przypadkowa. Początek jego „rozważania” pozwala przypuszczać, że rozumiał on więcej, niż wyjawil.

Jako dziejowe, jestestwo jest możliwe tylko na gruncie czasowości. Ta zaś uczasawia się w ekstatyczno-horyzontalnej jedności swych zachwyceń. Jestestwo egzystuje jako przyszłe właściwie w zdecydowanym otwieraniu wybranej możliwości. Powracając zdecydowanie do siebie, jest ono otwarte przez powtórzenie na „monumentalne” możliwości ludzkiej egzystencji. Historia wypływająca z takiej dziejowości jest „monumentalna”. Jako stające się byłym, jestestwo jest wydane swemu rzuceniu. W powtarzającym przyswajaniu sobie czegoś możliwego tkwi zarazem zarysowana z góry możliwość nobilitującego przechowania tu-oto-byłej egzystencji, w której ujawniła się uchwycona możliwość. Jako /monumentalna, właściwa historia jest z tego powodu „antykwareczna”. Jestestwo uczasawia się w jedności przyszłości i byłości jako współczesność. Ta ostatnia otwiera właściwie „dziś”, a mianowicie jako okamgnienie. Gdy jednak owo „dziś” jest wykładane na gruncie przyszłościowo-powtórzeniowego rozumienia uchwyconej możliwości egzystencji, to historia właściwa staje się odwspółcześnieniem tego „dziś”, tzn. bolesnym odrywaniem się od upadającego życia publicznego „dziś”. Historia monumentalno-aktywaryczna jest jako właściwa z konieczności krytyką „współczesności”. Właściwa dziejowość stanowi fundament możliwej jedności trzech odmian historii. *Podstawą* zaś fundamentu właściwej historii jest *czasowość* jako egzystencjalny sens bycia troski.

Konkretna prezentacja egzystencjalno-dziejowego źródła historii następuje w analizie konstytuującej tę naukę tematyacji. Główny moment historycznej tematyacji stanowi

wykształcenie sytuacji hermeneutycznej, która decyzją dziejowo egzystującego jestestwa otwiera (*öffnet*) się na powtórzeniowe otwarcie jestestwa tu-oto-byłego. Możliwość i strukturę *prawdy historycznej* trzeba eksponować na gruncie *właściwej otwartości* („prawdy”) *dziejowej egzystencji*. Ponieważ zaś podstawowe pojęcia nauk historycznych, zarówno dotyczące ich obiektów, jak sposobów badania, są pojęciami egzystencji, dlatego teoria nauk humanistycznych ma za przesłankę tematyczną interpretację egzystencjalną *dziejowości* jestestwa. Jest ona niezmiennym celem, do którego stara się zbliżyć praca badawcza W. Diltheya, a który idee hrabiego Yorcka von Wartenburg oświetlają jeszcze dogłębniej.

§ 77. *Związek dotychczasowej ekspozycji problemu dziejowości z badaniami W. Diltheya i ideami hrabiego Yorcka*

Dokonana tu artykulacja problemu dziejów wyrosła z przyswajania sobie wyników prac Diltheya. Potwierdziły ją i utrwaliły tezy hrabiego Yorcka, zawarte w rozproszeniu w jego listach do Diltheya<sup>1</sup>.

Rozpowszechniony jeszcze dziś obraz Diltheya jest następujący: „finezyjny” interpretator dziejów ducha, w szczególności dziejów literatury, / który trzodzi się „także” odróżnianiem przyrodoznawstwa od nauk humanistycznych, przypisując przy tym dziejom tych nauk, a także „psychologii”, wyróżnioną rolę, wszystko to zaś roztapia w relatywistycznej „filozofii życia”. Powierzchniowie rzecz biorąc, taki portret jest „słuszny”. „Substancja” jednak mu się wymyka. Zakrywa on więcej, niż odsłania.

<sup>1</sup> Por. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle an der Saale 1923.

Pracę badawczą Diltheya można schematycznie rozdzielić na trzy dziedziny: studia nad teorią nauk o duchu i ich odróżnienia od przyrodoznawstwa, badania nad dziejami nauk o człowieku, społeczności i państwie, prace nad psychologią, która miałaby zaprezentować „cały fakt człowieka”. Nieustannie przenikają się i krzyżują badania z zakresu teorii i dziejów nauki oraz badanie hermeneutyczno-psychologiczne. Tam, gdzie przeważa jeden sposób ujęcia, inne pełnią rolę motywu i środka. 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”. 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. Hermenetyka jest samoeksplicacją tego rozumienia, a metodologią historii dopiero w pochodnej formie.

To prawda, że Dilthey pod wpływem współczesnych mu dyskusji, które zepchnęły jednostronnie jego własne badania nad podstawami nauk o duchu w pole teorii nauki, często zwraca się w swych publikacjach w tym kierunku. „Logika nauk o duchu” nie jest dlań jednak wcale centralna, tak jak i jego „psychologia” nie dąży „tylko” do ulepszenia pozytywnej nauki o zjawiskach psychicznych.

Najbardziej swoistą tendencję filozofii Diltheya jednoznacznie wyraża w korespondencji z nim jego przyjaciel, hrabia Yorck, gdy wskazuje na „*wspólne nam zainteresowanie kwestią zrozumienia dziejów*” [podkr. M. H.].<sup>1</sup> Przystwojenie sobie badań Diltheya, które dopiero dziś stają się w pełnym

<sup>1</sup> *Briefwechsel*, s. 185.

zakresie dostępne, wymaga rzetelnej, konkretnej i gruntownej dyskusji. Nie miejsce tu na wyczerpujące rozważanie / problemów, jakie go nurtowały, i sposobów, na jakie to czyniły<sup>1</sup>. Dokonamy natomiast prowizorycznej charakterystyki paru centralnych idei hrabiego Yorcka, wybierając w tym celu charakterystyczne fragmenty jego listów.

Ożywiana komunikacją z Diltheyowskim sposobem problematyzacji i pracy postawa Yorcka przejawia się w jego stosunku do zadań podstawowej dyscypliny, tj. psychologii analitycznej. Yorck pisze o akademickiej rozprawie Diltheya *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894): „Autorefleksja zostaje uznana za pierwotny środek poznawczy, analiza za pierwotną poznawczą procedurę. Na tej podstawie formułowane są twierdzenia weryfikowane przez swe własne ustalenia. Nie przechodzi się do krytycznego rozbioru, wyjaśnienia, a wraz z tym immanentnego obalenia konstruktywistycznej psychologii i jej założeń” (*Briefw.*, s. 177). „[...] abstrahowanie od krytycznego rozbioru = wykazywania psychologicznego pochodzenia w jednostce i w głębokim wyprowadzeniu wiąże się moim zdaniem z Pana pojęciem i miejscem, jakie przyznaje Pan teorii poznania” (s. 177). „Tylko teoria poznania — fakt ten został ponad wszelką wątpliwość ustalony i uwytatniony — *wyjaśnia* niestosowalność. Teoria ta ma zdawać sprawę z adekwatności metod naukowych, ma ustanowić naukę o metodzie, nie zaś brać metody z poszczególnych dziedzin — i to na chybił trafił, muszę stwierdzić” (s. 179 n.).

<sup>1</sup> Możemy z tego zrezygnować tym łatwiej, że G. Mischowi zawdzięczamy konkretną i zorientowaną na główne tendencje myślowe prezentację Diltheya, której nie będzie mogła pominąć żadna dyskusja z jego dziełem. Por. W. Dilthey, *Ges. Schriften*, t. V (1924), *Vorbericht*, s. VII-CXVII.



W tym postulacie Yorcka — a jest to w rzeczywistości postulat, by logika kroczyła przed naukami i przewodziła im, tak jak to było w przypadku logiki Platona i Arystotelesa — zawiera się zadanie pozytywnego i radykalnego opracowania odmienności kategorialnych struktur bytu, który *jest* przyrodą, i bytu, który *jest* dziejami (jestestwa). Yorck stwierdza, że badania Diltheya „*zbyt mało podkreślają rodzajową różnicę między tym, co ontyczne, a tym, co historyczne*” (s. 191) [podkr. M. H.]. „W szczególności uznaje się procedurę porównywania za metodę nauk o duchu. W tym miejscu nie zgadzam się z Panem [...] Porównywanie jest zawsze estetyczne, dotyczy zawsze kształtu. Windelband doszukuje się kształtów w dziejach. Pana pojęcie typu jest na wskroś/wewnętrzne. Tu rzecz idzie o charaktery, nie o kształty. Dla Windelbanda dzieje są ciągiem obrazów, jednostkowych kształtów, postulatem estetycznym. Dla przyrodoznawcy obok nauki tylko przyjemność estetyczna pozostaje swego rodzaju ludzkim środkiem uspokajającym. U Pana zaś pojęcie dziejów to pojęcie splotu sił, ich jedności, do której kategorię «kształt» można zastosować tylko przenośnie” (s. 193).

Opierając się na swym niezawodnym odczuciu „*różnicy między tym, co ontyczne, a tym, co historyczne*”, Yorck stwierdza, jak mocno tradycyjne badanie dziejów trzyma się jeszcze „*ustaleń czysto wzrokowych*” (s. 192), które mierzą w to, co cielesne i wyposażone w kształt.

„*Ranke jest wielkim wzrokowcem, dla którego nic, co zniknęło, nie może odżyć w postaci rzeczywistości [...] Istnienie całego plemienia ludzi takich jak Ranke wyjaśnia, dlaczego materiał dziejów został ograniczony do sfery politycznej. Tylko ona bowiem jest dramatyczna*” (s. 60). „*Modyfikacje, jakie przyniósł czas, wydają mi się nieistotne i oceniłbym je inaczej. Na przykład tak zwaną szkołę*

historyczną uważam za jedynie uboczny nurt w tym samym łożysku rzeki, reprezentujący tylko jeden człon starej trwałej opozycji. Nazwa jest myląca. *Szkoła ta bowiem nie była wcale historyczna* [podkr. M. H.], lecz antykwaryczna, konstruująca estetycznie, gdy tymczasem wielkim dominującym ruchem był ruch konstrukcji mechanicznej. Dlatego jej metodologiczny wkład w metodę racjonalności był tylko kwestią powszechnego odczucia” (s. 68 n.).

„*Prawdziwy philologus, który pojmuje historię jako składowisko antyków. Do nienamacalnych spraw — do których wiedzie tylko żywa psychiczna transpozycja — panowie ci w ogóle nie docierają. W głębi ducha są oni właśnie przyrodoznawcami, a stają się sceptykami tym bardziej, że brak eksperymentu. Trzeba się trzymać z dala od śmieci w rodzaju: jak często Platon bywał w Wielkiej Grecji albo w Syrakuzach. Nic żywego z tego nie wynika. Ta powierzchniowa maniera, którą tu krytycznie przejrzałem, kończy się ostatecznie wielkim znakiem zapytania i okrywa hańbą w obliczu wielkich realności Homera, Platona, Nowego Testamentu. Wszystko rzeczywiście realne staje się schematem, gdy jest uważane za «rzecz samą w sobie», gdy nie zostaje przeżyte*” (s. 61). „*Owi «naukowcy» są w takiej opozycji wobec mocy epoki jak najsubtelniej wykształcone sfery francuskie wobec ówczesnego ruchu rewolucyjnego. Tu — tak jak i tam — formalizm, kult formy. Ustalanie związków ostatnim słowem mądrości. Oczywiście, taki kierunek myślenia ma / — jak sądzę — swe jeszcze nie napisane dzieje. Bezpodstawność myślenia i wiary w takie myślenie — teoriopoznawczo rzecz biorąc: w taką postawę metafizyczną — jest produktem historycznym*” (s. 39). „*Wydaje mi się, że falowanie wywołane odśrodkową zasadą, która ponad czterysta lat temu powołała do życia nową epokę, stało się skrajnie rozległe i płaskie,*

poznanie rozwinęło się aż do samozniesienia, człowiek tak bardzo się od siebie oddalił, że już w ogóle siebie nie dostrzega. Na «człowieku nowoczesnym», tzn. człowieku od czasów Renesansu, można już postawić krzyżyk» (s. 83). Natomiast: „Wszelka prawdziwie żywa, nie zaś tylko odmalowująca życie historia jest krytyką” (s. 19). „Wszelako znajomość dziejów jest w swej najlepszej części znajomością ukrytych źródeł” (s. 109). „Z dziejami jest tak, że nie ta sprawa jest główna, która daje widowisko i wpada w oczy. Nitki nerwów są niewidoczne, jak niewidoczne jest w ogóle to, co istotne. Powiada się: «Ten wygrywa, kto umie milczeć», ale prawdziwa jest też taka wersja: Jeśli zachowasz milczenie, będziesz mógł postrzegać, a to oznacza — rozumieć” (s. 26). „Otóż ja zażywam cichej rozmowy z samym sobą i obcowania z duchem dziejów. Ówże duch nie zjawił się ani Faustowi w jego pracowni, ani mistrzowi Goethemu. Ustępując mu, nie byłiby oni jednak przerażeni, choćby nie wiedzieć jak surowa i obeszladniająca była ta zjawa. Duch ten jest nam bowiem bliski, pokrewny w innym, głębszym sensie niż mieszkańcy zarośli i pól. Te wysiłki są podobne Jakubowym zmaganiom, zapewnione zwycięstwo dla walczącego. O to zaś przede wszystkim chodzi” (s. 133).

Jasny wgląd w charakter podstawy dziejów jako „wirtualności” osiąga Yorck na podstawie znajomości charakteru bycia samego ludzkiego jestestwa, a więc właśnie nie sposobem teorii wiedzy na podstawie obiektu rozważań nad dziejami: „To, że cała psychofizyczna dana nie tyle *jest* [bycie = bycie obecną przyrodą; przyp. M. H.], ile raczej żyje, stanowi zarodek dziejowości. Jakaś refleksja nad sobą, która będzie skierowana nie na abstrakcyjne Ja, lecz na pełnię mej jaźni, znajdzie mnie jako określonego historycznie, tak jak fizyka poznaje mnie jako określonego kosmicznie.

Właśnie tak jak przyrodą, jestem i dziejami [...]” (s. 71). I Yorck, który przejrzał wszelkie fałszywe „definicje stosunków” i „pozbawione podstaw” relatywizmy, nie zważał się przed wyprowadzeniem ostatecznej konsekwencji swego wglądu w dziejowość jestestwa. „Z drugiej jednak strony, z racji wewnętrznej dziejowości samowiedzy, /systematyka oderwana od historii jest metodologicznie nie trafna. Tak jak fizjologia nie może abstrahować od fizyki, tak filozofia — zwłaszcza gdy jest krytyczna — od dziejowości [...] Samozachowanie i dziejowość są jak oddychanie i ciśnienie atmosferyczne, brak zaś — co może zabrzmieć paradoksalnie — dbałości o udziejowanie filozofowania jawi mi się w metodycznym kontekście jako pewien spadek po metafizyce” (s. 69). „Ponieważ filozofować to żyć, więc — niech się Pan nie przeraża — istnieje moim zdaniem jakaś filozofia dziejów — gdybyż ktoś mógł ją napisać! Oczywiście, nie tak, jak ją dotąd ujmowano i próbowano ujmować, przeciw czemu Pan się stanowczo opowiedział. Dotychczasowy sposób stawiania kwestii był fałszywy, wręcz niemożliwy, ale nie jest on jedyny. Dlatego nie ma rzeczywistego filozofowania, które nie byłoby historyczne. Rozdział między systematyczną filozofią i historyczną prezentacją jest z istoty niesłuszny” (s. 251). „Oczywiście, właściwą prawomocność wszelka nauka czerpie z możliwości swych praktycznych zastosowań. Matematyczna *praxis* nie jest wszelako jedyną. Praktyczny cel naszego stanowiska jest pedagogiczny w najszerszym i najgłębszym sensie tego słowa. Cel ten stanowi duszę wszelkiej prawdziwej filozofii i prawdę Platona i Arystotelesa” (s. 42 n.). „Zna Pan moje poglądy na temat możliwości etyki jako nauki. Mimo to można tam zawsze coś niecoś ulepszyć. Dla kogo właściwie są te książki? Rejestry rejestrów! Jedyna rzecz godna uwagi to skłonność do przechodzenia od

fizyki do etyki” (s. 73). „Jeśli filozofię uważać za manifestację życia, nie zaś za wykrztuszenie myślenia pozbawionego gruntu, które okazuje się takie, bo spojrzenie odwraca się od świadomościowej podstawy — to zadanie jest tak ubogie w wyniki, jak złożone i żmudne jest dążenie do nich. Wolność od uprzedzeń stanowi tu przesłankę, a już nawet tę wolność trudno osiągnąć” (s. 250).

To, że sam Yorck chciał kategorialnie ująć różnicę tego, co ontyczne (wzrokowe), i tego, co historyczne, oraz wzniesić „życie” do poziomu odpowiedniego naukowego zrozumienia, widać wyraźnie na podstawie wzmianki o charakterze trudności takich badań: estetyczno-mechanistyczny sposób myślenia „łatwiej znajduje słowny wyraz — wobec rozpowszechnionego pochodzenia słów od treści wzrokowych — niż analiza cofająca się poza naoczność [...] To natomiast, co wnika w podstawę sfery życia, nie może być przedstawione egzoterycznie, skąd cała terminologia nie dla wszystkich rozumiała, symboliczna, ale /nieunikniona. Ze szczególnej postaci filozoficznego myślenia wypływa szczególność jej językowego wyrazu” (s. 70 n.). „Zna Pan wszelako moje upodobanie do paradoksu, które uzasadniam tym, że paradoksalność stanowi znamię prawdy i że *communis opinio* z całą pewnością nigdzie nie jest w prawdziwym więcej, jak żywiołowym osadem ogólnikowego połowicznego rozumienia, pozostającego w takiej relacji do prawdy jak siarczany opar prześwietlany promieniem. Prawda nigdy nie jest cząstką. Pedagogicznym zadaniem dla państwa winno być: doprowadzać do rozkładu żywiołowych potocznych mniemań i w miarę możliwości kształtować indywidualizm patrzenia i oglądania. Wówczas, zamiast tak zwanego publicznego sumienia — tego radykalnego uzewnętrznienia, znów nabrałoby mocy sumienie jednostkowe, czyli sumienie” (s. 249 n.).

Kto chce zrozumieć dziejowość, staje przed zadaniem opracowania „różnicy rodzajowej między tym, co ontyczne, a tym, co historyczne”. W ten sposób zostaje ustalony *fundamentalny cel „filozofii życia”*. Kwestia wymaga wszelako *zasadniczej* radykalizacji. Jak inaczej dziejowość w jej odmienności od tego, co ontyczne, miałyby być filozoficznie ujęta i „kategorialnie” pojęta, jeśli nie przez sprowadzenie zarówno tego, co „ontyczne”, jak tego, co „historyczne”, do pewnej *bardziej źródłowej jedności* możliwej porównywalności i odróżnialności? Będzie to możliwe tylko wtedy, gdy zrozumiemy że: 1) kwestia dziejowości jest *ontologiczną* kwestią ukonstytuowania bycia tego, co bytuje dziejowo; 2) kwestia tego, co ontyczne, jest *ontologiczną* kwestią ukonstytuowania bycia bytu odmiennego od jestestwa, tego, co w najszerszym sensie obecne; 3) to, co ontyczne, to tylko *jedna* sfera bytu. Idea bycia obejmuje *zarówno* to, co „ontyczne”, jak to, co „historyczne”. To właśnie *ona* musi podlegać „różnicowaniu wedle rodzaju”.

Nieprzypadkowo Yorck nazywa niedziejowy byt wprost czymś „ontycznym”. Jest to tylko odbicie nieprzerwanej dominacji tradycyjnej ontologii, która wywodząc się ze *starożytnej* problematyki bycia w zasadniczy sposób zawęża problematykę ontologiczną. Problem różnicy między tym, co ontyczne, a tym, co historyczne, można będzie tylko wtedy opracować jako problem badawczy, gdy przez rozświetlenie w ontologii fundamentalnej pytania o sens bycia w ogóle *zapewni on sobie wcześniej ideę przewodnią*<sup>1</sup>. W ten sposób staje się jasne, w /jakim sensie przygotowawcza egzystencjalno-czasowa analityka jestestwa zdecydowała się poświęcić uwagę duchowi hrabiego Yorcka, aby przez to przysłużyć się dziełu Diltheya.

<sup>1</sup> Por. §§ 5 i 6, s. 22 nn.

CZASOWOŚĆ I WEWNĄTRZCZASOWOŚĆ  
JAKO ŹRÓDŁO POTOCZNEGO POJĘCIA CZASU§ 78. *Niepełność przeprowadzonej dotąd  
czasowej analizy jestestwa*

Dla wykazania, że (i jak) czasowość konstituuje bycie jestestwa, pokazaliśmy: dziejowość jako ukonstytuowanie bycia egzystencji jest „u podstawy” czasowością. Interpretacja czasowego charakteru dziejów nie uwzględniała „faktu”, że wszystko dzieje się „w czasie”. W trakcie egzystencjalno-czasowej analizy dziejowości nie zostało dopuszczone do głosu powszednie rozumienie jestestwa, znające faktycznie wszelkie dzieje tylko jako „wewnątrzczasowe” dzieje. Jeśli analityka egzystencjalna ma czynić jestestwo ontologicznie przejrzystym właśnie w jego faktyczności, to trzeba także *w sposób wyraźny* oddać sprawiedliwość faktycznej „ontyczno-czasowej” wykładni dziejów. Czasowi, „w którym” spotykamy byt, tym bardziej należy się *gruntowna* analiza, że oprócz dziejów także procesy przyrodnicze są określone „przez czas”. Bardziej jednakże elementarne od warunku, iż w *naukach* o dziejach i przyrodzie występuje „czynnik czasu”, jest to oto *factum*, że jestestwo już przed wszelkim tematycznym badaniem „rachuje za pomocą czasu” i *wedle niego* się orientuje. I tu znowu decydujące jest to „rachowanie” przez jestestwo „za pomocą swego czasu”, które poprzedza wszelkie zastosowania przyrządu

pomiarowego przystosowanego do określenia czasu. Ta „rachuba” poprzedza takie zastosowania, umożliwiając dopiero coś takiego jak posługiwanie się zegarami.

Egzystując faktycznie, aktualne jestestwo „ma czas” lub go „nie ma”. „Zajmuje” ono sobie „czas” lub „nie może sobie pozostawić czasu”. Dlaczego jestestwo zajmuje sobie „czas” i dlaczego może go „stracić”? Skąd bierze ono czas? Jak ma się ów czas do czasowości jestestwa?

Faktyczne jestestwo bierze czas w rachubę nie rozumiejąc czasowości egzystencjalnie. Elementarna procedura rachowania czasu wymaga rozjaśnienia kwestii, co oznacza, że byt jest „w czasie”. Wszelkie zachowanie jestestwa winno być interpretowane na podstawie jego bycia, / tzn. czasowości. Trzeba pokazać, jak jestestwo *jako* czasowość uczasawia zachowanie, które się zachowuje wobec czasu w *taki* sposób, że bierze go w rachubę. Dotychczasowa charakterystyka czasowości jest więc nie tylko w ogóle niepełna, jako że nie uwzględnia wszystkich wymiarów tego fenomenu, ale jest z gruntu niekompletna, gdyż samej czasowości przysługuje coś takiego jak czas światowy — przy ścisłym sensie egzystencjalno-czasowego pojęcia świata. Musimy zrozumieć, jak to jest możliwe i dlaczego jest konieczne. W ten sposób rzucimy nieco światła na potocznie pojęty „czas”, „w którym” byt występuje, a zarazem na wewnątrzczasowość tego bytu.

Powszednie, zajmujące sobie czas jestestwo znajduje najpierw czas w spotykanym wewnątrz świata czymś poręcznym i czymś obecnym. Tak „doświadczany” czas rozumie ono w horyzoncie najbliższego rozumienia bycia, tj. jako w jakiś sposób obecny. Jak i dlaczego dochodzi do ukształtowania potocznego pojęcia czasu, wymaga rozjaśnienia na podstawie czasowo ufundowanego ukonstytuowania bycia zatroskanego o czas jestestwa. Potoczne pojęcie

czasu zawdzięcza swe pochodzenie niwelacji czasu pierwotnego. Wykazanie tego źródła potocznego pojęcia czasu uprawomocnia wcześniej przeprowadzoną interpretację czasowości jako *pierwotnego czasu*.

Ukształtowanie potocznego pojęcia czasu przejawia godną uwagi niepewność co do tego, czy czasowi ma być przypisany „subiektywny”, czy „obiektywny” charakter. Ujmując czas jako będący w sobie, przyporządkowuje się go wszelako najchętniej „duszy”. Jeśli zaś ma on gdzieś charakter „świadomościowy”, to funkcjonuje jednak „obiektywnie”. W Heglowskiej interpretacji czasu obie te ewentualności uległy w pewien sposób zniesieniu. Hegel usiłuje określić związek między „czasem” a „duchem”, aby na tej podstawie uczynić zrozumiałym, dlaczego duch jako dzieje „popada w czas”. Co do *wyniku* dotychczasowa nasza interpretacja czasowości jestestwa i przynależności do niej czasu światowego wygląda na zgodną z Heglem. Ponieważ jednak niniejsza analiza czasu już w punkcie wyjścia zasadniczo różni się od Hegla, a z uwagi na swój fundamentalno-ontologiczny cel ma orientację doń wręcz *przeciwstawną*, krótka prezentacja Heglowskiego ujęcia relacji między czasem a duchem może posłużyć do pośredniego uwydatnienia i prowizorycznego zamknięcia egzystencjalno-ontologicznej interpretacji czasowości jestestwa, czasu światowego i źródła potocznego pojęcia czasu. /

Pytanie, czy (i jak) „bycie” przysługuje czasowi, dlaczego i w jakim sensie nazywamy czas „będącym”, może znaleźć odpowiedź dopiero wtedy, gdy zostanie pokazane, na ile sama czasowość w całości swego uczasowienia umożliwia rozumienie bycia i zagadywanie bytu. Niniejszy rozdział dzieli się następująco: czasowość jestestwa i zatroskanie o czas (§ 79); objęty zatroskaniem czas i wewnątrzczasowość (§ 80); wewnątrzczasowość i geneza potocznego

pojęcia czasu (§ 81); odróżnienie egzystencjalno-ontologicznego związku czasowości, jestestwa i czasu światowego od Heglowskiego ujęcia relacji między czasem a duchem (§ 82); egzystencjalno-czasowa analityka jestestwa i fundamentalno-ontologiczne pytanie o sens bycia w ogóle (§ 83).

### § 79. Czasowość jestestwa i zatroskanie o czas

Jestestwo egzystuje jako byt, któremu w jego byciu *o* nie samo chodzi. Z istoty się antycypując, już *przed* wszelkim samym tylko wtórnym rozważaniem samego siebie projektuje się ono na swą możliwość bycia. W projekcie jest ono odsłonięte jako rzucone. Pozostawione „światu” jako rzucone, upada ono w niego troskając się. Jako troska, tzn. egzystując w jedności upadająco-rzuconego projektu, byt ten jest otwarty jako „tu oto”. Współbędąc z innymi, utrzymuje się on na gwałcie przeciętnej wykładni artykułowanej w mowie i wypowiedanej w języku. Bycie-w-świecie zawsze już było wyraziło się i jako *bycie przy* spotykanym wewnątrz świata bycie ciągle samo *siebie* wypowiada zagadując i omawiając coś objętego zatroskaniem. Przeglądowo rozsądkowe zatroskanie opiera się na czasowości, mianowicie w *modus* wyczekująco-zachowującego uwspółcześniania. Jako zatroskane kalkulowanie, planowanie, dogłądanie i zapobieganie zawsze już mówi ono, czy to w sposób słyszalny, czy nie: „*wtedy*” — się to zdarzy, „*najpierw*” — znaleźć dla czegoś rozwiązanie, „*teraz*” — odrobić to, co „*wówczas*” się nie udało i nam umknęło.

Przez „*wtedy*” zatroskanie wypowiada się wyczekująco, przez „*wówczas*” zachowująco, a przez „*teraz*” uwspółcześniająco. We „*wtedy*” tkwi zwykle ukryte „*teraz* jeszcze nie”, tzn. jest ono wypowiedane w wyczekująco-zachowującym bądź zapominającym uwspółcześnianiu. „*Wówczas*”

kryje w sobie „teraz już nie”. Zachowywanie wypowiada się przez nie jako uwspółcześnianie wyczekujące. „Wtedy” i „wówczas” są rozumiane od strony „teraz”, / tzn. swoistą wagę ma uwspółcześnianie. Po prawdzie uczasawia się ono zawsze w jedność z wyczekiwaniem i zachowywaniem, choćby te ulegały modyfikacji w niewyczekujące zapomnianie, *modus*, w którym czasowość wikła się we współczesność mówiącą podczas uwspółcześniania przede wszystkim „teraz, teraz”. Do tego, czego zatroskanie wyczekuje jako najbliższego, zwraca się ono przez „zaraz”, do tego zaś, co uczynione najbliższym bądź co zagubione, przez „dopiero co”. Horyzontem wypowiadającego się w „wówczas” zachowywania jest „wcześniej”, horyzontem dla „wtedy” jest „później” („w przyszłości”), a dla „teraz” — „dziś”.

Każde „wtedy” jako takie to „wtedy, gdy...”, każde „wówczas” to „wówczas, jak...”, każde „teraz” to „teraz, kiedy...”. Nazwiemy tę na pozór oczywistą strukturę relacyjną tych „teraz”, „wówczas” i „wtedy” *datowalnością*. Musimy przy tym zupełnie abstrahować od tego, czy datowanie odbywa się faktycznie z uwzględnieniem „daty” kalendarzowej. Także bez takich „dat” owe „teraz”, „wtedy” i „wówczas” są w mniej lub bardziej określony sposób datowane. Jeśli nawet datowaniu brak określoności, to nie znaczy to, że brak mu struktury datowalności lub że struktura ta jest przypadkowa.

Czym jest to, czemu z istoty przysługuje datowalność i w czym ta datowalność ma ugruntowanie? Czy jednak można postawić pytanie bardziej zbędne? Przecież przez „teraz, kiedy...” mamy na myśli „jak wiadomo” pewien „punkt czasowy”. Tym „teraz” jest czas. Nie ulega wątpliwości, że rozumiemy „teraz — kiedy”, „wtedy — gdy”, „wówczas — jak”, w pewien sposób także jako związane z „czasem”. Wszelako

w naszym „naturalnym” rozumieniu owego „teraz” i temu podobnych nie pojmujemy jeszcze, że powyższe momenty oznaczają sam „czas”, ani jak to jest możliwe i co znaczy „czas”. Czyż jest bowiem oczywiste, że „rozumie my od razu” coś takiego, jak „teraz”, „wtedy” i „wówczas” i że wypowiadamy to „w naturalny sposób”? Skąd więc bierzemy to „teraz — kiedy...”? Czy znaleźliśmy to wśród bytu wewnątrzświatowego, wśród tego, co obecne? Oczywiście nie. Czy w ogóle zostało to znalezione? Czy kiedykolwiek zabieraliśmy się do poszukiwania tego i ustalenia? „W każdym momencie” posługujemy się tym, nie przejmując tego wyraźnie, ciągle to stosujemy, choć nie zawsze za pomocą głosu. Najbardziej trywialna powszednia mowa, np. „jest zimno”, ma na myśli jakieś „teraz, kiedy...”. Dlaczego zagadując coś objętego zatroskaniem jestestwo wypowiada też, choć zwykle bez użycia głosu, jakieś „teraz, kiedy...”, „wtedy, gdy...”, „wówczas, jak...”? Otóż dlatego, że wykładające zagadywanie czegoś wypowiada również *siebie*, tzn. przeglądowo / rozumiejące *bycie przy* czymś poręcznym, pozwalające spotykać to coś poręcznego odkrywczo, a także dlatego, że owo również *siebie* wykładające zagadywanie i omawianie opiera się na *uwspółcześnianiu* i tylko w postaci tegoż jest możliwe<sup>1</sup>.

Wyczekująco-zachowujące uwspółcześnianie wyklada *siebie*. To zaś jest znów możliwe tylko dlatego, że — w sobie samym ekstatycznie otwarte (*offen*) — jest ono już zawsze otwarte (*erschlossen*) dla siebie i daje się artykułować w rozumiejąco-mówiącej wykładni. Ponieważ czasowość w sposób ekstatyczno-horyzontalny konstytuuje przeświećloność „tu oto”, jest ona już zawsze wykładalna źródłowo w „tu oto” i przez to nam znana. Wykładające się uwspółcześnianie, tzn. coś

<sup>1</sup> Por. § 33, s. 218 nn.

wyłożonego przez podjęcie w „teraz”, nazywamy „czasem”. W ten sposób daje o sobie znać jedynie to, że czasowość, rozpoznawalna jako ekstatycznie otwarta, jest zrazu i zwykle znana tylko na gruncie tej zatroskanej wykładni. „Bezpośrednia” zrozumiałość i rozpoznawalność czasu nie wyklucza jednak, by zarówno pierwotna czasowość jako taka, jak i uczasowiające się w niej źródło wypowiedzianego czasu pozostały nie poznane i nie uchwycone pojęciowo.

To, że temu, co wyłożone przez „teraz”, „wtedy”, „wówczas”, z istoty przysługuje struktura datowalności, staje się najbardziej elementarnym dowodem pochodzenia tego, co wyłożone, od wykładającej się czasowości. Mówiąc „teraz”, zarazem rozumiemy już bez mówienia też tego, „— kiedy to a to...” A dlaczego? Dlatego, że „teraz” wyklada *uwspółcześnienie* bytu. W „teraz, kiedy...” tkwi *ekstatyczny* charakter współczesności. *Datowalność* „teraz”, „wtedy” i „wówczas” jest *odbiciem ekstatycznego* ukonstytuowania czasowości i *dlatego* istotna także dla samego wypowiedzianego czasu. Struktura datowalności owych „teraz”, „wtedy” i „wówczas” dowodzi, że momenty te *pochodzą z pnia czasowości, same są czasem*. Wykładające wypowiedzianie tych „teraz”, „wtedy” i „wówczas” jest najbardziej pierwotnym *podawaniem czasu*. Ponieważ w *ekstatycznej* jedności czasowości, która w postaci datowalności jest rozumiana nietematycznie i nie daje się rozpoznać, jestestwo jest już zawsze otwarte samemu sobie jako bycie-w-świecie, a wraz z tym jest odkryty wewnątrzświatowy byt, dlatego wyłożony czas jest już zawsze datowany na podstawie bytu spotykanego w otwartości „tu oto”: teraz, kiedy — trzaskają drzwi; teraz, kiedy — brak mi tej książki itp.

Na gruncie tego źródła w *ekstatycznej* czasowości należące do tych „teraz”, „wtedy” i „wówczas” horyzonty również

mają / charakter datowalności jako „dziś, kiedy...”, „później, gdy...” oraz „wcześniej, jak...”.

Jeśli rozumiejąc się przez „wtedy”, wyczekiwanie wyklada się, a przy tym jako *uwspółcześnianie* rozumie to, czego wyczekuje, na podstawie „teraz” tego czegoś, to w „podaniu” tego „wtedy” tkwi już: „ale jeszcze nie teraz”. *Uwspółcześniające* wyczekiwanie rozumie, co znaczy „dotąd”. Wykładanie artykułuje to „dotąd” — mianowicie „ma” ono „swoją czas” jako „*między*”, które równocześnie jest w relacji datowalności. Relacja ta znajduje wyraz w „podczas gdy...”. *Zatroskanie* może z kolei samo to „podczas” artykułować wyczekująco przez podawanie dalszych „wtedy”. „Dotąd” zostaje rozłożone na pewną liczbę „odtąd-dotąd”, które jednakże są już z góry „objęte” wyczekującym projektem pierwotnego „wtedy”. Wraz z wyczekująco-uwspółcześniającym rozumieniem „podczas” („*während*”) zostaje wyartykułowane „trwanie” („*Währen*”). Ta trwałość (*Dauern*) jest znowu ujawnionym w wykładaniu *się* czasowości czasem, który jest przez zatroskanie rozumiany nietematycznie jako „rozpięcie”. Wyczekująco-zachowujące *uwspółcześnianie* tylko dlatego „wy”-klada (*legt... „aus*”) *rozpięte* „podczas”, że jest ono przy tym *sobie* otwarte jako ekstatyczne *rozpostarcie* dziejowej czasowości, choć jako takie nie poznane. Tu uwidacznia się dalsza swoistość „podanego” czasu. Nie tylko „podczas” jest rozpięte; także każde „teraz”, „wtedy”, „wówczas” ma zawsze wraz ze strukturą datowalności pewną rozpiętość o zmiennym zakresie: „teraz” — w trakcie przerwy, podczas jedzenia, wieczorem, latem; „wtedy” — przy śniadaniu, podczas porannego wstawania itp.

Wyczekująco-zachowująco-uwspółcześniające *zatroskanie* w taki czy inny sposób „pozostawia sobie” czas, podaje go sobie troskając się, i to także bez jakiegokolwiek,

a zwłaszcza bez specyficznie rachującego, określenia czasu i przed wszelkim takim określeniem. Tu czas datuje się w aktualnym *modus* zatroskanego pozostawiania-sobie-czasu zawsze na podstawie tego, co objęte zatroskaniem właśnie w otoczeniu i co otwarte w położonym rozumieniu, na podstawie tego, co się robi „w ciągu dnia”. Odpowiednio do tego, jak jestestwo wyczekiwaniowo zanurza się w coś objętego zatroskaniem i nie wyczekując siebie samego zapomina się, także jego „pozostawiany” sobie czas pozostaje przez taki sposób „pozostawiania” *zakryty*. Właśnie w na co dzień zatroskanym życiu „z dnia na dzień” jestestwo nigdy nie rozumie się jako biegnące wzdłuż nieprzerwanie trwającego ciągu czystych „teraz”. Na gruncie tego zakrycia czas, który jestestwo sobie pozostawia, ma niejako dziury. Wracając myślą do „wykorzystanego” czasu, często nie potrafimy uprzytomnić sobie przebiegu „dnia”. Ta /niespójność podziurawionego czasu nie polega wszelako na jakimś poszatkowaniu, lecz stanowi *modus* zawsze już otwartej, ekstatycznie *rozpostartej* czasowości. Sposób, w jaki „użyczany” sobie czas „biegnie”, a zatroskanie podaje go sobie mniej lub bardziej wyraźnie, tylko wtedy daje się odpowiednio wyeksplikować fenomenalnie, gdy z jednej strony trzymać się z dala od teoretycznego „przedstawiania” jakiejś ciągłej rzeki „teraz”, a z drugiej pojąc, że możliwe sposoby, na jakie jestestwo daje sobie i zostawia czas, trzeba pierwotnie określić na podstawie tego, *jak, odpowiednio do aktualnej egzystencji, „ma” ono swój czas.*

Wcześniej charakteryzowane było egzystowanie właściwe i niewłaściwe z uwagi na fundujące je *modi* uczasowienia czasowości. Tak więc niezdecydowanie niewłaściwej egzystencji uczasawia się w *modus* niewyczekująco-zapominającego współczesniania. Niezdecydowany rozumie siebie na podstawie spotykanych w takim współczesnianiu

i zmiennie się narzucających najbliższych wydarzeń i przypadków. Zatracać się w trakcie żywej krzątania w tym, o co się troska, niezdecydowany *traci* przy tym *swój czas*. Stąd charakterystyczne dlań mówienie: „Nie mam czasu”. Tak jak ów niewłaściwie egzystujący ciągle traci czas i nigdy go nie „ma”, tak pozostaje wyróżnikiem czasowości właściwej egzystencji, że w zdecydowaniu nigdy czasu nie traci i „zawsze ma czas”. Czasowość zdecydowania ma bowiem, jeśli chodzi o jej współczesność, charakter *okamgnienia*. Właściwe mu współczesnianie sytuacji nie pełni przewodniej roli, lecz jest *trzymane* w stającej się byłą przyszłości. Okamgnieniowa egzystencja uczasawia się jako pod względem losu całe rozpostarcie w sensie właściwej, dziejowej *ciągłości* Siebie. Egzystencja w taki sposób czasowa ma „ciągle” swój czas *na to*, czego wymaga od niej sytuacja. Zdecydowanie otwiera jednak w ten sposób „tu oto” tylko jako sytuacja. Dlatego zdecydowany nigdy nie może tak spotkać tego, co otwarte, by mógł on na to niezdecydowanie tracić swój czas.

*Faktycznie rzucone jestestwo może sobie „zajmować” czas i tracić go tylko dlatego, że „czas” jest mu przydzielony jako ekstatycznie rozpostartej czasowości wraz z opartą na niej otwartością „tu oto”.*

Jako otwarte, jestestwo egzystuje faktycznie w sposób *współbycia* z innymi. Utrzymuje ono siebie w obrębie publicznej, przeciętnej rozsądkowości. Wyłożone i wypowiedziane w powszednim wspólnym byciu „teraz, kiedy...”, „wtedy, gdy...” są /zasadniczo rozumiane, choć są datowane z ograniczoną tylko jednoznacznością. W „najbliższym” wspólnym byciu wielu może „wspólnie” mówić „*teraz*”, a każdy będzie wymówione „*teraz*” inaczej datował: teraz, kiedy to czy tamto się wydarza. Każdy wypowiada „*teraz*” w publicznym życiu wspólnego-bycia-w-świecie. Dlatego wyłożony, wypowiedziany czas aktualnego jestestwa



jest już jako taki na gruncie swego ekstatycznego bycia-w-świecie zawsze *upubliczniony*. Skoro zaś powszednie zatroskanie rozumie się na podstawie objętego zatroskaniem „świata”, zna ono „czas”, jaki sobie zajmuje, *nie* jako *swój*, lecz w zatroskaniu *korzysta* z czasu, który „istnieje” i który *się* rachuje. Publiczny charakter „czasu” jest tym bardziej nieodparty, im bardziej faktyczne jestestwo *wyraźnie troska się* o czas, na swój sposób biorąc go w rachubę.

### § 80. Objęty zatroskaniem czas i wewnątrzczasowość

Dotychczas chodziło tylko o prowizoryczne zrozumienie, jak oparte na czasowości jestestwo egzystując troska się o czas i jak w wykładającym zatroskaniu upublicznia się on dla bycia-w-świecie. Pozostawało przy tym zupełnie nieokreślone, w jakim sensie wypowiedziany czas publiczny „*jest*”, czy w ogóle można o nim mówić jako o *będącym*. Zanim się rozstrzygnie, czy czas publiczny jest „jednak tylko subiektywny”, czy „obiektywnie rzeczywisty”, czy ani taki, ani taki, trzeba najpierw ściślej określić fenomenalny charakter czasu publicznego.

Upublicznienie czasu nie następuje w sposób wtórny i okazjonalny. Jest raczej tak, że ponieważ jestestwo jako ekstatyczno-czasowe *jest* już zawsze otwarte, egzystencji zaś przysługuje rozumiejąca wykładnia, to w zatroskaniu także upublicznia się już czas. Orientujemy się *wedle niego*, i każdy musi go jakoś znaleźć.

Chociaż zatroskanie o czas w scharakteryzowany sposób datowania może się dokonywać na gruncie wydarzeń z otoczenia, to przecież zasadniczo dzieje się to zawsze już w horyzoncie zatroskania o czas, które znamy jako astronomiczną lub kalendarzową *rachubę czasu*. Nie występuje ona przypadkowo, lecz jej egzystencjalno-ontologiczna

konieczność tkwi w podstawowym ukonstytuowaniu jestestwa jako troski. Ponieważ jestestwo jako rzucone z istoty egzystuje upadająco, więc troskając się wyklada ono swój czas w sposób rachuby czasu. *W niej* uczasawia się „właściwe” *upublicznienie* / czasu, tak iż trzeba stwierdzić: *rzucenie jestestwa jest podstawą tego, że czas „istnieje” publicznie*. Aby zapewnić zrozumiałość argumentowi, że źródłem czasu publicznego jest faktyczna czasowość, najpierw musieliśmy w ogóle scharakteryzować czas wykładany w czasowości zatroskania — już choćby tylko po to, by uwydatnić, że istota zatroskania o czas *nie* polega na zastosowaniu określeń liczbowych w datowaniu. Nie należy więc egzystencjalno-ontologicznej specyfiki *rachuby* czasu upatrywać w jego kwantyfikacji, lecz specyfikę tę trzeba pojąć bardziej źródłowo na gruncie czasowości rachującego czas jestestwa.

„Czas publiczny” ukazuje się jako *ten* czas, „w którym” spotykane wewnątrz świata jest to, co poręczne, i to, co obecne. Wymaga to nazwania tego odmiennego od jestestwa bytu *wewnątrzczasowym*. Interpretacja wewnątrzczasowości dostarcza bardziej źródłowego wejścia w istotę „czasu publicznego”, a zarazem umożliwia wyodrębnienie jego „bycia”.

Byciem jestestwa jest troska. Byt ten jako rzucony egzystuje upadająco. Pozostawione odkrytemu wraz z jego faktycznym „tu oto” „światu” i zdane nań w zatroskaniu, jestestwo wyczekuje swej możliwości-bycia-w-świecie w taki oto sposób, że „liczy” się ono z tym i „liczy” *na* to, z czym ze względu na tę możliwość bycia ma ostatecznie pewne wyróżnione powiązanie. Powszednie *przełądowe* bycie-w-świecie potrzebuje *możliwości widoku*, tzn. jasności, by móc w zatroskaniu obchodzić się z tym, co poręczne, pośród tego, co obecne. Wraz z faktyczną otwartością jego świata, jestestwu odkrywa się przyroda. W swym rzuceniu jest ono

poddane zmianom dnia i nocy. Dzień swą jasnością daje możliwość widoku, noc go odbiera.

Zatroskane w przeglądzie, wyczekujące możliwości widoku jestestwo, rozumiejąc się na podstawie swego dziennego trudu, daje sobie czas przez „wtedy, gdy rozednieje”. „Wtedy”, o które się ono troska, jest datowane na gruncie tego, co pozostaje w najściślejszym otoczeniowym powiązaniowym związku z nastawianiem jasności: ze wschodem słońca. Wtedy, gdy ono wszędzie, będzie *czas do...* Jestestwo datuje tym samym czas, który musi sobie zająć, na podstawie tego, co w horyzoncie zdania na świat jest w tym świecie spotykane jako coś, z czym ma ono dla przeglądowej możliwości-bycia-w-świecie pewne szczególne powiązanie. Zatroskanie korzysta z „bycia poręcznym” słońca, które dostarcza światła i ciepła. Słońce datuje czas wyłożony w zatroskaniu. / Z tego datowania wyrasta „najbardziej naturalna” miara czasu, dzień. Ponieważ zaś czasowość jestestwa, które musi sobie zająć swój czas, jest skończona, to także jego dni są policzone. Owo „podczas dnia” daje zatroskanemu wyczekiwaniu możliwość ostrożnego określenia wszystkich „wtedy” tego, co ma być objęte zatroskaniem, czyli możliwość podziału dnia. Podział ów dokonuje się znowu przez wzgląd na to, co datuje czas: wędrówkę słońca. Tak jak wschód, tak zachód i południe stanowią wyróżnione „miejsca”, które gwiazda ta zajmuje. Rzucone w świat, przez uczasowienie dające sobie czas jestestwo bierze w rachubę regularną, nieustanną wędrówkę słońca. Działanie się jestestwa na gruncie wstępnie wyznaczonej na podstawie rzucenia w „tu oto” datującej wykładni czasu dzieje się *dzień-po-dniu*.

To datowanie, dokonujące się na gruncie dostarczającej ciepła i światła gwiazdy i jej wyróżnionych „miejsc” na niebie, jest podaniem czasu, jakie we wspólnym byciu

„pod tym samym niebem” w pewnych granicach „Każdy” może zawsze i w ten sam sposób realizować zrazu jednogłośnie. To, co datujące, stoi do naszej dyspozycji w otoczeniu i bynajmniej nie ogranicza się do objętego aktualnie zatroskaniem świata narzędzia. W świecie tym raczej jest już zawsze odkryta również przyroda otoczenia oraz publiczne otoczenie<sup>1</sup>. Na to publiczne datowanie, za pomocą którego każdy podaje sobie swój czas, każdy może też „liczyć”, używa ono publicznie dostępnej *miary*. To datowanie liczy czas w sensie *pomiaru czasu*, co wymaga miernika czasu, tzn. zegara. A więc: *wraz z czasowością rzuconego, pozostawionego „świata”, zajmującego sobie czas jestestwa jest już odkryte także coś takiego jak „zegar”, tzn. coś poręcznego, co jako regularnie powracające stało się dostępne w wyczekującym współczesnieniu*. Rzucone bycie przy tym, co poręczne, opiera się na czasowości. Jest ona podstawą zegara. Jako warunek możliwości faktycznej konieczności zegara czasowość warunkuje zarazem jego odkrywalność, tylko bowiem wyczekująco-zachowujące współczesnianie biegu słońca spotykanego wraz z odkrytością tego, co jest wewnątrz świata, umożliwia datowanie na podstawie tego, co poręczne w publicznym otoczeniu, a zarazem jako wykładające się tego datowania wymaga.

„Naturalny” zegar, z góry już odkryty wraz z faktycznym rzuceniem jestestwa opartego na czasowości, motywuje / i zarazem umożliwia produkcję i użytkowanie coraz to wygodniejszych zegarów, wśród których „sztuczne” muszą jednak być „nastawiane” wedle „naturalnego”, jeśli mają one udostępniać czas odkryty pierwotnie w zegarze naturalnym.

Zanim scharakteryzujemy główne tory kształtowania się egzystencjalno-ontologicznego sensu rachuby czasu

<sup>1</sup> Por. § 15, s. 94 nn.

i używania zegara, trzeba najpierw pełniej scharakteryzować czas objęty zatroskaniem podczas mierzenia czasu. Jeśli dopiero pomiar czasu „właściwie” upublicznia objęty zatroskaniem czas, to w trakcie śledzenia tego, jak się w takim „rachującym” datowaniu ukazuje coś datowanego, czas publiczny musi być fenomenalnie dostępny w sposób nie zasłonięty.

Datowanie wykładającego się w zatroskanym wyczekiwaniu „wtedy” zawiera w sobie: wtedy, gdy dzieje, nastaje *czas do* codziennej pracy. Wyłożony w zatroskaniu czas zawsze jest już rozumiany jako czas do... Aktualne „teraz, kiedy to a to”, jest jako *takie* każdorazowo *odpowiednie* i *nieodpowiednie*. „Teraz” — a podobnie każdy *modus* wyłożonego czasu — to nie tylko „teraz, kiedy...”, lecz jako z istoty to coś datowanego jest zarazem z istoty określone przez strukturę odpowiedniości bądź nieodpowiedniości. Wyłożony czas ma już z natury charakter „czas do...” bądź „nie czas na...” Wyczekująco-zachowujące uwspółcześnianie zatroskania rozumie czas w relacji do „do czego”, które ze swej strony jest ostatecznie osadzone w „ze względu na” możliwości bycia jestestwa. Upubliczniony czas ujawnia wraz z tą relacją „ażeby” tę strukturę, którą powyżej<sup>1</sup> poznaliśmy jako *oznaczość*. Konstytuuje ona światowość świata. Upubliczniony czas ma jako *czas-do...* charakter z istoty światowy. Dlatego czas upubliczniający się w uczasowieniu czasowości nazywamy *czasem światowym*. I to nie z tego powodu, że jako *wewnątrzświatowy* byt jest on *obecny* (bo tym nigdy nie mógłby być), lecz z tego, że należy on *do świata* w sensie zinterpretowanym egzystencjalnie i ontologicznie. Poniżej musi się okazać, jakie istotne relacje struktury świata, np. „ażeby”, na gruncie ekstatyczno-horyzontalnego

<sup>1</sup> Por. § 18, s. 118 nn. oraz § 69c, s. 510 nn.

ukonstytuowania czasowości wiążą się z czasem publicznym, np. z „wtedy-gdy”. W każdym razie dopiero teraz objęty zatroskaniem czas daje się w sposób pełny scharakteryzować strukturalnie: jest on datowalny, rozpięty, publiczny i jako tak ustruktrowany należy do samego świata. Każde np. naturalnie wypowiedane na co dzień „teraz” ma tę właśnie strukturę i jako takie / jest, chociaż nietematycznie i przedpojęciowo, rozumiane w zatroskanym używaniu-sobie-czasu przez jestestwo.

W otwartości naturalnego zegara, należącej do jestestwa egzystującego jako rzucone i upadające, tkwi zarazem szczególne, już z góry dokonywane przez faktyczne jestestwo *upublicznienie* czasu objętego zatroskaniem, wzrastające i wzmacniające się przez doskonalenie rachuby czasu i podniesienie precyzji użytkowania zegara. Nie możemy tu dokonywać historycznej prezentacji możliwych odmian dziejowego rozwoju rachuby czasu i użytkowania zegara. Trzeba raczej postawić egzystencjalno-ontologiczne pytanie: jaki *modus* uczasowienia czasowości jestestwa uwidacznia się w *kierunku* kształtowania się rachuby czasu i użytkowania zegara? Wraz z odpowiedzią na to pytanie bardziej źródłowe zrozumienie musi wyrastać z tego, że *miar czasu*, tzn. zarazem wyraźne upublicznienie czasu objętego zatroskaniem, opiera się *na czasowości* jestestwa, a mianowicie na pewnym w pełni określonym jej uczasowieniu.

Gdy porównujemy „prymitywne” jestestwo, które położyliśmy u podstaw analizy „naturalnej” rachuby czasu, z „zaawansowanym”, to widać, że dla tego ostatniego dzień i obecność światła słonecznego nie mają już żadnej wyróżnionej funkcji, gdyż owo jestestwo posiada tę „wyższość”, iż potrafi noc przemieniać w dzień. Podobnie dla ustalania czasu nie potrzebuje już ono wyraźnie, bezpośrednio spoglądać na słońce i jego położenie. Wytwarzanie

i użytkowanie własnego przyrządu pomiarowego pozwala odczytywać czas wprost na specjalnie do tego celu wytworzonym zegarze. „Ile-na-zegarze” to „ile-czasu”. Chociaż dla aktualnego odczytywania czasu może to pozostawać zakryte, używanie zegara również opiera się, jako że zegar w sensie umożliwienia rachuby czasu publicznego musi być regulowany wedle zegara „naturalnego”, na czasowości jestestwa, która dopiero wraz z otwartością „tu oto” umożliwi datowanie objętego zatroskaniem czasu. Kształtujące się wraz z postępującym odkrywaniem *natury* rozumienie *naturalnego* zegara wskazuje na nowe możliwości pomiaru czasu, które są względnie niezależne od pory dnia i nocy oraz od bezpośredniej obserwacji nieba.

Także jednak „prymitywne” jestestwo uniezależnia się w pewien sposób od bezpośredniego odczytywania czasu na niebie, gdy nie ustala położenia słońca na firmamencie, lecz mierzy cień rzucany przez jakiś zawsze dostępny byt. / Występuje to najpierw w najprostszej formie starożytnego „chłopskiego zegara”. W cieniu, który Każdemu towarzyszy, słońce spotykane jest w swej zmiennej obecności na różnych miejscach. Zmienne w ciągu dnia długości cienia można „w każdej chwili” wymierzyć krokami. Chociaż długości ciał i stóp poszczególnych osób są różne, to jednak *proporcje* tych ciał i stóp są w pewnych granicach dokładności stałe. Publiczne ustalenie czasu np. schadzki przybiera wówczas taką oto postać: „Gdy cień będzie miał tyle a tyle stóp długości, spotkamy się tam a tam”. We wspólnym byciu w wąskich granicach najbliższego otoczenia zakłada się milcząco identyczność szerokości geograficznej „lokalizacji”, w której cień jest mierzony krokami. Tego zegara jestestwo nie musi dopiero nosić ze sobą, ono samo w pewien sposób nim jest.

Publiczny zegar słoneczny, na którym pałeczka cienia porusza się po oznaczonej cyframi tarczy w kierunku

przeciwnym niż bieg słońca, nie wymaga dalszego opisu. Dlaczego jednak w miejscu, które cień zajmuje na cyferblacie, znajdujemy zawsze coś takiego jak czas? Ani cień, ani podziałka nie są samym czasem, a ich wzajemna relacja przestrzenna również nie. Gdzie więc jest czas, który w taki sposób bezpośrednio odczytujemy nie tylko na „zegarze słonecznym”, ale też na każdym zegarku kieszonkowym?

Co oznacza „odczytywanie czasu”? „Spoglądać na zegar”, nie znaczy przecież tylko: oglądać zmiany w poręcznym narzędziu i śledzić pozycje wskazówek. Ustalając w trakcie posługiwania się zegarem „ile-na-zegarze”, *mówimy*, w sposób wyraźny lub nie: *teraz* jest tyle a tyle, *teraz* jest czas do..., bądź *teraz* jest jeszcze czas... mianowicie aż do... Spoglądanie-na-zegar opiera się na zajmowaniu-sobie-czasu i jest przez nie kierowane. Staje się tu bardziej wyraźne to, co się pokazywało już przy najbardziej elementarnej rachubie czasu: spoglądające na zegar orientowanie się *wedle czasu* to z istoty *mówienie-„teraz”*. Jest to tak „oczywiste”, że wręcz tego nie zauważamy, a tym mniej wyraźnie wiemy o tym, że „teraz” jest już przy tym zawsze rozumiane i *wyłożone* w swym pełnym strukturalnym kształcie datowalności, rozpiętości, publiczności i światowości.

Mówienie-„teraz” jest jednakże artykulacją poprzez mowę pewnego *uwspółcześniania*, które uczasawia się w jedności z zachowującym wyczekiwaniem. Datowanie dokonujące się w trakcie użytkowania zegara ukazuje się jako wyróżnione *uwspółcześnianie* czegoś obecnego. Datowanie / nie polega po prostu na ustosunkowywaniu się do czegoś obecnego, samo to ustosunkowywanie się bowiem ma już charakter *mierzenia*. Wynik pomiaru można wprawdzie bezpośrednio odczytać, ale oznacza to, iż mierząc odcinek czasowy rozumiemy, że nasza jednostka miary jest w nim w pewien sposób zawarta, tzn. wyznaczamy „jak-często” jej

w nim *uobecnienia*. Mierzenie konstituuje się czasowo w uwspółcześnianiu uobecniającej się jednostki mierniczej w uobecniającym się odcinku. Zawarta w idei jednostki mierniczej niezmiennosc oznacza, że dana miara musi być w swej stabilności w każdej chwili i dla każdego obecna. *Pomiarowe* datowanie czasu objętego zatroskaniem wyklada go w uwspółcześniającym spojrzeniu na to coś obecnego, co jako miara i jako mierzone staje się dostępne tylko w pewnym wyróżnionym uwspółcześnianiu. Ponieważ w pomiarowym datowaniu uwspółcześnianie czegoś uobecniającego się ma szczególne pierwszeństwo, także pomiarowe odczytywanie czasu na zegarze wypowiada się we wspomnianym tu sensie za pomocą „teraz”. Przez *pomiar czasu* dokonuje się więc *upublicznienie* czasu, które pozwala go każdemu w każdym momencie napotkać jako „teraz i teraz, i teraz”. W ten sposób taki „powszechnie” dostępny na zegarach czas znajdujemy niejako w postaci *obecnej rozmaitości poszczególnych „teraz”*, przy czym pomiar czasu nie jest tematycznie zorientowany na czas jako taki.

Ponieważ czasowość faktycznego bycia-w-świecie umożliwia źródłowo otwarcie przestrzeni, a przestrzenne jestestwo na podstawie odkrytego „tam” każdorazowo przyznaje sobie odniesione do jestestwa „tu”, dlatego objęty zatroskaniem w czasowości jestestwa czas jest zawsze związany z uwagi na swą datowalność z pewną lokalizacją jestestwa. Nie tyle czas zostaje połączony z pewną lokalizacją, ile raczej czasowość jest warunkiem możliwości tego, by datowanie mogło się tak związać z czymś o przestrzennej lokalizacji, by uczynić to obowiązującą każdego miarą. Czas nie zostaje dopiero złączony z przestrzenią, to raczej ową „przestrzeń”, z którą ma on być rzekomo złączony, spotykamy tylko na gruncie zatroskanej o czas czasowości. Wychoząc od ufundowania zegara i rachuby czasu w *czasowości*

jestestwa, która konstituuje ten byt jako dziejowy, można pokazać, na ile użytkowanie zegara jest samo, ontologicznie biorąc, dziejowe, a każdy zegar jako taki „ma” swe „dzieje”<sup>1</sup> . /

Czas upubliczniony w pomiarze czasu w żadnym razie nie przeradza się wskutek datowania z przestrzennych relacji mierniczych w przestrzeń. Podobnie też nie można czegoś egzystencjalno-ontologicznie istotnego dla *pomiaru czasu* doszukiwać się w tym, że datowany „czas” bywa określany liczbowo na podstawie odcinka *przestrzeni* i zmiany *lokalizacji* jakiejś rzeczy przestrzennej. Ontologicznie rozstrzygające jest specyficzne *uwspółcześnianie*, które umożliwia pomiar. Datowanie na podstawie czegoś „przestrzenie” obecnego wcale nie uprzestrzennia czasu, a owo domniemane uprzestrzennienie nie oznacza nic innego jak uwspółcześnianie — obecnego w każdym „teraz” dla każdego — bytu w jego uobecnieniu. Podczas z istoty koniecznie mówiącego-„teraz” pomiaru czasu zapomina się niejako po uzyskaniu miary o tym, co mierzone, jako takim, i nie można znaleźć niczego prócz odcinka i liczby.

Im mniej czasu do stracenia ma zatroskane o czas jestestwo, tym bardziej staje się on „cenny”, tym *dogodniejszy* także musi być zegar. Nie tylko czas winien być „dokładniej” podawany, ale i samo określenie go winno zabierać możliwie najmniej czasu, a zarazem zgadzać się z podawaniem czasu innych.

<sup>1</sup> Nie będziemy tu wchodzić w problem *pomiaru* czasu wedle teorii względności. Rozjaśnienie ontologicznych fundamentów tego pomiaru zakłada już objaśnienie czasu światowego i wewnątrzczasowości na podstawie czasowości jestestwa i rozjaśnienie zarazem egzystencjalno-czasowej konstytucji odkrycia przyrodniczego i czasowego sensu pomiaru w ogóle. Aksjomatyka fizycznej techniki pomiaru *opiera się* na tych badaniach i nie może ze swej strony podnieść problematyki czasu jako takiej.

Dotychczas chodziło tylko o ogólne ukazanie „związku” użytkowania zegara z zajmującą sobie czas czasowością. Tak jak konkretna analiza ukształtowanej astronomicznej rachuby czasu należy do egzystencjalno-ontologicznej interpretacji odkrywania przyrody, tak też fundament kalendarycznej, historycznej „chronologii” można wydobyć tylko w kręgu zadań egzystencjalnej analizy poznawania historycznego<sup>1</sup>. /

Mierzenie czasu dokonuje dobitnego upublicznienia czasu i dopiero na tej drodze staje się znane to, co powszechnie nazywamy „czasem”. Troskając się, każdej rzeczy przypisujemy „jej czas”. „Ma” ona czas i jak każdy wewnątrzświatowy byt może go „mieć” dlatego tylko, że w ogóle jest ona „w czasie”. Czas, „w którym” wewnątrzświatowy byt jest spotykany, znamy jako czas światowy.

<sup>1</sup> Fryburski wykład habilitacyjny autora (sem. letni 1915 r.) stanowi pierwszą próbę interpretacji czasu chronologicznego i „liczby w dziejach” („*Geschichtszahl*”); zob. *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, opublikowany w „*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*”, t. 161 (1916), s. 173 nn. Związki między liczbą w dziejach, astronomicznym czasem światowym a czasowością i dziejowością jestestwa wymagają bardziej wnikliwego badania. Por. ponadto: G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit*, w: *Philosophische Vorträge*, opublikowane przez Kantgesellschaft [„Kantstudien”] nr 12, 1916. Dwoma podstawowymi dziełami dotyczącymi kształtowania się historycznej chronologii są: Josephus Justus Scaliger, *De emendatione temporum*, 1583, oraz Dionysius Petavius SJ, *Opus de doctrina temporum*, 1627. Na temat starożytnej rachuby czasu zob. G. Bilfinger, *Die antiken Stundenangaben*, 1888; *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendartages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter*, 1888; H. Diels, *Antike Technik*, wyd. drugie, 1920, ss. 155-232 nn., *Die antike Uhr*. — O nowszej chronologii traktuje praca F. Rühla, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, 1897.

Na gruncie ekstatyczno-horyzontalnego ukonstytuowania czasowości, do której należy, przysługuje mu *ta sama* transcendencja co światu. Wraz z otwartością świata upubliczniony zostaje czas światowy, a każde czasowo zatroskane bycie przy *wewnątrzświatowym* bycie rozumie przeglądowo ów byt jako dający się spotkać „w czasie”.

Czas, „w którym” porusza się i spoczywa to, co obecne, *nie jest „obiektywne”*, jeśli rozumieć przez to w-sobie-obecne-bycie bytu spotykanego wewnątrz świata. Ów czas wszelako *nie jest także „subiektywne”*, jeśli mamy przez to rozumieć obecność i występowanie w jakimś „podmiocie”. *Czas światowy jest „bardziej obiektywne” niż jakikolwiek możliwy obiekt, ponieważ jako warunek możliwości bytu z wnętrza świata jest on już zawsze wraz z otwartością świata ekstatyczno-horyzontalnie „obiektywizowany”*. Dlatego czas światowy, wbrew pogładowi Kanta, jest znajdowany w tym, co fizyczne, *równie bezpośrednio* jak w tym, co psychiczne, nie zaś dopiero określną drogą przez to ostatnie. „Czas” ukazuje się najpierw właśnie na niebie, tzn. tam, gdzie się go znajduje przy tak naturalnej orientacji *wedle niego*, że „czas” zostaje wręcz z niebiosami utożsamiony.

*Czas światowy jest jednak także bardziej „subiektywne” niż wszelki możliwy podmiot, gdyż czas ten, w dobrze pojętym sensie troski jako bycia faktycznie egzystującego Siebie, bycie to czyni dopiero możliwym*. „Czas” nie jest obecny ani w „podmiocie”, ani w „obiekcie”, ani „wewnątrz”, ani „na zewnątrz” i „jest” „wcześniejszy” niż wszelka subiektywność i wszelka obiektywność, gdyż stanowi warunek możliwości nawet dla tego „wcześniejszego”. Czy więc ma on w ogóle jakieś „bycie”? A jeśli nie, to czy jest złudą, czy może czymś „bardziej będącym” niż jakikolwiek możliwy byt? Badanie idące w kierunku takich pytań/natrafi na tę samą „granicę”, jaka wyrosła już przed prowizorycznym rozważeniem związku

prawdy i bycia<sup>1</sup>. Jakkolwiek by odpowiadać w dalszych badaniach na to pytanie, bądź dopiero je źródłowo stawiać, trzeba najpierw zrozumieć, że czasowość jako ekstatycznie-horyzontalna uczasawia coś takiego jak czas *światowy*, który konstytuuje wewnątrzczasowość tego, co poręczne, i tego, co obecne. Tego bytu jednak nie można nazywać potem „czasowym” w ścisłym sensie. Jest on nieczasowy jak każdy byt odmienny od jestestwa, niezależnie od tego, czy występuje, powstaje i ginie realnie, czy też trwa „idealnie”.

Jeśli zatem czas światowy należy do uczasowienia czasowości, to nie można go ani „subiektywistycznie” sublimować, ani „urzeczawiać” przez błędną „obiektywizację”. Obu tych ewentualności unikniemy tylko wtedy, mając jasny wgląd w istotę sprawy, nie zaś jedynie błakając się niepewnie między jedną możliwością a drugą, gdy uda nam się zrozumieć, jak powszednie jestestwo pojmuje teoretycznie „czas” na podstawie najbliższego sobie rozumienia czasu oraz na ile to pojęcie czasu i jego dominacja nie pozwala temu jestestwu zrozumieć zawartości tego pojęcia na podstawie źródłowego czasu, tj. *jako czasowości*. Powszednie, dające sobie czas zatroskanie znajduje „czas” wśród wewnątrzświatowego bytu, który jest spotykany „w czasie”. Dlatego rozświetlenie genezy potocznego pojęcia czasu musi wychodzić od wewnątrzczasowości.

### § 81. Wewnątrzczasowość i geneza potocznego pojęcia czasu

W jaki sposób powszedniemu, przeglądowemu zatroskaniu ukazuje się zrazu coś takiego jak „czas”? W jakim zatroskaniem używającym narzędzia obchodzie staje się on

<sup>1</sup> Por. § 44c, s. 319 nn.

wyraźnie dostępny? Jeśli wraz z otwartością świata czas zostaje upubliczniony i jeśli wraz z należąca do otwartości świata odkrytością wewnątrzświatowego bytu czas jest objęty zatroskaniem — gdy jestestwo licząc się *ze sobą* przelicza czas — to postępowanie, w którym wyraźnie orientujemy „się” *wedle czasu*, polega na użytkowaniu zegara. Egzystencjalno-czasowy sens tego użytkowania ukazuje się jako współczesnianie wędrującej wskazówki. Współczesniające *śledzenie* pozycji wskazówek *odlicza*. To współczesnianie uczasawia się w ekstatycznej jedności wyczekującego zachowywania. | *Współczesniając zachowywać* jakieś „wówczas” oznacza: mówiąc-„teraz” być otwartym na horyzont „wcześniej” tzn. „teraz-już-nie”. *Współczesniając* wyczekiwać jakiegoś „wtedy” oznacza: mówiąc-„teraz” być otwartym na horyzont „później”, tzn. „teraz-jeszcze-nie”. *Tym, co się w takim współczesnianiu ukazuje, jest czas*. Jak zatem brzmi definicja czasu ujawnionego w horyzoncie przeglądownego, zajmującego sobie czas, zatroskanego użytkownika zegara? *Czas ów jest tym, co odliczane, a co się tak ukazuje w współczesniającym, liczącym śledzeniu drogi wskazówki, że współczesnianie uczasawia się w ekstatycznej jedności z zachowaniem i wyczekiwaniem, horyzontalnie otwartymi na „wcześniej” i „później”*. Nie jest to jednak nic innego jak egzystencjalno-ontologiczna wykładnia definicji czasu podanej przez Arystotelesa: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. „Tym oto jest czas: tym, co odliczane w ruchu spotykany w horyzoncie «wcześniej» i «później»”. Na pierwszy rzut oka definicja ta wydaje się nieco dziwna, okaże się jednak „oczywista” i dobrze

<sup>1</sup> Por. [Arystoteles,] *Fizyka*, Δ 11, 219 b 1 nn. [według wydania polskiego, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984: „Nie jest więc czas ruchem, lecz jest ilościową stroną ruchu”].

utworzona, gdy wyodrębnimy egzystencjalno-ontologiczny horyzont, z którego Arystoteles ją wziął. Źródło tak ujawnionego czasu nie staje się dla Arystotelesa problemem. Jego interpretacja czasu mierza raczej w kierunku „naturalnego” rozumienia bycia. Ponieważ jednak rozumienie to oraz rozumiane w nim bycie uczyniliśmy w niniejszym badaniu w zasadniczy sposób problemem, dlatego Arystotelesowską analizę czasu będziemy mogli tematycznie zinterpretować dopiero *po* rozwiązaniu kwestii bycia; analiza ta zyska wówczas zasadnicze znaczenie dla pozytywnej recepcji nie dość krytycznego sposobu stawiania kwestii przez ontologię starożytną w ogóle<sup>1</sup>.

Wszelkie późniejsze rozważania pojęcia czasu trzymają się *zasady* owej definicji Arystotelesa, tzn. czynią tematem taki czas, jaki się ukazuje w przeglądowym zatroskaniu. Czas jest czymś „odliczanym”, tzn. czymś w współczesnianiu *wędrującej* wskazówki (bądź cienia) wypowiedianym i, choćby nietematycznie, domniemywanym. Współczesnianie czegoś ruchomego w jego ruchu powiada: „teraz tu, teraz tu, itd.” Odliczane są owe „teraz”. Ukazują się one „w każdym «teraz»” jako „wkrótce-już-nie...” i „dopiero-co-jeszcze-nie-teraz”. W taki sposób „widziany” w użytkowaniu zegara czas światowy nazywamy *czasem-teraz*. |

Im bardziej „naturalnie” liczy się z czasem dające go sobie zatroskanie, tym mniej zatrzymuje się ono przy czasie wypowiedzianym jako takim, lecz ztraca się w objętym zatroskaniem narzędziu, które zawsze ma swój czas. Im bardziej „naturalnie”, tzn. im mniej tematycznie, skierowane na czas jako taki zatroskanie określa i podaje czas, tym częściej współczesniająco-upadające bycie przy tym, co objęte zatroskaniem, mówi natychmiast i niekoniecznie

na głos: teraz, wtedy, wówczas. Tak więc potocznemu rozumieniu czasu ukazuje się on jako ciąg nieustannie „obecnych”, zarazem odchodzących i nadchodzących „teraz”. Czas zostaje rozumiany jako następstwo, „rzeka” owych „teraz”, „bieg czasu”. *Co tkwi w tej wykładni objętego zatroskaniem czasu światowego?*

Odpowiedź uzyskamy cofając się do *pełnej* struktury istoty czasu światowego i porównując z nią to, co o niej wie potoczne rozumienie czasu. Jako pierwszy istotowy moment czasu objętego zatroskaniem została wydobyta *datowalność*. Opiera się ona na ekstatycznym ukonstytuowaniu czasowości. „Teraz” to z istoty „teraz-kiedy...” Zrozumiane w zatroskaniu, choć nie uchwycone jako takie, datowalne „teraz” jest zawsze odpowiednie bądź nieodpowiednie. Strukturze „teraz” przysługuje *oznaczoność*. Dlatego objęty zatroskaniem czas nazwaliśmy *czasem światowym*. Potocznej wykładni czasu jako ciągu „teraz” *brak* zarówno datowalności, jak oznaczoności. Charakterystyka czasu jako czystego następstwa *nie* pozwala „ujawnić się” tym dwóm strukturom. Potoczna wykładnia czasu *zakrywa* je. Ekstatyczno-horyzontalne ukonstytuowanie czasowości, na którym opiera się datowalność i oznaczoność „teraz”, zostaje przez to zakrycie *zniwelowane*. Owe „teraz” są niejako odcięte od tych relacji i w postaci tak odciętych jedynie stają jedno za drugim w szeregu, by tworzyć następstwo.

To dokonywane przez potoczne rozumienie czasu niwelujące zakrycie czasu światowego nie jest przypadkowe. Właśnie *dlatego*, że powszednia wykładnia czasu utrzymuje się wyłącznie w perspektywie zatroskanej rozsądkowości i rozumie to tylko, co się w jej horyzoncie „ukazuje”, powyższe struktury muszą się jej wymykać. Odliczane przez zatroskany pomiar czasu „teraz” jest rozumiane w zatroskaniu o coś poręcznego i coś obecnego. Jeśli więc *to*

<sup>1</sup> Por. § 6, s. 28-38.



z troską o czas powraca do samego współrozumianego czasu i go „rozważa”, to widzi ono te „teraz”, które przecież także są jakoś „tu oto”, w horyzoncie *tego* rozumienia bycia, które ciągle samemu temu z troską / przewodzi<sup>1</sup>. Dlatego te „teraz” są także w pewien sposób *współobecne*: oznacza to, że spotykany jest byt, a także „teraz”. Chociaż nie stwierdza się wyraźnie, że „teraz” są obecne jak rzeczy, to przecież są one ontologicznie „widziane” w horyzoncie idei obecności. *Przechodzą* one i przeszłe stanowią przeszłość; *nadchodzą* — i przychodzące wyodrębniają „przyszłość”. Potoczna interpretacja czasu światowego jako czasu teraźniejszego nie dysponuje w ogóle horyzontem, który mógłby udostępnić coś takiego, jak świat, oznaczoność, datowalność. Struktury te pozostają z konieczności zakryte, tym bardziej że potoczna wykładnia czasu umacnia jeszcze to zakrycie przez sposób, w jaki kształtuje ona pojęciowo swą charakterystykę czasu.

Ciąg „teraz” zostaje ujęty jako coś w pewien sposób obecnego, gdyż sam wkracza „w czas”. Powiadamy: w każdym „teraz” jest „teraz”, w każdym „teraz” ono także już znika. W *każdym* „teraz” „teraz” jest „teraz”, a więc ciągle uobecnia się *jako tożsame*, nawet jeśli w każdym „teraz” inne zawsze nadchodząc znika. Jako jednakże *to* coś zmiennego przejawia ono zarazem ciągle uobecnienie samego siebie, i już Platon z tej perspektywy czasu jako ciągu powstających i przemijających „teraz” musiał nazwać czas odbiciem wieczności: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι; καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐραυδὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ χατ' ἀριθμὸν לוֹשָׁאן אֵלֵוֹנִיּוֹן עֵיכוֹנָא, טוֹטוֹן בְּן דְּהַ חֶרֶוֹנוֹן אֲוּוֹמָאָאָמֵעֵן<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. § 21, zwłaszcza s. 143 nn.

<sup>2</sup> Por. [Platon,] *Timajos*, 37 d 5-7 [według wydania polskiego, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1960: „Więc umyślił zrobić

Ciąg „teraz” jest nieprzerwany i bez luk. Wnikając dowolnie „głęboko” w „części” danego „teraz”, nadal mamy jeszcze do czynienia z „teraz”. Stałość czasu postrzega się w horyzoncie czegoś nieusuwalnie obecnego. Przy ontologicznym zorientowaniu na coś stale obecnego poszukuje się problemu ciągłości czasu bądź dopuszcza się tu aporię. Specyficzna struktura czasu światowego, który wraz z ekstatycznie ufundowaną datowalnością jest *rozpięty*, musi przy tym pozostać *zakryta*. Rozpiętość czasu nie jest rozumiana na gruncie horyzontalnego *rozpostarcia* ekstatycznej jedności czasowości, która się upublicznia w z troską o czas. To, że w każdym jeszcze tak momentalnym „teraz” *zawsze już* jest „teraz”, trzeba pojąć na podstawie czegoś *jeszcze* „wcześniejszego”, z czego każde „teraz” powstaje: na podstawie ekstatycznego rozpostarcia czasowości, której obca jest jakakolwiek ciągłość / czegoś obecnego, która jednak ze swej strony stanowi warunek możliwości podejścia do tego, co stałe i obecne.

Główna teza potocznej interpretacji czasu mówiąca, że jest on „nieskończony”, najdobitniej uwidacznia tkwiącą w takiej wykładni niwelację i zakrycie czasu światowego, a wraz z tym czasowości w ogóle. Czas podaje się najpierw jako nieprzerwany ciąg „teraz”. Każde „teraz” to także już „dopiero co” bądź „zaraz”. Gdy charakterystyka czasu trzyma się od początku i wyłącznie *tego ciągu*, to z zasady nie da się w nim znaleźć początku ani końca. Każde ostatnie „teraz” jest *jako* „teraz” *zawsze już* „zaraz-już-nie”, a więc jest czasem w sensie „teraz-już-nie”, przeszłości; każde pierwsze „teraz” to *zawsze* „dopiero-

pewien ruchomy obraz wieczności i porządkując wszechświat robi równocześnie wiekuisty obraz wieczności, która trwa w jedności, obraz idący miarowo, który my nazywamy czasem”].

-co-jeszcze-nie”, a więc czas w sensie „jeszcze-nie-teraz”, w sensie „przyszłości”. Dlatego czas jest „w obie strony” bez końca. Ta teza na temat czasu staje się możliwa tylko na gruncie zorientowania *na oderwane „w-sobie” pewnego obecnego przebiegu „teraz”*, przy czym pełny fenomen „teraz” co do datowalności, światowości, rozpiętości i charakterystycznego dla jestestwa upublicznienia jest zakryty i sprowadzony do nierozpoznawalnego fragmentu. „Domyślając” do „końca” ciąg „teraz” z perspektywy bycia lub niebycia czymś obecnym, nigdy się końca nie znajdzie. Z tego, że *to myślenie* czasu do końca zawsze *musi myśleć* nadal jeszcze czas, wnioskuje się, że czas *jest* nieskończony.

Na czym więc opiera się ta niwelacja czasu światowego i zakrycie czasowości? Na byciu samego jestestwa, zinterpretowanym przez nas przygotowawczo jako *troska*<sup>1</sup>. Rzucone i upadające, jestestwo zrazu i zwykle zatracą się w tym, o co się troska. W tej jednakże zatracie daje o sobie znać zakrywająca ucieczka jestestwa przed jego właściwą egzystencją, scharakteryzowaną tu jako wybiegające zdecydowanie. W zatroskanej ucieczce tkwi ucieczka *przed* śmiercią, tzn. odwracanie wzroku *od* kresu bycia-w-świecie<sup>2</sup>. To odwracanie wzroku od... jest samo w sobie pewnym *modus* ekstatycznie *przyszłego* bycia *ku* kresowi. Niewłaściwa czasowość upadająco-powszedniego jestestwa musi jako takie odwracanie wzroku od skończoności zapoznać właściwą przyszłościowość, a wraz z tym czasowość w ogóle. A gdy potocznemu rozumieniu jestestwa przewodzi Się, może się utrwalić ukształtowane przy zapomnieniu Siebie „wyobrażenie” „nieskończoności” czasu publicznego. To Się nie umiera nigdy, bo umrzeć nie *może*, skoro

<sup>1</sup> Por. § 41, s. 270 nn.

<sup>2</sup> Por. § 51, s. 354 nn.

śmierć jest zawsze / moja i właściwie tylko w wybiegającym zdecydowaniu jest egzystencyjnie rozumiana. Nigdy nie umierające Się, które nie rozumie bycia ku kresowi, daje wszelako ucieczce przed śmiercią charakterystyczną wykładnię. Aż do kresu „zawsze jest jeszcze czas”. Tu uwidacznia się dysponowanie czasem w sensie możności utraty: „teraz najpierw to, potem to i jeszcze tylko to, a potem...”. Nie zostaje tu zrozumiana skończoność czasu, lecz przeciwnie, zatroskanie zmierza do tego, by czasowi, który jeszcze nadchodzi i „przemija”, wyrwać możliwie najwięcej. Czas jest publicznie czymś, z czego każdy korzysta i może korzystać. W powszedniej wspólności zniwelowany ciąg „teraz” pozostaje zupełnie nierozpoznawalny co do swego pochodzenia z czasowości jednostkowego jestestwa. Jak mogłoby w najmniejszym choćby stopniu naruszać bieg „czasu” to, że obecny „w czasie” człowiek przestaje istnieć? Czas płynie dalej, jak przecież „płynął” już w chwili, gdy człowiek „narodził się do życia”. Zna się tylko czas publiczny, który, zniwelowany, należy do każdego, a to znaczy — do nikogo.

Atoli tak jak przy uchodzeniu przed śmiercią ta kroczy w ślad za uchodzącym, a on, odwracając się od niej, musi ją przecież jednak widzieć, tak też ów przepływający jedynie, nieszkodliwy, nieskończony ciąg „teraz” kładzie się jednak z godną uwagi zagadkowością „na” jestestwie. Dlaczego mówimy, że czas *upływa*, a nie mówimy *również*, że się rodzi? Przecież biorąc pod uwagę czysty ciąg „teraz”, obie ewentualności można głosić równie zasadnie. Mówiąc o *upływanu* czasu jestestwo rozumie w końcu z czasu więcej, niż byłoby skłonne przyznać, tzn. przy całym swym zakryciu *czasowości*, w której uczasawia się czas światowy, *nie jest całkowicie zamknięta*. Mówienie o upływie czasu daje wyraz „doświadczeniu”, że czasu nie da się zatrzymać.

Z kolei „doświadczenie” to jest możliwe tylko na gruncie woli zatrzymania czasu. Tkwi w tym niewłaściwe *wyczekiwanie* „okamgnięć”, które *zapomina* o nich, gdy tylko przemkną. Uwspółcześniająco-zapominające *wyczekiwanie* niewłaściwej egzystencji to warunek możliwości potocznego doświadczenia upływu czasu. Ponieważ w samoantycypacji jestestwo jest przyszłe, musi ono wyczekując rozumieć ciąg „teraz” jako *przemykająco-upływający*. *Jestestwo zna ulotny czas z „ulotnej” wiedzy o swej śmierci*. We wspomnianej tu mowie o upływananiu czasu znajduje publiczne odbicie *skończony przyszłościowy charakter* czasowości jestestwa. Ponieważ zaś śmierć może pozostawać zakryta nawet tam, gdzie mowa o upływananiu czasu, czas ukazuje się jako upływanie „w sobie”. /

Nawet jednak w tym upływającym w sobie, czystym ciągu „teraz” spod całego tego zniwelowania i zakrycia ujawnia się pierwotny czas. Potoczna wykładnia określa rzekę czasu jako *nieodwracalne* następstwo. Dlaczego czasu nie można zawrócić? Biorąc pod uwagę wyłącznie rzekę „teraz”, nie sposób zrozumieć, dlaczego nie można by ciągu tych „teraz” ustawić w kierunku odwrotnym. Niemożliwość odwrócenia ma swą podstawę w pochodzeniu czasu publicznego z czasowości, której uczasowienie, pierwotnie przyszłe, „zmierza” ekstatycznie ku swemu kresowi w taki sposób, że „jest” ono już ku kresowi.

Potoczna charakterystyka czasu jako pozbawionego końca, upływającego, nieodwracalnego ciągu „teraz” pochodzi z czasowości upadającego jestestwa. *Potoczne wyobrażenie czasu ma swą naturalną zasadność*. Należy ono do powszedniego sposobu bycia jestestwa i do od początku panującego rozumienia bycia. Dlatego *dzieje* są zrazu i zwykle rozumiane *publicznie jako* działanie się *wewnątrzczasowe*. Ta wykładnia czasu traci swe prawo wyłączności i prymatu, gdy

rości sobie pretensję do szerzenia „prawdziwego” pojęcia czasu i do wyznaczania interpretacji czasu jedyne go możliwego horyzontu. Okazało się raczej, że tylko na podstawie czasowości jestestwa i jej uczasowienia staje się zrozumiałe, *dla czego i jak czas światowy do niej należy*. Dopiero interpretacja tworzonej z czasowości pełnej struktury czasu światowego daje przewodnią ideę, która pozwala w ogóle „ujrzeć” tkwiące w potocznym pojęciu czasu zakrycie oraz oszacować niwelację ekstatyczno-horyzontalnego ukonstytuowania czasowości. Orientacja na czasowość jestestwa umożliwia zarazem wskazanie pochodzenia i faktycznej konieczności tego niwelującego zakrycia, a także sprawdzenie podstawy zasadności potocznych tez o czasie.

W horyzoncie potocznego rozumienia czasu *natomiast* czasowość pozostaje *niedostępna*. Ponieważ czas terażniejszy nie tylko w porządku możliwej wykładni musi być orientowany pierwotnie na czasowość, lecz i sam uczasawia się w niewłaściwej czasowości jestestwa, dlatego zważywszy na pochodzenie czasu terażniejszego z czasowości uzasadnione jest uznawanie jej za *pierwotny czas*.

Ekstatyczno-horyzontalna czasowość uczasawia się *pierwotnie* na gruncie *przyszłości*. Tymczasem potoczne rozumienie czasu widzi podstawowy fenomen czasu w „teraz”, i to w jego pełnej strukturze / odciętego, czystego „teraz”, które nosi miano „współczesności”. Można stąd wnioskować, że z gruntu beznadziejną musi pozostać próba, by *na podstawie tego „teraz”* rozjaśnić lub wręcz wywieść przysługujący właściwej czasowości ekstatyczno-horyzontalny fenomen *okamgnięcia*. Odpowiednio do tego nie pokrywają się ze sobą: ekstatycznie rozumiana przyszłość, datowalne, oznaczone „wtedy” i potoczne pojęcie „przyszłości” w sensie jeszcze nie nadeszłych i dopiero nadchodzących czystych „teraz”. Równie mało wspólnego mają ze sobą:

ekstazy byłość, datowalne, oznaczone „wówczas” i pojęcie przeszłości w sensie przeszłych, czystych „teraz”. „Teraz” nie jest brzemienne jakimś „jeszcze-nie-teraz”; współczesność wypływa raczej z przyszłości w pierwotnej ekstazy jedności uczasowienia czasowości<sup>1</sup>.

Chociaż potoczne doświadczenie czasu zna zrazu i zwykle tylko „czas światowy”, to jednak przyznaje mu zawsze pewną *szczególną* relację do „duszy” i „ducha”. I to także tam, gdzie daleko jeszcze do wyraźnej i pierwotnej orientacji filozoficznego zapytywania na „podmiot”. Niech wystarczą tu dwa charakterystyczne dowody. Oto Arystoteles powiada: *εἰ δὲ μῆδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης [...]*<sup>2</sup> Augustyn zaś pisze: „inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio, et mirum si non ipsius animi”<sup>3</sup>. A więc także ta interpretacja jestestwa jako czasowości nie wykracza zasadniczo poza horyzont potocznego pojęcia czasu. Wyrażną próbę ustalenia związku potocznie rozumianego czasu z duchem podjął Hegel, gdy

<sup>1</sup> Nie potrzeba obszernych wyjaśnień, że tradycyjne pojęcie wieczności w znaczeniu „stojącego «teraz»” (*nunc stans*) zostało utworzone z potocznego rozumienia czasu i wyodrębnione w zorientowaniu na ideę „stałej” obecności. Gdyby można było filozoficznie „skonstruować” wieczność *Boga*, to można by ją rozumieć jedynie jako bardziej źródłową i „nieskończoną” czasowość. Nie wnikamy tu w kwestię, czy jakiejś drogi może tu dostarczać *via negationis et eminentiae*.

<sup>2</sup> [Arystoteles,] *Fizyka*, Δ 14, 223 a 25; por. 11, 218 b 29-219 a 1, 219 a 4-6.

<sup>3</sup> [Augustyn,] *Confessiones*, lib. XI, cap. 26 [„Stąd zdaje mi się, że czas nie jest niczym innym jak rozciągłością. Nie wiem jednak, jakiej rzeczy jest rozciągłością; a kto wie, czy nie samego umysłu”].

tymczasem u Kanta czas jest wprawdzie „subiektywny”, ale stoi bez związku „obok” „myśle”<sup>1</sup>. Heglowskie / wyrażne uzasadnienie związku między czasem a duchem jest dobrą okazją do tego, by pośrednio uwydatnić wcześniejszą interpretację jestestwa jako czasowości oraz wskazanie źródła czasu światowego w tej ostatniej.

§ 82. *Odróżnienie egzystencjalno-ontologicznego związku czasowości, jestestwa i czasu światowego od Heglowskiego ujęcia relacji między czasem a duchem*

Dzieje, które z istoty są dziejami ducha, biegną „w czasie”. A więc „rozwój dziejów popada w czas”<sup>2</sup>. Hegel nie zadawała się jednak ustaleniem wewnątrzczasowości ducha jako pewnego *factum*, lecz usiłuje zrozumieć *możliwość* tego, że duch popada w czas, który jest czymś „całkowicie abstrakcyjnym, zmysłowym”<sup>3</sup>. Czas musi niejako mieć możliwość przyjęcia ducha. Ten zaś znowu musi być pokrewny czasowi i jego istocie. Dlatego trzeba rozważyć dwie kwestie: 1. Jak Hegel wyodrębnia istotę czasu? 2. Co należy do istoty ducha, że może on „popadać w czas”? Odpowiedź na oba te pytania służy jedynie odróżniającemu *uwydatnieniu* wcześniejszej interpretacji jestestwa jako czasowości. Nie ma ona ambicji choćby tylko względnie pełnego rozważenia problemów, jakie właśnie w przypadku Hegla z konieczności powstają. I to tym mniej, że nie zamierza

<sup>1</sup> Dział pierwszy drugiej części niniejszej rozprawy pokaże, w jakim stopniu uwidacznia się u Kanta rozumienie czasu, bardziej jednak radykalne niż u Hegla. [Część ta nie ukazała się].

<sup>2</sup> [G. W. F.] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, G. Lasson (red.), 1917, s. 133.

<sup>3</sup> Tamże.

ona wcale „krytykować” Hegla. Odróżnienie ukazanej powyżej idei czasowości od Hegla pojęcia czasu narzuca się przede wszystkim dlatego, że Hegla pojęcie czasu stanowi najbardziej radykalną i zbyt mało docenianą pojęciową formę potocznego rozumienia czasu.

a) Hegla pojęcie czasu

„Systemowe miejsce”, w którym prowadzona jest filozoficzna interpretacja czasu, może służyć za kryterium przewodzącego przy tym podstawowego ujęcia czasu. Pierwsza w tradycji, tematycznie wyczerpująca wykładnia potocznego rozumienia czasu znajduje się w *Fizyce* Arystotelesa, czyli w kontekście pewnej ontologii *przyrody*. „Czas” łączy się z „lokalizacją” i „ruchem”. /Analiza czasu zajmuje u Hegla — zgodnie z tradycją — miejsce w drugiej części jego *Encyklopedii nauk filozoficznych*, a tytuł tej części brzmi *Filozofia przyrody*. Pierwszy dział dotyczy mechaniki. Jego rozdział pierwszy jest poświęcony rozważeniu „przestrzeni i czasu”. Są one „abstrakcyjną wzajemną zewnętrżnością”<sup>1</sup>.

Chociaż Hegel zestawia razem przestrzeń i czas, to przecież nie dzieje się to jedynie przez zewnętrzne uszeregowanie: przestrzeń „i także czas”. „Filozofia zwalcza takie «także»”. Przejście od przestrzeni do czasu nie polega na dołączeniu paragrafów rozważających czas — to raczej „sama przestrzeń dokonuje przejścia”. Przestrzeń „jest” czasem, tzn. czas jest „prawdą” przestrzeni<sup>2</sup>. Gdy *przemysleć* dialektycznie przestrzeń co do tego, *czym ona jest*, to owo

<sup>1</sup> Por. [G. W. F.] Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, G. Bolland (red.), Leiden 1906, §§ 254 nn. Wydanie to przynosi także „dopiski” z wykładów Hegla.

<sup>2</sup> Tamże, § 257, dopisek.

bycie przestrzeni odsłoni się, zdaniem Hegla, jako czas. Jak przestrzeń musi być myślana?

Przestrzeń to niezapśredniczona obojętność bycia-na-zewnątrz-siebie przyrody<sup>1</sup>. Ma to oznaczać: przestrzeń to abstrakcyjna wielość rozróżnialnych w obrębie tej przestrzeni punktów. Punkty nie rozrywają przestrzeni, ale też nie powstaje ona dzięki nim, zwłaszcza przez ich zsumowanie. Przestrzeń, zróżnicowana przez odróżnialne punkty, które same są przestrznią, pozostaje ze swej strony bez różnic. Same różnice mają charakter tego, co różnicują. Punkt wszelako, jeśli w ogóle odróżnia coś w przestrzeni, jest *negacją* przestrzeni, ale tak, że jako ta negacja (punkt jest przeciw przestrznią) sam w przestrzeni pozostaje. Punkt nie wydobywa się z przestrzeni jako coś innego niż ona. Przestrzeń jest pozbawioną różnic „wzajemną zewnętrżnością” punktowej różnorodności. Przestrzeń nie jest jednakże punktem, lecz, jak powiada Hegel, „punktualnością”<sup>2</sup>. Na tym właśnie opiera się zdanie, w którym Hegel myśli przestrzeń w jej prawdzie, czyli jako czas:

„Ale negatywność, która jako punkt odnosi się do przestrzeni i rozwija w niej swoje określenia w postaci linii i płaszczyzny, istnieje w sferze bycia-na-zewnątrz-siebie równie dobrze *dla siebie* i zakładając swoje /określenia w tym [bycie dla siebie], ale zarazem jako [pozostające] w sferze bycia-na-zewnątrz-siebie, a przy tym jawiąc się jako obojętna w stosunku do spokojnego [istnienia] obok-siebie-nawzajem. Założona w ten sposób dla siebie, jest ona czasem”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tamże, § 254.

<sup>2</sup> Tamże, § 254, dopisek.

<sup>3</sup> Por. [G. W. F.] Hegel, *Encyklopädie*, wyd. krytyczne Hoffmeistera, 1949, § 257 [cytat według wydania polskiego, G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. S. F. Nowicki, Warszawa 1990].

Jeśli przestrzeń przedstawić, tzn. bezpośrednio unaooczyć w obojętnym trwaniu jej różnic, to negacje stają się dane niejako wprost. To przedstawianie nie ujmuje jednak jeszcze przestrzeni w jej byciu. Jest to możliwe tylko w myśleniu jako syntezie, która przechodzi przez tezę i antytezę i je znosi. Dopiero wtedy przestrzeń zostaje *przemysłana* i wraz z tym ujęta w swym byciu, gdy negacje nie pozostają po prostu trwając w swej obojętności, lecz są znoszone, tzn. same ulegają zanegowaniu. W negacji negacji (tzn. punktualności) punkt ustanawia się *dla siebie* i wraz z tym wykracza z obojętności trwania. Jako ustanowiony dla siebie, odróżnia się on od tego i tamtego, jest *już nie* tym i *jeszcze nie* tamtym. Wraz z ustanawianiem się dla siebie samego ustanawia on następstwo, w którym się sytuuje, sferę bycia-na-zewnątrz-siebie, która teraz jest sferą zanegowanej negacji. Zniesienie punktualności jako obojętności oznacza niespoczywanie-już-więcej w „spalizowanym spokoju” przestrzeni. Punkt „rozpiera się” wobec wszelkich innych punktów. Ta negacja negacji jako punktualności jest, zdaniem Hegla, czasem. Jeśli ten wywód ma w ogóle mieć jakiś wykazywalny sens, to nie może znaczyć nic innego niż to, że ustanawianie się każdego punktu dla siebie to teraz-tu, teraz-tu i tak dalej. Każdy punkt „jest” ustanowionym dla siebie punktem-teraz. „A więc punkt ma rzeczywistość w czasie”. Pewne „teraz” jest zawsze tym, *przez co* punkt może zawsze jako ten tutaj ustanawiać się dla siebie. „Teraz” jest warunkiem *możliwości* ustanawiania się przez punkt dla siebie. Ten warunek możliwości stanowi *bycie* punktu, a bycie jest zarazem myślnością. Ponieważ więc czyste myślenie punktualności, tzn. przestrzeni, „myśli” zawsze „teraz” i bycie-na-zewnątrz-siebie poszczególnych „teraz”, to przestrzeń „jest” *czasem*. Jak zostaje określony on sam?

„Czas jako negatywna jedność bycia-na-zewnątrz-siebie również jest czymś bezwzględnie abstrakcyjnym i idealnym. — Jest on tego rodzaju bytem, że gdy *jest*, to go *nie* ma, a gdy *nie* ma, to *jest*. Jest *ogładanym* stawaniem się, co polega na tym, że różnice, aczkolwiek absolutnie *chwilowe*, tj. bezpośrednio ulegające zniesieniu, określone zostają jako *zewnętrzne*, tj. tak czy owak zewnętrzne, choćby tylko względem *siebie* samych”<sup>1</sup>. Czas odślania się takiej wykładni jako / „ogładane stawanie się”. Oznacza to według Hegla przejście od bycia do nicości bądź od nicości do bycia<sup>2</sup>. Stawanie się jest zarówno powstawaniem, jak przemijaniem. „Przechodzi” bycie bądź niebycie. Co to oznacza w przypadku czasu? Byciem czasu jest „teraz”; skoro jednak „teraz” każde „teraz” już więcej-*nie*-, bądź teraz wcześniej *jeszcze-nie*-jest, to można je także ująć jako niebycie. Czas jest „ogładanym” stawaniem się, tzn. przejściem, które nie jest myślane, lecz oferuje się wprost w obrębie ciągu „teraz”. Jeśli istotę czasu określać jako „ogładane stawanie się”, to tym samym staje się widoczne: czas jest rozumiany pierwotnie na gruncie „teraz”, a mianowicie tak, jak to „teraz” daje się odnaleźć czystemu ogłądaniu.

Nie potrzeba szczegółowych rozważań, by uwydatnić, że Hegel ze swą interpretacją czasu porusza się całkowicie w kierunku potocznego rozumienia czasu. Hegłowska charakterystyka czasu na podstawie „teraz” zakłada, że to ostatnie pozostaje co do swej pełnej struktury zakryte i zniwelowane, by można je było oglądać tylko jako coś „idealnie” obecnego.

<sup>1</sup> Tamże, § 258.

<sup>2</sup> Por. [G. W. F.] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. I, dz. 1, rozdz. 1 (wyd. G. Lasson, 1923), s. 66 nn. [wyd. pol.: G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1967-68, t. I, s. 91 nn.].

Poniższe zdania dowodzą, że Hegel dokonuje interpretacji czasu na gruncie pierwotnego zorientowania na zniwelowane „teraz”: „«Teraz» ma niezwykłą rację bytu — «jest» ono niczym jako pojedyncze «teraz», ale to coś wykluczającego w swym rozpieraniu się ulega rozpuszczeniu, rozproszeniu i rozpyleniu, gdy to wypowiadam<sup>1</sup>. „W przyrodzie zresztą, gdzie czas to «teraz», nie dochodzi w ogóle do «trwałej» różnicy tych wymiarów” [przeszłości i przyszłości]<sup>2</sup>. „W pozytywnym sensie czasu można więc powiedzieć: jest tylko współczesność, nie ma «przed» i «po»; konkretna współczesność jest jednak wynikiem przeszłości i jest brzemienią przyszłością. Prawdziwą współczesnością jest zatem wieczność<sup>3</sup>”.

Gdy Hegel nazywa czas „ogładanym stawaniem się”, to w czasie tym ani powstawanie, ani przemijanie nie mają pierwszeństwa. Niekiedy charakteryzuje on wszelako czas jako „abstrakcję procesu zjadania”, ujmując tym samym potoczne doświadczenie czasu i wykładnię czasu w formułę najbardziej radykalną<sup>4</sup>. Z drugiej strony Hegel jest na tyle konsekwentny, by we właściwej definicji czasu nie przyznawać pierwszeństwa zjadaniu ani przemijaniu, stwierdzonego przecież zasadnie w powszednim/doświadczeniu czasu. Hegel nie mógł bowiem uzasadnić dialektycznie tego pierwszeństwa, podobnie jak nie mógłby tego uczynić z wprowadzonym przez siebie jako oczywisty „warunkiem”, że „teraz” wylania się właśnie przy ustanawianiu przez punkt siebie dla siebie. Także charakteryzując czas jako stawanie się, Hegel rozumie to stawanie się w pewnym

<sup>1</sup> Por. *Encyklopädie*, § 258, dopisek.

<sup>2</sup> Tamże, § 259.

<sup>3</sup> Tamże, § 259, dopisek.

<sup>4</sup> Tamże, § 258, dopisek.

„abstrakcyjnym” sensie, wykraczającym poza wyobrażenie „rzeki” czasu. Dlatego najbardziej odpowiedni wyraz Heglowskiemu ujęciu czasu daje określenie czasu jako *negacji negacji* (tzn. punktualności). Tu ciąg „teraz” jest w najbardziej skrajnym sensie sformalizowany i najmocniej zniwelowany<sup>1</sup>. Tylko wychodząc od tego właśnie formalnodialektycznego pojęcia czasu może Hegel ustalić pewien związek między czasem a duchem. /

b) Hegla interpretacja związku między czasem a duchem

Jak jest rozumiany sam duch, skoro można powiedzieć, że jest zgodne z jego istotą, by urzeczywistniając się popadał w czas określony jako negacja negacji? Istotą ducha

<sup>1</sup> Prymat zniwelowanego „teraz” uwidacznia, że również Heglowskie określenie pojęcia czasu idzie śladem *potocznego* zrozumienia czasu, co oznacza, że idzie też za *tradycyjnym* pojęciem czasu. Można nawet pokazać, że Hegla pojęcie czasu pochodzi *wprost* z *Fizyki* Arystotelesa. W *Jenenser Logik* (por. wydanie G. Lassona 1923), zaprojektowanej w okresie habilitacji Hegla, analiza czasu z *Encyklopedii* była już ukształtowana we wszystkich istotnych elementach. Nawet najbardziej pobieżnemu spojrzeniu rozdział o czasie (s. 202 nn.) ukazuje się jako *parafraza* Arystotelesowskiej rozprawy o czasie. Już w *Jenenser Logik* Hegel rozwija swe ujęcie czasu w obrębie filozofii przyrody (s. 186), której pierwsza część nosi tytuł *Układ słoneczny* (s. 195). Hegel rozważa pojęcie czasu w nawiązaniu do określenia pojęć eteru i ruchu. Analiza przestrzeni pojawia się tam jeszcze później. Choć dialektyka już się uwidacznia, nie ma ona jeszcze późniejszej sztywnej, schematycznej formy, lecz umożliwia swobodne rozumienie fenomenów. Arystotelesowska ontologia i logika raz jeszcze uwidaczniają swą zdecydowaną ingerencję na drodze od Kanta do ukształtowanego systemu Hegla. Jako *factum* jest to znane od

jest *pojęcie*. Hegel nie rozumie przez nie oglądanej ogólności jakiegoś gatunku jako formy czegoś pomyślanego, lecz formę samego myślącego siebie myślenia: pojmowanie

dawna, ale droga, charakter i granice takiego oddziaływania toną w takim samym jak dotąd mroku. Nowe światło rzuci na to *konkretna* porównawcza *filozoficzna* interpretacja *Jenenser Logik* Hegla z *Fizyką* i *Metafizyką* Arystotelesa. Niniejszej analizie niech wystarczy parę ogólnych uwag.

Arystoteles widzi istotę czasu w  $\nu\upsilon\nu$ , Hegel — w „teraz”. A. ujmuje  $\nu\upsilon\nu$  jako  $\theta\rho\omicron\varsigma$ , dla H. „teraz” jest „granicą”. A. rozumie  $\nu\upsilon\nu$  jako  $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$ , H. interpretuje „teraz” jako punkt. A. charakteryzuje  $\nu\upsilon\nu$  jako  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ , H. nazywa „teraz” „absolutnym to”. A. zgodnie z tradycją wiąże  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  ze  $\sigma\phi\alpha\acute{\iota}\rho\alpha$ , H. podkreśla „kolisty ruch” czasu. Oczywiście Hegel nie poddaje się centralnej tendencji Arystotelesowskiej analizy czasu do odślaniania związku ufundowania ( $\delta\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) pomiędzy  $\nu\upsilon\nu$ ,  $\theta\rho\omicron\varsigma$ ,  $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$   $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ . Pomimo całej odmienności uzasadnienia ujęcie Bergsona zgadza się co do wyniku z tezą Hegla, że przestrzeń „jest” czasem. B. mówi tylko rzecz odwrotną: czas (*temps*) jest przestrzenią. Również Bergsonowskie ujęcie czasu najwyraźniej wyrosło z pewnej interpretacji Arystotelesa rozprawy o czasie. Nie jest jedynie zewnętrzną literacką zbieżnością to, że w tym samym czasie co przedstawiająca problem *temps* i *durée* praca Bergsona *Essai sur les données immédiates de la conscience* ukazała się jego rozprawa pod tytułem: *Quid Aristoteles de loco senserit*. Biorąc pod uwagę Arystotelesowskie określenie czasu jako  $\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma\ \kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ , B. poprzedza analizę czasu analizą *liczby*. Czas jako przestrzeń (por. *Essai...*, s. 69) stanowi następstwo *ilościowe*. Trwanie — w przeciwieństwie do *tego* pojęcia czasu — zostaje opisane jako następstwo *jakościowe*. Nie możemy w tym miejscu podjąć polemiki z Bergsona pojęciem czasu i z pozostałymi współczesnymi ujęciami czasu. Jeśli w dzisiejszych analizach czasu osiągnięto w ogóle coś istotnego, co wychodziłoby poza Arystotelesa i Kanta, to dotyczy to raczej uchwytowania czasu i „świadomości czasu”. Wskazanie na bezpośredni związek między Hegla pojęciem czasu i Arystotelesowską analizą czasu

siebie — jako *ujmowanie* Nie-Ja. Ponieważ *ujmowanie* Nie-Ja stanowi odróżnianie, w czystym pojęciu jako *ujmowaniu* *tego* odróżniania tkwi odróżnianie różnicy. Dlatego Hegel może w sensie formalnie apofantycznym określić istotę ducha jako negację negacji. Ta „absolutna negatywność” daje sformalizowaną logicznie interpretację „*cogito me cogitare rem*” Kartezjusza, w czym ten upatruje istoty *conscientia*.

Pojęcie jest zatem pojmującą się pojmowalnością Siebie, które właściwie jest tak, jak może być, to znaczy w sposób *wolny*. „Ja jest samo czystym pojęciem, które doszło do *istnienia* (*Dasein*) jako pojęcie”<sup>1</sup>. „Ja jest jednak — *po pierwsze* — ową czystą, siebie do siebie odnoszącą jednością, i jest nią nie bezpośrednio, lecz w ten sposób, że abstrahuje od wszelkiej określoności i wszelkiej treści i wraca do wolności / nieograniczonej równości ze sobą samym”<sup>2</sup>. Ja jest więc „ogólnością”, ale *równie* wprost „jednostkowością”.

To *negowanie* negacji jest w jednostce „absolutnie niepokojnym” elementem ducha i jego *samoobjawieniem*, które należy do jego istoty. „Progresja” ducha urzeczywistniającego się w dziejach niesie w sobie «zasadę eliminacji»<sup>3</sup>. Eliminacja nie odrzuca jednak tego, co wyeliminowane, lecz to *przezwyćieża*. Przechwyćieżające, a zarazem znoszące, wyzwalanie się charakteryzuje wolność ducha. „Postęp” nigdy więc nie oznacza tylko ilościowego „więcej”, lecz jest

nie zarzuca Heglowi „wtórności” wobec Arystotelesa, lecz ma tylko zwrócić uwagę na *zasadniczą ontologiczną doniosłość tej filiacji dla Heglowskiej logiki*. Na temat „Arystoteles a Hegel” zob. artykuł Nicolai Hartmanna pod takim właśnie tytułem w *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, t. 3 (1923), s. 1-36.

<sup>1</sup> Por. [G. W. F.] Hegel, *Nauka logiki*, t. II, s. 358.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Por. [G. W. F.] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, s. 130.



z istoty jakościowy, i to jakością duchową. „Progresja” jest świadoma i zna siebie i swój cel. Każdym krokiem swego „postępu” duch ma „przewyciężyć siebie samego jako prawdziwą, wrogą jego celowi przeszkodę”<sup>1</sup>. Cel rozwoju ducha to „osiągnąć swe własne pojęcie”<sup>2</sup>. Sam rozwój to „twarda, nieskończona walka przeciw samemu sobie”<sup>3</sup>.

Ponieważ niepokój rozwoju *ducha* prowadzącego siebie ku swemu pojęciu jest *negacją negacji*, pozostaje więc zgodne z jego istotą, by urzeczywistniając się popadał „w czas” jako bezpośrednią *negację negacji*. Oto bowiem „Czas — to *pojęcie* samo, które *jest* i przedstawia się świadomości jako pusty ogląd; dlatego też duch nieuchronnie występuje w czasie i występuje w nim dopóty, dopóki nie *ujmie* swego czystego pojęcia, czyli dopóki nie unicestwi czasu. Czas jest *zewnątrzną*, oglądaną przez jaźń nie *uchwyconą* czystą jaźnią — tylko oglądanym pojęciem”<sup>4</sup>. Tak więc duch *zgodnie ze swą istotą* występuje z konieczności w czasie. „Dzieje świata stanowią więc w ogóle wykładnię ducha w czasie, tak jak w przestrzeni idea wyklada się jako przyroda”<sup>5</sup>. Przysługując ruchowi rozwoju „eliminowanie” kryje w sobie pewną relację do niebycia. Jest to czas rozumiany na podstawie rozpirającego się „teraz”.

Czas jest „abstrakcyjną” negatywnością. Jako „oglądane stawanie się” jest ona bezpośrednio znajdowanym, odróżnionym / odróżnianiem się, „tu-oto-będącym”, tzn. obecnym pojęciem. Jako coś obecnego, a tym samym zewnętrznego

<sup>1</sup> Tamże, s. 132.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Por. [G. W. F. Hegel,] *Phänomenologie des Geistes*, Werke, II, s. 612 [cytat według wydania polskiego: G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landmann, Warszawa 1963-65, s. 418].

<sup>5</sup> Por. [G. W. F. Hegel,] *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 134.

wobec ducha, czas nie ma żadnej władzy nad pojęciem; to raczej pojęcie jest „mocą panującą nad czasem”<sup>1</sup>.

Hegel ukazuje możliwość dziejowego urzeczywistnienia ducha „w czasie”, odwołując się do *tożsamości formalnej struktury ducha i czasu jako negacji negacji*. Ta najbardziej pusta, formalno-ontologiczna i formalno-apofantyczna abstrakcja, w jakiej uzewnętrznia się duch i czas, umożliwia ustalenie pewnego ich pokrewieństwa. Ponieważ jednak czas jest zarazem pojmovany w sensie wprost zniwelowanego czasu światowego, a tym samym jego pochodzenie pozostaje całkowicie zakryte, dlatego po prostu staje on naprzeciw ducha jako coś obecnego. Dlatego też duch *musi dopiero popaść* „w czas”. Pozostaje niejasne, co w ogóle znaczy ontologicznie owo „popadanie” i „urzeczywistnienie” ducha władającego czasem i właściwie „będącego” poza nim. Hegel nie rozjaśnia źródła czasu zniwelowanego, tak jak zupełnie nie rozważa kwestii, czy istotowe ukonstytuowanie ducha *jako* negocowania negacji jest w ogóle możliwe inaczej niż na gruncie pierwotnej czasowości.

Nie można tu jeszcze rozważać, czy Hegla interpretacja czasu, ducha i związku między nimi jest zasadna i czy w ogóle spoczywa na ontologicznie źródłowym fundamencie. To jednak, że można *w ogóle* zaryzykować formalno-dialektyczną „konstrukcję” związku ducha i czasu, ujawnia pewne ich pierwotne pokrewieństwo. Motywację dla swej „konstrukcji” Hegel znajdował w usilnej walce o pojęcie „konkretnego” ducha. Daje temu wyraz takie oto zdanie z końcowego rozdziału *Fenomenologii ducha*: „Czas jest więc przeznaczeniem i koniecznością ducha, który nie doszedł jeszcze w sobie do pełnego rozwoju, koniecznością wzbogacenia udziału, jaki samowiedza ma w świadomości,

<sup>1</sup> Por. [G. W. F. Hegel,] *Encyklopädie*, § 258.

koniecznością wprawienia w ruch *bezpośredniości bytu samego w sobie* — formy, w jakiej substancja istnieje w świadomości — albo też odwrotnie, ujmując byt sam w sobie jako to, co *wewnętrzne*, koniecznością realizowania i objawiania tego, co jest jeszcze *wewnętrzne*, tzn. koniecznością oddania tego w posiadanie pewności samego siebie<sup>1</sup>.

Niniejsza egzystencjalna analityka jestestwa natomiast osadza się w „konkrete” samej faktycznie rzuconej egzystencji, by odsłonić czasowość jako źródłowe jej umożliwienie. / „Duch” nie popada dopiero w czas, lecz *egzystuje jako pierwotne uczasowienie* czasowości. Ta zaś uczasawia czas światowy, w którego horyzoncie „dzieje” mogą się „pojawić” jako proces wewnątrzczasowy. „Duch” nie popada w czas, lecz: faktyczna egzystencja jako upadająca „wypada” z pierwotnej, właściwej czasowości. To „wypadanie” ma wszelako samo swą egzystencjalną możliwość w pewnym przysługującym czasowości *modus* jej uczasowienia.

§ 83. *Egzystencjalno-czasowa analityka jestestwa a fundamentalno-ontologiczne pytanie o sens bycia w ogóle*

Zadaniem dotychczasowych rozważań była *wychodząca od jego podstawy* egzystencjalna i ontologiczna interpretacja *pierwotnej całości* faktycznego jestestwa z uwagi na możliwość właściwego i niewłaściwego egzystowania. Jako taki grunt i tym samym jako sens bycia troski ujawniła się *czasowość*. To zatem, co *przygotowawcza* egzystencjalna analityka jestestwa ustaliła *przed* wydobyciem czasowości, zostało teraz *cofnięte* do pierwotnej struktury całokształtu bycia jestestwa, do czasowości. Na podstawie zanalizowanych możliwości uczasowienia pierwotnego czasu wcześniej tylko

„wskazane” struktury uzyskały swe „uzasadnienie”. Wydobycie ukonstytuowania bycia jestestwa pozostaje jednak tylko *pewną drogą*. *Celem* jest opracowanie kwestii bycia w ogóle. *Tematyczna* analityka egzystencji potrzebuje dopiero ze swej strony światła od wcześniej rozjaśnionej idei bycia w ogóle. Będzie tak zwłaszcza wtedy, gdy wypowiedziane we *Wprowadzeniu* zdanie uznamy za miarę wszelkiego badania filozoficznego: filozofia jest wychodzącą od hermeneutyki jestestwa uniwersalną ontologią fenomenologiczną, która jako analityka *egzystencji* koniec nici przewodniej wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała tam, skąd ono *wychodzi* i dokąd *powraca*<sup>1</sup>. Nawet ta teza jednakże nie może obowiązywać jako dogmat, lecz jako sformułowanie „zasłoniętego” jeszcze zasadniczego problemu: czy ontologię można ugruntować *ontologicznie*, czy też wymaga ona do tego także *ontycznego* fundamentu oraz *jaki* byt musi przejąć funkcję fundowania?

Na pozór jasna różnica między byciem egzystującego jestestwa a byciem bytu odmiennego niż jestestwo / (obecnością na przykład) to przecież tylko *punkt wyjścia* ontologicznej problematyki, a nie coś, czym filozofia mogłaby się zaspokoić. Wiadomo od dawna, że ontologia starożytna pracuje na „pojęciach rzeczy” i że istnieje niebezpieczeństwo „urzeczowienia świadomości”. Cóż jednak oznacza „urzeczowienie”? Skąd się bierze? Dlaczego bycie „pojmwane” jest „najpierw” właśnie na podstawie tego, co obecne, a nie tego, co poręczne, co przecież leży *jeszcze bliżej*? *Dlaczego* to urzeczowienie ciągle na nowo uzyskuje przewagę? Jak *pozytywnie* ustrukturuwane jest bycie „świadomości”, skoro urzeczowienie pozostaje do niej nieadekwatne? Czy w ogóle „różnica” między „świadomością”

<sup>1</sup> Por. [G. W. F. Hegel,] *Fenomenologia ducha*, s. 419.

<sup>1</sup> Por. § 7. s. 54.

i „rzeczą” wystarcza do źródłowego wytoczenia problematyki ontologicznej? Czy odpowiedzi na te pytania spotkamy na naszej drodze? I czy możliwe jest choćby *szukanie* odpowiedzi, gdy nie postawione i nie rozjaśnione pozostaje *pytanie* o sens bycia w ogóle?

Źródła i możliwości „idei” bycia w ogóle nie można badać środkami formalno-logicznej „abstrakcji”, tzn. bez zagwarantowanego horyzontu pytania i odpowiedzi. Trzeba poszukiwać *drogi* ku rozjaśnieniu ontologicznego pytania fundamentalnego i nią *pójść*. Czy jest ona *jedyną* lub w ogóle *stuszną*, można rozstrzygnąć dopiero *po przejściu*. *Sporu* o interpretację bycia nie można załagodzić, *gdyż nawet nie został on jeszcze rozniecony*. A wreszcie nie jest to spór, który można by po prostu „wszczać”, bo rozniecenie go wymaga już pewnego wyposażenia. Niniejsze badanie jest zaledwie *w drodze* ku temu. W jakim znajduje się miejscu?

„Bycie” jest otwarte w rozumieniu bycia przysługującym jako rozumienie egzystującemu jestestwu. Uprzednia, choć niepojęciowa, otwartość bycia umożliwia jestestwu jako egzystującemu byciu-w-świecie odniesienie zarówno *do bytu* spotykanego wewnątrz świata, jak i do samego siebie jako egzystującego. *Jak jest w ogóle możliwe otwierające rozumienie przez jestestwo bycia?* Czy pytanie to znajdzie odpowiedź w powrocie do *źródłowego ukonstituowania bycia* jestestwa rozumiejącego bycie? Egzystencjalno-ontologiczne ukonstituowanie całokształtu jestestwa opiera się na czasowości. Dlatego pewien źródłowy sposób uczasowienia samej ekstatycznej czasowości musi umożliwiać ekstatyczny projekt bycia w ogóle. Jak interpretować ten *modus* uczasowienia czasowości? Czy od pierwotnego *czasu* prowadzi jakaś droga do sensu *bycia?* Czy sam *czas* objawia się jako horyzont *bycia?*

## SŁOWNIK TERMINOLOGICZNY

<i>Akt</i>	akt
<i>alltäglich</i>	powседневni, codzienny
<i>Analytik</i>	analityka
<i>Andere</i>	inny
<i>Angst</i>	trwoga
<i>Anruf</i>	wezwanie
<i>Anschauung</i>	naoczność
<i>Anthropologie</i>	antropologia
<i>Anwesenheit</i>	uobecnienie
<i>apophantisch</i>	apofantyczny
<i>apriorisch</i>	aprioryczny
<i>Aufruf</i>	pozwanie
<i>Aufsässigkeit</i>	uporczywość
<i>Augenblick</i>	okamgnienie
<i>Ausdruck</i>	wyraz
<i>Auslegung</i>	wykładnia, interpretacja
<i>Ausrichtung</i>	ukierunkowanie
<i>Aussage</i>	wypowiedź
<i>Ausstand</i>	zaległość
<i>Bedeutsamkeit</i>	oznaczoność
<i>Bedeutung</i>	znaczenie
<i>Befindlichkeit</i>	położenie
<i>Begriff</i>	pojęcie
<i>Besorgen</i>	z troskanie
<i>Bewandtnis</i>	powiązanie
<i>Bewendenlassen</i>	wiązanie
<i>Da</i>	„tu oto”
<i>Da-sein</i>	bycie-tu-oto
<i>Dasein</i>	jestestwo, bytowanie, istnienie
<i>Daßsein</i>	że-jest

<i>datieren</i>	datować
<i>Denken</i>	myślenie
<i>Destruktion</i>	destrukcja
<i>Dialektik</i>	dialektyka
<i>Ding</i>	rzecz
<i>Drang</i>	popęd
<i>Durchschnittlichkeit</i>	przeciętność
<i>Durchsichtigkeit</i>	przejrzystość
<i>eigen</i>	własny
<i>Eigenschaft</i>	własność
<i>eigentlich</i>	właściwy
<i>Eigentlichkeit</i>	właściwość
<i>Einführung</i>	wczucie
<i>Einheit</i>	jedność
<i>einräumen</i>	zasiedlać
<i>Ekstase</i>	ekstaza
<i>Ende</i>	kres, koniec
<i>Endlichkeit</i>	skończoność
<i>Entfernung</i>	oddalenie
<i>Entschlossenheit</i>	zdecydowanie
<i>Entwurf</i>	projekt
<i>Erfahrung</i>	doświadczenie
<i>Erkenntnis</i>	poznanie
<i>Erscheinung</i>	przejaw, zjawisko
<i>Erschlossenheit</i>	otwartość
<i>Erwartung</i>	oczekiwanie
<i>Existenz</i>	egzystencja
<i>existenzial</i>	egzystencjalny
<i>Existenziale</i>	egzystencjał
<i>Existenzialität</i>	egzystencjalność
<i>existenziell</i>	egzystencyjny
<i>faktisch</i>	faktyczny
<i>Faktizität</i>	faktyczność
<i>Faktum</i>	<i>factum</i>
<i>Flucht</i>	ucieczka
<i>Frage</i>	pytanie, kwestia
<i>Freiheit</i>	wolność
<i>Fürsorge</i>	troskliwość
<i>Fundamentalontologie</i>	ontologia fundamentalna

<i>Furcht</i>	lęk
<i>Ganzheit</i>	całokształt
<i>Gefühl</i>	uczucie
<i>Gegend</i>	strona
<i>Gegenstand</i>	przedmiot
<i>Gegenwart</i>	współczesność
<i>Gegenwärtigen</i>	uwspółcześnianie
<i>Geist</i>	Duch
<i>Gerede</i>	gadania
<i>geschehen</i>	dziać się
<i>Geschichte</i>	dzieje
<i>Geschichtlichkeit</i>	dziejowość
<i>Geschick</i>	dola
<i>Gewärtigen</i>	wyczekiwanie
<i>Gewesenheit</i>	byłość
<i>Gewissen</i>	sumienie
<i>Geworfenheit</i>	rzucenie
<i>Gott</i>	Bóg
<i>Grund</i>	podstawa
<i>Handlichkeit</i>	dogodność
<i>Hang</i>	pociąg
<i>Hermeneutik</i>	hermeneutyka
<i>Historie</i>	historia
<i>Horizont</i>	horyzont
<i>Ich</i>	ja
<i>Idealismus</i>	idealizm
<i>Identität</i>	identyczność
<i>Inheit</i>	wewnętrzność
<i>innerweltlich</i>	wewnątrzświatowy
<i>innerzeitlich</i>	wewnątrzczasowy
<i>Inwendigkeit</i>	wewnętrzność
<i>Jemeinigkeit</i>	mojość
<i>kategorial</i>	kategorialny
<i>Kategorie</i>	kategoria
<i>Körper</i>	ciało
<i>Konstitution</i>	konstytucja
<i>Leben</i>	życie
<i>Lichtung</i>	prześwit
<i>Logik</i>	logika

<i>Man</i>	Się
<i>Mensch</i>	człowiek
<i>Metaphysik</i>	metafizyka
<i>Mitdasein</i>	współjesteństwo, współbywanie
<i>Miteinandersein</i>	wspólne bycie
<i>Mitsein</i>	współbycie
<i>Mitteilung</i>	komunikat
<i>Möglichkeit</i>	możliwość
<i>Nachsehen</i>	pobłażanie
<i>Nachsicht</i>	wyrozumiałość
<i>Nähe</i>	bliskość
<i>Natur</i>	przyroda, natura
<i>Neugier</i>	ciekawość
<i>Nichtheit</i>	negatywność
<i>Nichtigkeit</i>	nie-ważność
<i>Notwendigkeit</i>	konieczność
<i>Objekt</i>	obiekt
<i>öffentlich</i>	publiczny
<i>Offentlichkeit</i>	publiczny charakter, jawność
<i>ontisch</i>	ontyczny
<i>Ontologie</i>	ontologia
<i>ontologisch</i>	ontologiczny
<i>phänomenal</i>	fenomenalny
<i>phänomenologisch</i>	fenomenologiczny
<i>Philosophie</i>	filozofia
<i>Prädikation</i>	orzekanie
<i>Privation</i>	brak, prywacja
<i>Raum</i>	przestrzeń
<i>Räumlichkeit</i>	przestrzenność
<i>Realismus</i>	realizm
<i>Realität</i>	realność
<i>Rede</i>	mowa
<i>Ruf</i>	zew
<i>Sache</i>	rzecz
<i>Schein</i>	pozór
<i>Schema</i>	schemat
<i>Schicksal</i>	los
<i>Seele</i>	dusza
<i>Seiende</i>	byt

<i>Sein</i>	bycie
<i>sein</i>	bytować, być
<i>Seinsfrage</i>	kwestia bycia
<i>Selbigkeit</i>	tożsamość
<i>Selbst</i>	[bycie] Sobą, jaźń
<i>Selbstsein</i>	bycie Sobą
<i>Sicht</i>	ogład, perspektywa
<i>Sinn</i>	zmysł
<i>Sorge</i>	troska
<i>Sprache</i>	język
<i>Ständigkeit</i>	ciągłość
<i>sterben</i>	umierać
<i>Stimmung</i>	nastrój
<i>Subjekt</i>	podmiot
<i>subjektiv</i>	subiektywny
<i>Tatsache</i>	fakt
<i>Tatsächlichkeit</i>	faktualność
<i>temporal</i>	temporalny
<i>Tod</i>	śmierć
<i>transzendental</i>	transcendentalny
<i>Transzendenz</i>	transcendencja
<i>Umgang</i>	obchód, obchodzenie się
<i>Umsicht</i>	przeгляд
<i>Umwelt</i>	otoczenie
<i>Unheimlichkeit</i>	nieswojość
<i>ursprünglich</i>	pierwotny, źródłowy
<i>Übersicht</i>	rozglądanie się
<i>Verbleib</i>	ostoja
<i>verborgen</i>	skryty
<i>verdeckt</i>	zakryty
<i>Vereinzelung</i>	indywidualizacja
<i>Verfallen</i>	upadanie
<i>Verfassung</i>	ukonstytuowanie
<i>vergessen</i>	zapominać
<i>verhüllt</i>	zasłonięty
<i>verschüttet</i>	przesłonięty
<i>verstehen</i>	rozumieć
<i>verstellt</i>	zamaskowany
<i>Verweisung</i>	odniesienie

<i>Vorgabe</i>	wstępna ekspozycja, wst. danie, wst. dana
<i>Vorgriff</i>	wstępne pojęcie
<i>Vorhabe</i>	wstępny zasób
<i>vorhanden</i>	obecny
<i>vorlaufen</i>	wybiegać
<i>vorontologisch</i>	przedontologiczny
<i>Vorsicht</i>	wstępny ogład
<i>Vorstruktur</i>	prestruktura, wstępna struktura
<i>vulgär</i>	potoczny
<i>Wahrheit</i>	prawda
<i>Welt</i>	świat
<i>Wellichkeit</i>	światowość, doczesność
<i>Wert</i>	wartość
<i>Wesen</i>	istota
<i>Wesensschau</i>	wgląd w istotę
<i>Wiederholung</i>	powtórzenie
<i>Wissenschaft</i>	nauka
<i>Zeichen</i>	znak
<i>Zeit</i>	czas
<i>zeitigen</i>	uczasawiać
<i>zeitlich</i>	czasowy
<i>Zeitlichkeit</i>	czasowość, doczesność
<i>zuhanden</i>	poręczny
<i>Zuhause</i>	swojskość
<i>zunächst und zumeist</i>	zrazu i zwykle
<i>Zusammenhang</i>	związek, spójnia
<i>Zweideutigkeit</i>	dwuznaczność

## SKOROWIDZ OSÓB

Skorowidze opracował Bogdan Baran

Arystoteles 3-5, 16, 20, 26, 36 n., 45-47, 55 n., 133, 196 n., 199, 225 n., 242, 281, 300-303, 318, 343, 479, 558, 561, 587 n., 596, 598, 603-605	Goethe J. W. 279, 560 Gottl F. 543 Grimm J. 76
Augustyn 61, 197 n., 242, 269, 596 Awicenna 303	Hartmann N. 294, 605 Hegel G. W. F. 3, 5, 31, 331, 382, 450, 566, 597-608 Heidegger M. 447 Heimsoeth H. 449 n.
Baer, von, K. E. 81 Becker O. 159 Bergson H. 26, 37, 65, 604 Bernt A. 345 Bilfinger G. 584 Bolzano 308 Brentano F. 303 Burdach K. 279, 281, 345 Bücheler F. 279	Heraklit 309 Herbig G. 490 Herder J. G. 279, 281 Homer 559 Humboldt, von, W. 170, 235 Husserl E. 1, 54, 65-67, 70, 72, 110, 235, 308, 343, 509
Caietan T. 133 Cassirer E. 76	Izraeli I. 303 Jaspers K. 350, 422, 474
Descartes R. 128, 133 Diels H. 300, 309, 584 Dilthey W. 65 n., 290, 295-297, 350, 529, 538, 555-558, 563 Duns Szkot 5	Kähler M. 382 Kalwin 69, 350 Kant I. 7, 16, 33 n., 37 n., 43 n., 72, 134, 144, 155 n., 206, 287- 290, 296, 303 n., 316, 382, 446-451, 502, 597, 603 n.

- Kartezjusz 31, 34-36, 56, 63, 94,  
126 n., 134-144, 287, 290, 605  
Kierkegaard S. 270, 331, 474  
Korschelt E. 347
- Lask E. 308  
Luter M. 15
- Newton I. 319  
Nietzsche F. 371, 382, 553 n.
- Parmenides 20, 36, 148, 300, 314  
Pascal B. 5, 197  
Paweł, św. 350  
Petavius D. S. J. 584  
Platon 2 n., 5, 9, 16, 36, 45, 55,  
225, 343, 558 n., 561, 590
- Ranke L. 558  
Reinhardt K. 314  
Ritschl A. 382  
Rühl F. 584
- Scaliger J. J. 584  
Scheler M. 65-67, 166, 197, 294,  
296 n., 382 n., 409, 450  
Schopenhauer A. 382  
Seneka 281  
Simmel G. 350, 584  
Spranger E. 550  
Stoker H. G. 382  
Suarez 31
- Tomasz z Akwinu 5, 20 n., 303  
Tołstoj L. 357  
Tukidydes 55
- Unger R. 350
- Wackernagel J. 490  
Windelband W. 558  
Wolff C. 40
- Yorck von Wartenburg P. 529,  
555-563
- Zwingli 69

## SKOROWIDZ POJĘĆ

- Akt (*Akt*) 67, 165, 198, 382, 494,  
547; — a. intencjonalny 67
- Analityka (*Analytik*) 33, 52, 64; —  
a. egzystencjalna 19, *passim*; —  
a. jestestwa 19, *passim*; — a.  
ontologiczna 21, 22, 35, 77, 93,  
165; — a. przygotowawcza 25,  
283, 325
- Analiza (*Analyse*) 25, *passim*; — a.  
fundamentalna 56 n., 301, 323,  
325; — a. ontologiczna 348,  
407; — a. przygotowawcza 56-58
- Anonsowanie się (*Sich-melden*) 41-43
- Antropologia (*Anthropologie*) 25, 68-  
71, 283; — a. egzystencjalna  
422; — a. filozoficzna 25
- Apofantyczny (*apophantisch*) 49, 225,  
605; — zob. „Jako” (a-e), Mowa  
(a-a)
- Aprioryczny (*apriorisch*) 16, 62, 82,  
121, 212, 235, 274, 282
- „Ażeby” („*Um-zu*”) 97 n., 106,  
111, 122, 124 n., 211 n., 272,  
497, 510 n.
- Bliskość (*Nähe*) 145 n., 150-152,  
200, 368
- Bóg (*Gott*) 15, 68, 131-133, 136,  
281, 378
- Bycie (*Sein*) 2, *passim*; — jego:  
charakter 20, 44, 62, 182, 192;  
dziedzina 16; idea 19, 24, 139,  
340, 441, 467, 513, 610; kwestia  
3, 13, *passim*; *modi* 11; niedefi-  
niowalność 6; obszar 14, 55, 347;  
otwarcie 10; pojęcie 5, 9, 35,  
160, 183, 284; problem 5, 36,  
219; rozumienie 6, *passim*; sens 2,  
*passim*; sposób 15, *passim*; struk-  
tura 32, 51 n., 83, 89, 109, 111,  
209, 329; ukonstytuowanie 19,  
23, 29, 74, 81 n., 86, 128, 185,  
286, 326, 469; wykładnia 25, 36  
n., 55, 62; znaczenie 134; — b.  
bytu 12, *passim*; — b. ku śmierci  
329, *passim*; — b. obiektywne 90;  
— b. Sobą 57, 162, *passim*; — b.  
w ogóle 19, *passim*; — zob. b.:  
Bóg (Boga), Byt(u), Człowiek(a),  
Jestestwo(-a); — zob. też: Hory-  
zont (kwestii b-a, pytania o b.),  
Interpretacja, Konstytucja, Możliwość,  
Możliwość (b-a), Ontologia  
(-i sposób b-a), Otwartość (b-a),

- Prymat (kwestii b-a), Pytanie o b., o sens b-a)
- Bycie ku (*Zu-sein*) 58
- Bycie-tu-oto (*Dasein, Da-sein*) 73, 78, 190, 202, 227, 321, 335
- Bycie-w (*In-sein*) 57, 75, *passim*
- Bycie-w-świecie (*In-der-Welt-sein*) 57, 74, *passim*
- Byłość (*Gewesenheit*) 457, *passim*
- Byt (*Seiende*) 6, *passim*; — jego: bycie 10, *passim*; odkrywanie 9 n.; ogół 13, 91; region 4, 26, 531; tak-a-tak-jest 7, 10; znaczenie 10; że-jest 7, 10; — b. czasowy 288; — b. egzemplaryczny 10; — b. osobowy 66 n.; — b. substancjalny 66; — b. wewnątrzświatowy 90, *passim*; — b. wzorcowy 92; — b. jako b. 6, 9; — zob. b.: Właściwy; — zob. też: Bycie (b-u)
- Bytować (*sein*) 10, 16
- Bytowanie (*Dasein*) 73, 116 n., 176, 191, 193, 237, 245
- Bytujący (*seiend*) 2, 10, 17 n., 26, 129
- Całokształt (*Ganzheit*) 124, *passim*; — c. jestestwa 334 n., 338, 453, 523; — c. powiązania 124, *passim*
- Całość (*Ganze*) 324-333, 340, 351, 364, 425, 433, 453, 455, 485; — c. narzędziowa 505, 517
- Ciało (*Körper*) 67, 76, 280 n., 515 n.
- Ciągłość (*Bestand, Ständigkeit*) 10, 452, 468, 546, 591; — c. Siebie 526
- Ciekawość (*Neugier*) 190, 241, 243-250, 252, 313, 381, 435, 485 n.
- Czas (*Zeit*) 2, 25-27, 33 n., 37, 45-47, 288, 330 n., 427, 458, *passim*; — cz. pierwotny 566, 594 n., 610; — cz. psychiczny 489; — cz. światowy 584, 589, 596; — zob. cz.: Publiczny; — zob. też: Fenomen, Horyzont, Istota, Pojęcie (cz-u), Transcendentalny(-e określenie cz-u)
- Czasowość (*Zeitlichkeit*) 25, 28, 56 n., 325, 330 n., 424, *passim*; — cz. ekstatyczna 517, 570, 610; — cz. niewłaściwa 458, 464; — cz. pierwotna 458, 460 n., 463, 607; — zob. cz.: Jestestwo(-a); — zob. też: Horyzont, Jedność (cz-i)
- Czasowy (*zeitlich*) 26 n., 459, *passim*; — zob.: Byt (cz-y) Konstytucja (cz-a)
- Człowiek (*Mensch*) 15, *passim*; — jego: bycie 36, 68; — definicja 68; — przestrzenność 79; — substancja 167, 300; — zob. też: Istota (cz-a)
- Datowalność (*Datierbarkeit*) 568, 570 n., 581 n., 589 n., 592
- Destrukcja (*Destruktion*) 28, 32-35, 37, 56, 127, 548
- Dialektyka (*Dialektik*) 32, 36, 242, 304, 401, 422
- Dobór (*Zusammen*) 341
- Doczesność (*Zeitlichkeit*) 348 n.
- Dogodność (*Handlichkeit*) 97 n.
- Dola (*Geschick*) 538, 540
- Dookólność (*Umhaffe*) 94, 144 n., 160
- Doświadczenie (*Erfahrung*) 141, 288, *passim*; — d. naturalne 392; —

- d. potoczne 427; — d. przedfenomenologiczne 446
- Duch (*Geist*) 31, *passim*; — zob. też: Wolność (d-a)
- Dusza (*Seele*) 20, 33, 64, 67, 82, 285, 303, 382, 477, 543, 596
- Dwuznaczność (*Zweideutigkeit*) 135, 190, 245-251, 313, 356, 381, 485, 530
- Dzianie się (*Geschehen*) 28, 526, *passim*
- Dzieje (*Geschichte*) 13, 16, 28 n., 32-34, 38, 45, 56, 500, *passim*; — zob. d.: Ontologia(-i), Świat(a)
- Dziejowość (*Geschichtlichkeit*) 16, 28-30, 279, 331, 467, 522, *passim*; — zob. d. Jestestwo(-a)
- Dziejowy (*geschichtlich*) 15, *passim*
- Egzystencja (*Existenz*) 18, *passim*; — jej: formalne pojęcie 74; idea 60, 253, 328, 425, 440 n.; istota 18, 328; rozumienie 20; ukonstytuowanie 327; — e. jestestwa 377; — e. właściwa 369, 461; — zob. też: Prawda, Rozumienie (e-i)
- Egzystencjalny (*existenzial*) 19, *passim*; — zob. Analityka, Antropologia, Konstrukcja, Podstawa, Przestrzenność (e-a), Sens (e-y), Struktura (e-a)
- Egzystencjalność (*Existenzialität*) 19 n., 60 n., 204, 254, 256, 271-273, 300, 327, 330, 419, 436, 438, 444, 453
- Egzystencjał (*Existenziale*) 62, *passim*
- Egzystencyjny (*existenziell*) 18, *passim*
- Ekspozycja (*Auffälligkeit, Exposition*) 3, 27, 58, 104 n., 115, 158, 443, 493, 529, 555; — e. estępna (*Vorgabe*) 60
- Ekstaza (*Ekstase*) 461 n., 473, 475-477, 485, 489, 511 n.
- Factum (*Faktum*) 8, 26, 78, 112, 238, 269, 358, 378, 388, 403, 412, 460, 541, 564
- Fakt (*Tatsache*) 78, 236, 357, 377 n., 408, 460, 507 n., 552, 556
- Faktualność (*Tatsächlichkeit*) 78, 192, 378, 551
- Faktualny (*tatsächlich*) 78, 183, 322, 442, 551
- Faktyczność (*Faktizität*) 78, *passim*
- Faktyczny (*faktisch*) 12, *passim*; — zob.: Jestestwo (f-e)
- Fenomen (*Phänomen*) 8, 27, *passim*; — jego: fenomenologiczne pojęcie 44, 50; formalne pojęcie 44, 50; potoczne pojęcie 44, 52; — f. czasu 40; — f. prawdy 48; — f. światowości 92 n., 108; — zob. f.: Świat(a)
- Fenomenalny (*phänomenal*) 56, *passim*; — f-a struktura 52
- Fenomenologia (*Phänomenologie*) 39, 45, 49-54, 500; — jej wstępne pojęcie 39, 45, 49, 52, 500; — f. jestestwa 53; — f. opisowa 49; — f. świadomości 165
- Fenomenologiczny (*phänomenologisch*) 38, *passim*; — zob. Fenomen (jego f-e pojęcie), Konstrukcja, Ontologia (f-a)
- Filozofia (*Philosophie*) 45, 54, 81, 197, 242, 287, 289, 309, 548,



- 561 n., 609; — f. języka 236; — f. kultury 237; — f. osoby (*Personalismus*) 65, 68; — f. życia 64, 68, 555, 563
- Filozoficzny (*philosophisch*) 23, *passim*; — zob.: Antropologia (f-a), Pojęcie (f-e), Poznanie (f-e)
- Gadanina (*Gerede*) 190, 234, 237, 239-241, 245-251, 313, 356, 359, 381, 389, 415 n., 485
- Ginięcie (*Verenden*) 339, 347
- Hermeneutyka (*Hermeneutik*) 36, 53, 197, 556; — h. jestestwa 54
- Historia (*Historie*) 29, 31, 53, 218, 527, 529 n., 540, 548 n., 551-554, 556, 560
- Horyzont (*Horizont*) 22, *passim*; — h. czasowości 511; — h. czasu 330; — h. kwestii bycia 62; — h. pytania o bycie 56 n.; — h. rozumienia 55; — h. transcendentality 56 n.
- Idealizm (*Idealismus*) 48, 260, 287 n., 292 n.
- Identyczność (*Identität*) 185
- Immanencja (*Immanenz*) 85
- Indywidualizacja (*Vereinzelung*) 55, 270, 394, 431, 453, 472
- Inny (*Andere*) 165, 169, 171 n., 176-180, 334 n., 356, 396, 405, 418, 538
- Interpretacja (*Auslegung, Interpretation*) 16, *passim*; — i. bycia 3, 27, 324; — i. historyczna 55; — i. jestestwa 55, 164, 166, 255, 259, 278, 325, 444, 597; — i. onto-
- logiczna 60, 90, 103, 173, 326-328, 340, 406, 436-438, 447; — i. świata 126
- Irracjonalizm (*Irrationalismus*) 193
- Istnienie (*Dasein*) 10, 287, 289, 296, 319
- Istota (*Wesen*) 18, 58 n., 209, 234, 548; — i. czasu 597; — i. człowieka 234, 281; — i. języka 231; — i. osoby 67; — i. prawdy 302 n.; — zob. i.: Egzystencja(-i), Jestestwo(-a)
- Ja (*Ich*) 31, 140, 153, 156, 165-167, 169 n., 184 n., 323, 445-453, 488, 560
- „Jako” („Als”) 218, 224, 226, 504 n.; — jego struktura 224; — j. apofantyczne 224, 315; — j. egzystencjalno-hermeneutyczne 225; — j. pierwotne 224
- Jakość (*Qualität*) 140 n., 419
- Jaźń (*Selbst*) 208, 524
- Jedność (*Einheit*) 5, *passim*; — j. czasowości 505, 511 n.; — j. ekstazy 489 n., 504, 511, 570, 591; — j. negatywna 601; — j. schematów 512; — j. strukturalna 492
- Jestestwo (*Dasein*) 11, *passim*; — jego: bycie 18, *passim*; całość 331, 374, 424, 427 n., 435, 444, 464, 523; czasowość 30, 428, 565, 579, 582 n.; dziejowość 29, 466 n., 528, 540, 545, 547-550, 553; istota 59; niewłaściwość 469; otwartość 283, 379; powszedniość 24; prymat 13, 19 n., 23; przestrzenność 79, 144, 149,

- 170, 189, 469, 514; sposób bycia 23, 29, 100, *passim*; struktury 20, 25, 30, 73, 79, 81, 162, 258; ukonstytuowanie 12, 19, 77, *passim*; wykładnia 24, 171, 181, 185, 252, 520, 529; — j. aktualne 182 n., 393 n.; — j. faktyczne 165, 184, 268, 324, 501; — j. prymitywne 71, 579; — zob. też: Analityka, Całość, Egzystencja, Hermeneutyka, Interpretacja, Możliwość, Ontologia, Transcendencja (j-a), Właściwe (bycie j-a)
- Język (*Sprache*) 13, 124, 170, 190, 223, 227-229, 231, 234-238, 517; — zob. też: Filozofia, Istota (j-a)
- Kategoria (*Kategorie*) 4 n., 17, 24, 30, 62, 77, 79, 125, 204; — k. realności 446; — k. znaczeniowa 234
- Kategorialny (*kategorial*) 5, 23, 32, 77, 111, 149, 170, 205, 299, 452, 529
- Komunikat (*Mitteilung*) 220, 230, 238, 383
- Konstrukcja (*Konstruktion*) 16, 24, 279, 365, 527, 607; — k. egzystencjalna 529; — k. fenomenologiczna 527
- Konstytucja (*Konstitution*) 156, 189 n., 196, 269, 311, 479, 491, 517, 541; — k. bycia 210; — k. czasowa 501
- Kres (*Ende*) 333, *passim*
- Lęk (*Furcht*) 190, 199-202, 259, 263 n., 268, 273, 478-480, 482-484
- Logika (*Logik*) 16, 216, 235, 401, 442, 556, 558
- Logos 39 n., 49, 234
- Los (*Schicksal*) 537-540, 547
- Matematyka (*Mathematik*) 14, 91, 136, 217, 507
- Metafizyka (*Metaphysik*) 3, 31, 349, 411; — m. poznania 83
- Milczenie (*Schweigen*) 233, 385, 389, 415 n., 453
- Mojość (*Jemeinigkeit*) 59, 74, 338
- Mowa (*Rede*) 45 n., 190, 227, *passim*; — m. apofantyczna 49; — m. potoczna 265
- Możliwość (*Möglichkeit*) 29, 32, 74, 204, *passim*; — jej warunek 16 n., 53, 125, 205 n., 370, 445, 494, 504, 591, 600; — m. bezwzględna 352, *passim*; — m. bycia 88, 103, 161, 180, 338, 352; — m. jestestwa 349, *passim*; — m. nieokreślona 372; — m. nieprześcigniona 352, *passim*
- Możność (*Vermögen*); m. bycia 204, *passim*
- Myślenie (*Denken*) 125, 137, 209, 297, 357 n., 362, 434, 450, 502, 559, 600, 604
- Naoczność (*Anschauung*) 44 n., 137, 159, 209, 502, 562; — n. czysta 209, 242
- Narzędzie (*Zeug*) 96, *passim*
- Nastrój (*Stimmung*) 190-194, 196 n., 241, 380, 388, 399, 435, 470, 477-480, 482-484
- Natrętność (*Aufdringlichkeit*) 104 n., 116, 496

- Nauka (*Wissenschaft*) 14, *passim*; — n. pozytywna 70, 72 n.; — zob. też: Teoria (n-i)
- Negatywność (*Nichtheit*) 401
- Niemożliwość (*Unmöglichkeit*) 368
- Nieprawda (*Unwahrheit*) 313 n., 322, 360, 419, 433
- Nieskrytość (*Unverborgenheit*) 309
- Nieswojość (*Unheimlichkeit*) 267-269, 354, 388-391, 394, 402 n., 415, 480, 482
- Nie-ważność (*Nichtigkeit*) 398, 400-403, 429 n., 457, 463
- Niewłaściwy, -ość (*uneigentlich, Uneigentlichkeit*) 59, *passim*; — zob. Czasowość (n-a), Jestestwo(-a n-ość), Rozumienie (n-c)
- Niezauważalność (*Unauffälligkeit*) 107, 115, 152, 173, 180, 496
- Niezdecydowanie (*Unentschlossenheit*) 476
- Nikt (*Niemand*) 182, 356
- Niwelacja (*Einebnung*) 181, 592, 595
- Obchodzenie się (*Umgang, Umgehen*) 95, *passim*
- Obchód (*Umgang*) 94, *passim*
- Obecność (*Vorhandenheit, Zugesein*) 10, 36, 58, *passim*; — o. czysta 173, 185
- Obiekt (*Objekt*) 77, 188, 221, 250, 272, 289, 294, 305, 308, 506, 513, 526, 530, 548
- Obiektywność (*Objektivität*) 221 n., 391, 407, 585
- Oczekiwanie (*Erwartung*) 473, 479
- Oddalenie (*Entfernung*) 149-156, 469, 516 n.
- Odkrytość (*Entdecktheit*) 124, 297, 308-313, 315-319, 359, 371, 417, 509
- Odległość (*Entferntheit*) 149-152
- Odniesienie (*Verweisung*) 97, *passim*
- Ogląd (*Sicht*) 98, 208, 237, 241 n., 606; — jego ukonstytuowanie 242; — o. wstępny 114, 213-215, 224, 326 n.
- Okamgnienie (*Augenblick*) 474 n., 482, 487, 490, 520, 547, 573, 594 n.
- Omawianie (*Besprechen*) 48, 62
- Ontologia (*Ontologie*) 4, *passim*; — jej: dzieje 28, 38, 56; sposób bycia 28; — o. fenomenologiczna 54, 609; — o. fundamentalna 19, 21, 53, 187, 422, 563; — o. jestestwa 25, 34, 235, 274 n., 347, 437, 443, 467, 541; — o. świata 94, 127, 135, 140, 142 n.
- Ontologiczny (*ontologisch*) 4, 13, 16, *passim*; — zob.: Analityka, Analiza, Interpretacja (o-a), Poznanie, Rozumienie (o-e), Sens (o-y)
- Ontyczny (*ontisch*) 16, *passim*
- Opór (*Widerstand*) 295-298, 421
- Osoba (*Person*) 31, 64-68, 391; — zob. też: Filozofia, Istota (o-y)
- Osobowość (*Personalität*) 65, 446, 453
- Otoczenie (*Umwelt*) 81, 93, *passim*
- Otwartość (*Erschlossenheit*) 107, 123, 176, *passim*; — o. bycia 209, 215; — zob. o.: Jestestwo(-a)
- Oznaczoność (*Bedeutsamkeit*) 118, *passim*
- Perspektywa (*Sicht*) 99
- Pęd (*Drang*) 274, 277

- Pierwotny (*ursprünglich*) 16, 27, *passim*; — zob.: Czas (p-y), Czasowość (p-a), „Jako” (p-e)
- Pociąg (*Hang*) 274, 276 n.
- Podmiot (*Subjekt*) 31, *passim*; — jego idea 64; — p. bezświatowy 271, 543; — p. ogólny 183; — p. teoretyczny 443
- Podmiotowość (*Subjektivität*) 34
- Podstawa (*Grund*) 31, *passim*; — p. egzystencjalna 492; — zob. p.: Troska(-i)
- Pojęcie (*Begriff*) 3, 12, *passim*; — p. czasu 330 n., 564, 598, 603; — p. filozoficzne 7; — p. prawdy 302, 317; — p. wstępne (*Vorgriff*) 72, 213-215, 223, 326; — zob. p.: Bycie(-a), Egzystencja (jej formalne p.), Fenomen (jego fenomenologiczne, jego formalne, jego potoczne p.), Fenomenologia (jej wstępne p.), Jestestwo(-a), Świat(a)
- Pokusa (*Versuchung*) 253, 255, 356 n., 487
- Polożenie (*Befindlichkeit*) 190, *passim*
- Położony (*befindlich*) 195, *passim*; — p-e rozumienie 251, 470
- Pomiędzy (*Zwischen*) 188, 525, 546, 571
- Poręczny, -ość (*zuhanden, Zuhandenheit*) 101, *passim*
- Potoczny (*vulgär*) 26, 34, 331, 379, *passim*; — zob. Doświadczenie (p-e), Fenomen(u p-e pojęcie), Mowa (p-a)
- Powiązanie (*Bewandnis*) 118, *passim*; — zob. też: Całokształt (p-a)
- Powszedniość (*Alltäglichkeit*) 24, 60, *passim*; — zob. p.: Jestestwo(-a)
- Powtórzenie (*Wiederholung*) 3, 13, 37, 72, 432, 464, 475, 490, 539 n.
- Poznanie (*Erkenntnis*) 16, 86, 88, 142, 193, 303-307, 502; — jego problem 86, 186; — p. filozoficzne 24, 48; — p. matematyczne 136; — p. naukowe 39; — p. ontologiczne 12; — p. transcendentalne 54; — zob. też: Istota, Metafizyka, Teoria (p-a)
- Pozór (*Schein*) 41 n., 44, 247
- Pozwanie (*Aufruf*) 379, 403, 410
- Prawda (*Wahrheit*) 47 n., 244, 260 n., 300, *passim*; — jej miejsce 218; — p. egzystencji 312, 431; — zob. też: Fenomen, Istota, Pojęcie (p-y)
- Prestruktura (*Vorstruktur*) 214
- Projekt (*Entwurf*) 206, *passim*
- Prymat (*Vorrang*) 209; — p. kwestii bycia 13, 20; — p. poznawania 83; — zob. p.: Jestestwo(-a)
- Przeciętność (*Durchschnittlichkeit*) 61, 181, 184, 238
- Przedmiot (*Gegenstand*) 13, *passim*
- Przedstawienie (*Vorstellung*) 287, 447, 503, 518
- Przedontologiczny (*vorontologisch*) 18, 21, 23, 25, 61, 185
- Przeгляд (*Umsicht*) 98, *passim*
- Przejaw (*Erscheinung*) 41-44, 110
- Przejrzystość (*Durchsichtigkeit*) 18, 72, 123, 160, 208, 419, 467
- Przelotność (*Aufenthaltslosigkeit*) 245
- Przestrzenność (*Räumlichkeit*) 79, 93 n., 127, 144 n., 147-149, 152

- n., 156, 158-161, 189, 200, 420, 470, 515-517; — p. egzystencjalna 79, 170, 189; — zob. p.: Człowiek(a), Jestestwo(-a)
- Przestrzeń (*Raum*) 44, 79, 144-149, 152, 156, 158-161, 287, 467, 514-517, 582, 598-600; — p. czysta 159
- Przeszłość (*Vergangenheit*) 15, 28, 29, 32, 69, 548, 530-534, 547-550, 591, 596, 602
- Prześwit (*Lichtung*) 189, 241
- Przydatność (*Beiträglichkeit*) 97
- Przypomnienie (*Erinnerung*) 476
- Przyroda (*Natur*) 13, *passim*
- Przyszłość (*Zukunft*) 456, *passim*
- Publiczny (*öffentlich*) 183, 237, 251, 355; — p-y czas 574 n., 594; — p-e forum 520; — p-a opinia 181, 197, 239, 248, 268 n., 357; — p-e sumienie 391, 562; — p-a wykładnia 266, 270, 312, 357, 381; — p-e życie 362, 519
- Pytanie (*Frage*) 13, 37; — p. o bycie 4, 10 n., 21, 28, 32, 56 n., 67, 73; — p. o sens bycia 2 n., 6-8, 12, 26 n., 35, 37, 39, 57, 259, 283 n., 323, 423, 563, 608, 610; — zob. też: Horyzont (p-a o bycie)
- Racjonalizm (*Rationalismus*) 193
- Realizm (*Realismus*) 48, 260, 292 n.
- Realność (*Realität*) 10, 96, 182, 241, 260 n., 283-286, 290-300, 324, 440 n., 449, 559; — zob. też: Kategoria (r-i)
- Rozciągłość (*Ausdehnung*) 96, 128
- Rozpięcie (*Spannung*) 571
- Rozpostarcie (*Erstreckung*) 523, 525 n., 546, 571, 591
- Rozum (*Vernunft*) 31, 33, 46, 48, 281; — r. czysty 446
- Rozumienie (*Verstehen*) 10, 23, *passim*; — r. niewłaściwe 207, 214, 458; — r. ontologiczne 30; — r. właściwe 207; — zob. r.: Bycie (-a), Egzystencja(-i), Położony (-e); — zob. też: Horyzont (r-a)
- Rzecz (*Ding, Sache*) 66, *passim*; — rz. cielesna 76, 131, 139, 167, 335, 516; — rz. duchowa 79; — rz. przyrodnicza 89, 142; — rz. sama 38 n., 49, 217, 236, 300, 309, 502
- Rzeczowość (*Dinglichkeit*) 96, 115, 141 n., 239
- Rzeczywistość (*Wirklichkeit*) 15, 24, 140, 204, 260, 368, 420
- Rzucenie (*Geworfenheit*) 192, *passim*
- Samoantycypacja (*Sich-vorweg*) 332, 343, 351, 364, 390, 444, 452, 459, 472
- Samo-dzielność (*Selbst-ständigkeit*) 452-454, 466, 526
- Samopoczucie (*Sich-befinden*) 202, 477
- Samopoznanie (*Selbsterkenntnis*) 208, 390
- Sąd (*Urteil*) 46 n., 218, 221, 225 n., 288, 302, 307, 318; — jego treść 222, 305 n.; — s. teoretyczny 223
- Schemat (*Schema*) 505; — s. horyzontalny 511; — zob.: Jedność (s-ów)
- Sens (*Sinn*) 2 n., 17, 33, *passim*; — jego struktura 218; — s. egzys-

- tencjalny 210, 217, 443, 460, 489; — s. ontologiczny 90, 332, 401, 422, 426, 428, 447, 511, 520, 523; — zob. s.: Bycie(-a), Pytanie (o s. bycia), Troska(-i)
- Się (*Man*) 162, *passim*; — Sobą-Się, Siebie-Się (*Man-Selbst*) 184, 257, 369, *passim*
- Skończoność (*Endlichkeit*) 463, 537, 539 n.
- Skrytość (*Verborgenheit*) 51, 309 n., 313
- Ślužebność (*Dienlichkeit*) 97, 111, 118-120, 205
- Stalość (*Ständigkeit*) 167, 182
- Strona (*Gegend, Seite*) 146-148, 154, 157, 516
- Struktura (*Struktur*) 14, *passim*; — s. egzystencjalna 495; — zob. s.: Bycie(-a), Fenomenalny(-a), „Jako”, Sens(u), Troska(-i)
- Subiektywność (*Subjektivität*) 391, 585
- Substancja (*Substanz*) 64, 126-128, 131 n., 134 n., 140, 142, 164, 167, 300, 426, 440, 445 n., 452, 466, 555, 608; — zob. s.: Człowiek(a)
- Substancjalność (*Substanzialität*) 126-128, 132, 134-137, 164, 284, 426, 446, 453
- Sumienie (*Gewissen*) 329, 377, *passim*; — jego głos 377 n., 381; — s. czyste 407, 409 n.; — s. nieczyste 407-410, 412; — zob. s.: Publiczny(-e)
- Swojskość (*Zuhause*) 268
- Sytuacja (*Situation*) 420 n., 458, 536; — s. hermeneutyczna 326-329, 332, 428, 436, 443, 555
- Śmierć (*Tod*) 329, *passim*; — zob. też: Bycie (ku ś-i)
- Świadomość (*Bewußtsein*) 64, 88, 285, 287, 293, 296, 298 n., 308, 391, 394, 447, 607, 609; — jej: transcendentja 285; urzeczowienie 64, 609; — zob. Fenomenologia (ś-i)
- Świat (*Welt*) 19, 23, 30, *passim*; — jego: dzieje 28; fenomen 73, *passim*; idea 73; naturalne pojęcie 73; — zob. też: Interpretacja, Ontologia, Transcendentja (ś-a)
- Światowość (*Weltlichkeit*) 57, *passim*; — zob. Fenomen (ś-i)
- Temat (*Thema*) 58, 67, 143, 544, 552
- Temporalność (*Temporalität*) 27, 33-35, 56
- Teologia (*Theologie*) 15, 40, 49, 323, 349
- Teoria (*Theorie*) 9, 16, 46, 274, 501; — t. nauki 63, 556; — t. poznania 16, 83, 221, 303, 557; — zob. t.: Znaczenie(-a)
- Tożsamość (*Selbigkeit*) 185, 307 n., 524
- Tradycja (*Tradition*) 29 n., 32, 37, 140, 235, 309 n., 598
- Transcendentja (*Transzendenz*) 53, 68, 85, 285, 470, 493, 513; — t. jestestwa 509 n.; — t. świata 491, 493, 509, 513; — zob. t.: Świadomość(ci)
- Transcendens* 5, 21, 53
- Transcendentalny (*transcendental*) 16, 31, 282, 304, 447; — t-e określenie czasu 34; — zob. Horyzont (t-y), Poznanie (t-e)

- Transcendentny (*transzendent*) 285, 458
- Troska (*Sorge*) 57, 80, 173, *passim*; — jej: podstawa 452; sens 331, 453, 455, 461, 470, 514; struktura 364, 460 n., 468, 472, 517; zew 386, 390, 392
- Troskliwość (*Fürsorge*) 173-175, 177, 187, 204, 208, 250, 273, 275, 336, 373, 418 n.
- Trwanie (*Währen*) 571
- Trwoga (*Angst*) 199, 258-272, 353, 373, 416, 428, 435, 453, 480-483
- Tu oto (*Da*) 106, *passim*
- Uciezka (*Flucht*) 261-263, 267, 354, 357 n., 388, 435, 592
- Uczasowienie (*Zeitigung*) 330, 464, *passim*
- Uczucie (*Gefühl*) 196 n., 382, 480
- Ukierunkowanie (*Ausrichtung*) 112, 149, 154-156, 469, 516 n.
- Ukonstytuowanie (*Verfassung*) 16, *passim*; — zob. u.: Bycie(-a), Egzystencja(-i), Jestestwo(-a), Ogląd(u)
- Umieranie (*Sterben*) 347 n., 353 n., 356, 359, 361
- Uobecnienie (*Anwesenheit*) 36, 582 n.
- Upadanie (*Verfallen*) 189, *passim*
- Uporczywość (*Aufsässigkeit*) 105, 264, 496
- Uspokojenie (*Beruhigung*) 356 n., 487 n.
- Uwspółcześnianie (*Gegenwärtigen*) 457, *passim*
- Wartość (*Wert*) 89, 96, 114, 141-143, 320, 411
- Wczucie (*Einfühlung*) 177 n.
- Wewnątrzczasowość (*Innerzeitlichkeit*) 331, 467, 474, 528, 564, 574, 586
- Wewnątrzświatowy (*innerweltlich*) 79, *passim*; — zob.: Byt (w-y)
- Wewnętrzność (*Inheit, Inwendigkeit*) 75, 79, 144, 187, 267
- Wezwanie (*Anruf*) 379, 404, 413, 421
- Wiązanie (*Bewendenlassen*) 120-124, 157, 495-499
- Wina (*Schuld*) 380, 393-398, 401 n., 404, 408, 410, 429, 445, 522, 539
- Własność (*Eigenschaft*) 28, 59, 80, 84, 103, 118, 126, 135, 190, 204, 223 n., 231, 250, 317, 505
- Własny (*eigen, seinig*) 18, *passim*
- Właściwy, -ość (*eigentlich, Eigentlichkeit*) 26, *passim*; — w-e bycie jestestwa 62; — w-y byt 218; — zob.: Egzystencja (w-a), Rozumienie (w-e)
- Wolność (*Freiheit*) 373, 388, 400, 512, 539, 562; — w. ducha 605
- Współbycie (*Mitsein*) 57, 162 n., 169, 171-173, 176-180, 184, 187, 201, 208, 230, 257, 335 n., 352, 396, 405, 418, 538
- Współbytowanie (*Mitdasein*) 166, 171, 179, 230
- Współczesność (*Gegenwart*) 36, 457, *passim*
- Współjestestwo (*Mitdasein*) 163, 169, 172 n., 176, 179, 195, 201, 232, 241
- Wybieganie (*Vorlaufen*) 368-375, 424 n., 429 n., 434, 472 n., 490

- Wyczekiwanie (*Gewärtigen*) 472, *passim*
- Wykład (*Überlegung*) 503-505
- Wykładnia (*Auslegung*) 14, 23, *passim*; — zob. w.: Bycie(-a), Jestestwo(-a), Publiczny(-a)
- Wyobcowanie (*Entfremdung*) 252, 255, 487
- Wypowiedź (*Aussage*) 51, 176, 190, 212, *passim*; — zob. też: Znaczenie (w-i)
- Wyraz (*Ausdruck*) 77, 110, 228, 231, 505, 562
- Zachowanie (*Verhalten*) 10, 17, 23, 112, 139, 318
- Zachwycenie (*Entrückung*) 474 n., 487, 491, 554
- Zagadywanie (*Ansprechen*) 48, 59, 87, 566
- Zaległość (*Ausstand*) 333 n., 339, 341, 352, 364
- Zapomnienie (*Vergessen, Vergessenheit*) 3, 31, 88, 476, 592
- Zasiedlanie (*Einräumen*) 158
- Zasób (wstępny, *Vorhabe*) 213-215, 326, 328 n.
- Zatroskanie (*Besorgen*) 80, *passim*
- Zdecydowanie (*Entschlossenheit*) 331, 376, 379, 416, *passim*
- Zdystansowanie (*Abständigkeit*) 180 n.
- Zew (*Ruf*) 380, *passim*; — zob. z.: Troska(-i)
- Zgodność (*Übereinstimmung*) 302-308, 310, 315-317
- Zjawisko (*Erscheinung*) 41, 450
- Zmysł (*Sinn*) 195, 209; — z. wewnętrzny 287
- Znaczenie (*Bedeutung*) 45, 62, 110, 135, 209, 216, 490, 518, 543; — jego teoria 235; — z. wypowiedzi 219; — zob. z.: Bycie(-a), Byt(u)
- Znak (*Zeichen*) 109-117, 154, 304
- Zrazu i Zwykle (*Zunächst und Zugemeist*) 60
- Źródłowy (*ursprünglich, originär, primär*) 16, *passim*
- Życie (*Leben*) 13, *passim*; — jego utrata 361, 363, 367; — zob. też: Filozofia (ż-a), Publiczny(-e ż-c)