



MARCIN REBES

MIĘDZY *RESPONDERE* I *IMPUTATIO*

MARTINA HEIDEGGERA I JÓZEFA TISCHNERA
HERMENEUTYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI
W HORYZONCIE ONTOLOGII,
AGATOLOGII I AKSJOLOGII

CZĘŚĆ I

KSIEGARNIA AKADEMICKA

Między *respondere* i *imputatio*

Martina Heideggera i Józefa Tischnera
hermeneutyka odpowiedzialności
w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii



SOCIETAS

seria pod redakcją
BOGDANA SZLACHTY

60

Marcin Rebes

Między *respondere* i *imputatio*

Martina Heideggera i Józefa Tischnera
hermeneutyka odpowiedzialności
w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii

Część I



Kraków

© Copyright by Marcin Rebes, 2014

Recenzent
dr hab. Stanisław Łojek

Redakcja
Joanna Nazimek

ISBN 978-83-7638-445-0 (całość)
ISBN 978-83-7638-964-6 (część I)

Publikacja dofinansowana
przez Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
www.akademicka.pl

Spis treści

Wykaz skrótów.....	9
Wstęp	13

Część pierwsza

Martin Heidegger: Horyzont ontologii i agatologii. Otwartość na świat i otwartość na bycie

Wprowadzenie	35
Rozdział I. Otwartość.....	61
1. Problem otwartości i prawdy bycia w dziele <i>Bycie i czas</i>	64
2. Otwartość a wolność w kontekście rozprawy <i>O istocie prawdy</i>	95
Rozdział II. Czasowość i dziejowość.....	113
1. Czasowość i dzianie się.....	125
2. Dziejowość i historyczność	139
Rozdział III. Wina w sensie ontologicznym oraz sumienie jako <i>Gewissen-Haben-</i> <i>-Wollen</i>	159
1. Wina w sensie ontologicznym	160
2. Od winy do głosu sumienia	165
3. Ontologiczne rozumienie odpowiedzialności w horyzoncie troski o bycie sobą i współbycie	174
4. Odpowiedzialność w sensie ontologicznym jako przekazywanie i powierzenie	176

*Wolność oznacza odpowiedzialność.
A to jest właśnie to, czego się większość ludzi obawia.*

George Bernard Shaw

Wykaz skrótów

Prace Martina Heideggera

Prace, które ukazały się w ramach *Gesamtausgabe* (GA)

Lokalizacja cytatów z dzieł zebranych Heideggera została wskazana poprzez umieszczenie w nawiasie skrótu GA, numeru tomu oraz numeru strony. Data uwzględniona w nawiasach okrągłych informuje o czasie powstania rozpraw, wykładów i zbiorów opracowań zamieszczonych w poszczególnych tomach.

EAH – *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. i przedmowa D. Kot, Kraków 2008.

GA 1 – *Frühe Schriften*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1978.

GA 2 – *Sein und Zeit*, red. F.-W. Herrmann, Tübingen 1993.

GA 3 – *Kant und das Problem der Metaphysik*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1998.

GA 9 – *Wegmarken*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1996.

GA 18 – *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1976.

GA 19 – *Platon: Sophistes*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1992.

GA 20 – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979.

GA 21 – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, red. W. Biemel, Frankfurt am Main 1976.

GA 24 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975.

GA 25 – *Die Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, red. I. Görland, Frankfurt am Main 1977.

GA 26 – *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, red. K. Held, Frankfurt am Main 1978.

GA 29 – *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1983.

GA 31 – *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 1982.

GA 34 – *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, red. H. Mörchlen, Frankfurt am Main 1997.

- GA 36-37 – *Sein und Wahrheit*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 2001.
- GA 40 – *Einführung in die Metaphysik*, red. P. Jaeger, Tübingen 1998.
- GA 41 – *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1984.
- GA 51 – *Grundbegriffe*, red. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1981.
- GA 55 – *Heraklit*, red. M.S. Frings, Frankfurt am Main 1979.
- GA 54 – *Parmenides*, red. M.S. Frings, Frankfurt am Main 1992.
- GA 56-57 – *Zur Bestimmung der Philosophie*, red. B. Heimbuchel, Frankfurt am Main 1987.
- GA 58 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, red. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993.
- GA 59 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, red. C. Strube, Frankfurt am Main 1993.
- GA 60 – *Phänomenologie des religiösen Lebens*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1995.
- GA 62 – *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1976.
- GA 63 – *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, red. K. Broker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988.
- GA 64 – *Der Begriff der Zeit*, red. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 2004.
- GA 65 – *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, red. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1989.
- GA 67 – *Metaphysik und Nihilismus*, red. H.-J. Friedrich, Frankfurt am Main 1999.
- GA 78 – *Der Spruch des Anaximander*, red. I. Schüßler, Frankfurt am Main 2010.
- GA 89 – *Zollikoner Seminare*, red. M. Boss, Frankfurt am Main 1987.

Prace tłumaczone na język polski

- BiC – *Bycie i czas*, przeł., wstęp i przyp. B. Baran, Warszawa 1994, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- CZM – *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2000.
- FZR – *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, *Religia i Filozofia*.
- KaPM – *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- KRM – *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- OHF – *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, red. nauk. przekł. S. Czerniak, Toruń 2007, *Klasyka filozofii niemieckiej*.
- PPF – *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- WdM – *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- ZD – *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi [et al.], Warszawa 1999.

Prace Józefa Tischnera

- EHW – *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008.
- FCz – *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, *Seria Podręczników – Państwa Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Filozoficzny*, 2.
- FD – *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, *Znaki Czasu*, 66.
- FW – *Filozofia współczesna*, Kraków 1989.
- MWW – *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.

-
- SFS – *Studia z filozofii świadomości*, oprac. nauk. i wstęp A. Węgrzecki, Kraków 2006.
- SOIC – *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- SR – *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 1993.
- ŚLN – *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992.
- WFLD – *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. i wstęp D. Kot, A. Węgrzecki, Kraków 2012.
- WKSW – *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997.

Wstęp

Skoncentrowanie się europejskiej myśli filozoficznej na człowieku spowodowało, że odpowiedzialność, obok prawdy i wolności, stała się jednym z kluczowych pojęć. Zainicjowane w epoce nowożytnej zainteresowanie koncepcją wolności, która opierała się na autonomii jednostki, doprowadziło do przesunięcia akcentu w problematyce filozoficznej z pytania o naturę i Boga na pytanie o człowieka. Pytanie o prawdę, w odróżnieniu od pytania o wolność, towarzyszyło myśli filozoficznej starożytnych Greków od czasu jej pojawienia się i stanowiło podstawowy problem filozofii, który odnosił się do natury (kosmosu), a w okresie średniowiecza także do Boga. Te dwa pojęcia – prawda i wolność, chociaż ich znaczenia ewoluowały, wciąż nie potrafiły objąć swoim zakresem relacji międzyludzkiej. Dopiero skoncentrowanie się na odpowiedzialności umożliwiło połączenie ze sobą dwóch istotnych wątków podejmowanych przez filozofię, tj. prawdy i wolności. Zainteresowanie odpowiedzialnością wynikało z pytania o człowieka i o jego stosunek do drugiego człowieka. Ten obszar relacji między człowiekiem a człowiekiem jako relacji odpowiedzialności mógł się jednak pojawić dopiero w przestrzeni uprzednio wypracowanej koncepcji prawdy i wolności jednostki. Stało się to poprzez wprowadzenie do rozważań filozoficznych pojęcia świadomości, która daje możliwość odpowiadania za siebie i za innych.

Myślenie oparte na odpowiedzialności rozwija się dzięki istniejącej ciągłości świadomości¹, ale także ze względu na dialogiczną strukturę relacji międzyludzkiej. Poprzez odpowiedzialność filozofia wzmacnia swój antropologiczny charakter i zwraca się ku naturze człowieka, która dopomina się od niego wyjścia poza siebie i skierowania się ku temu, co zewnętrzne wobec niego. Odpowiedzialność z jednej strony

¹ Ingarden, analizując problem odpowiedzialności, zwraca uwagę na konieczność ciągłości istnienia (*Kontinuität des Seins*). Zdaniem Ingardena istnieją także skrajne patologie, czyli rozszczepienia świadomości, które mogą być wynikiem utraty tożsamości. Wykluczają one możliwość ponoszenia odpowiedzialności. Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1998, s. 114n.

indywidualizuje, z drugiej zaś domaga się odniesienia, relacji, która wykracza poza doznania i spostrzeżenia indywiduum. Dlatego nagłym problemem stojącym obecnie przed filozofią jest dokonanie opisu relacji międzyludzkich konstytuujących się w doświadczeniu odpowiedzialności. Nie tylko bowiem ciągła świadomość, która daje możliwość odpowiadania za siebie, ale i struktura „wobec kogo odpowiadam” staje się podstawą inicjującą rozwój pojęcia odpowiedzialności. Przypisanie człowiekowi rozumnej i wolnej natury, zapoczątkowane w czasach nowożytnych przez Kartezjusza, doprowadza ostatecznie myśl filozoficzną do podjęcia nowego wyzwania, jakim jest próba odpowiedzi na pytanie o odpowiedzialność człowieka w relacji do samego siebie i do drugiego człowieka. Dla filozofii antropologicznej doświadczenie odpowiedzialności oznacza skoncentrowanie się nie tylko na człowieku jako indywiduum, ale i na możliwości nawiązania przez niego relacji z drugim człowiekiem. Relacja ta nie musi być rozumiana wyłącznie pozytywnie, jako powierzenie się innemu, lecz może też bazować na doświadczeniach oskarżania i obwiniania, pociągania do odpowiedzialności. Właśnie ten drugi sposób rozumienia, który wywodzi się ze struktury sądowniczej, mowy oskarżenia, może zdominować myślenie o odpowiedzialności. Tymczasem odpowiedzialność w swoim źródłowym znaczeniu opiera się na relacji człowieka do samego siebie i do drugiego, łącząc ze sobą w pewną całość prawdę o człowieku i jego wolności². Pojęcia „prawda”, „wolność” i „odpowiedzialność” wiąże ze sobą właśnie to ostatnie, nadając im charakter nie tyle teoretyczny, ile przede wszystkim empiryczny.

W historii filozofii wolność była rozumiana jako idea, do której się dąży³, i dopiero w minionym wieku, dzięki odpowiedzialności, stała się pojęciem wypływającym z doświadczenia⁴. Wzrost znaczenia odpowiedzialności spowodował, że obydwa te pojęcia nabrały wymiaru empirycznego. Obecnie trudno sobie wyobrazić uprawianie filozofii antropologicznej, ale również ontologii, bez postawienia pytania o odpowiedzialność i relację między mną a tym, co (lub kto) mnie otacza. Problem ten jest o tyle istotny, że przez pryzmat filozofii inspirowanej myślą egzystencjalną odpowiedzialność nabrała znaczenia, stając się ważną częścią etyki, ale również ontologii. Przełomowym

² O powiązaniu wolności i odpowiedzialności pisze w pamiątkowej książce wydanej z okazji 60. urodzin Józefa Tischnera kard. Franz König. Por. F. König, *Człowiek i jego odpowiedzialność*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, [kom. honorowy Z. Brzeziński et al.], Kraków 1991, s. 95.

³ Por. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i A. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 76.

⁴ Pojawienie się odpowiedzialności sprawiło, że wolność znalazła swoje miejsce w relacji międzyludzkiej. Przykładem może tu być stanowisko fenomenologów, takich jak Husserl czy Ingarden, jak i filozofii dialogu, Bubera, Rosenzweiga czy Lévinasa. Doświadczenie to rozumiane jest nie jako doświadczenie wypływające z porządku natury i stosunku do natury, lecz z doświadczenia wewnętrznego bliskości człowieka. Zgodnie z dystynkcją Immanuela Kanta na czysty teoretyczny i praktyczny rozum doświadczenie to dotyka czystego rozumu praktycznego, który ma swoje źródło w doświadczeniu drugiego człowieka.

okresem w pojmowaniu odpowiedzialności jest wiek XX – wówczas doświadczenie dramatu wpływającego ze zła wyrządzonego przez człowieka łączy się z nieustannym poszukiwaniem dobra i otwartości na drugiego człowieka. To doświadczenie sprawiło, że problem odpowiedzialności i relacji międzyludzkich stał się dla filozofii kluczowy. Podstawowy i jednocześnie najbardziej inspirujący jest fakt, że poprzez odpowiedzialność myśl filozoficzna zyskała możliwość ukazania człowieka w jego wykraczaniu poza siebie, poza własne Ja. Ukazała dynamikę relacji dialogicznej, która jest fundamentem myśli o człowieku, myśli antropologicznej⁵. Nie sposób dzisiaj myśleć o człowieku bez nawiązania do jego odpowiedzialności za siebie i za innych.

Jednym z pierwszych nowożytnych dzieł filozoficznych, w którym odniesiono się do pojęcia odpowiedzialności, jest *O wolności* Johna Stuarta Milla⁶. Pojawiają się w nim m.in. terminy odpowiedzialność oraz odpowiedzialność moralna. Mill koncentruje się na odpowiedzialności jako na pociągnięciu do niej. Także Friedrich Nietzsche używa określenia „odpowiedzialny” w dziele *Z genealogii moralności*⁷, omawiając pewien proces w dziejach ludzkości, który czyni człowieka coraz bardziej obliczalnym i uporządkowanym, zdolnym do złożenia przyrzeczeń. Ta skłonność do obietnic uczyniła człowieka niewolnikiem przyjętych zasad i odwróciła go od jego pierwotnej natury. Odpowiedzialność sprawiła, że człowiek zamiast poddać się losowi, *ananke*, próbuje zbudować świat oparty na wolności.

Odpowiedzialność stała się jednak stosunkowo niedawno przedmiotem szerszych badań. Pierwsza monografia na ten temat ukazała się dopiero w 1884 roku, została napisana przez Luciena Lévy-Bruhla i nosiła tytuł *L'idée de responsabilité*⁸. Lévy-Bruhl przedstawia problem znaczenia odpowiedzialności, analizując myśl Johna Stuarta Milla, Davida Hume'a, Immanuela Kanta, i wskazuje dwa obszary, w których pojawia się pojęcie odpowiedzialności. Pierwszy obszar dotyczy podmiotu ukształtowanego na rozumnej i wolnej naturze człowieka, drugi – świadomości moralnej. Trzy dekady później Max Weber dokonuje podziału w obrębie moralnego działania na etykę formalną [*Gesinnungsethik*]⁹ i etykę odpowiedzialności [*Verantwortungsethik*]¹⁰. Postrzega on odpowiedzialność jako stosunek przewidywanego skutku własnego

⁵ Chodzi tu przede wszystkim o powstanie filozofii dialogu, filozofii Innego oraz filozofii dramatu.

⁶ J.S. Mill, *Utylitaryzm; O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2006.

⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. i wstęp G. Sowiński, Kraków 2011, s. 54.

⁸ Od tego czasu odpowiedzialność stała się terminem technicznym w etyce. Por. K. Bayertz, *Idee der Verantwortung. Zur erstaunlichen Karriere einer ethischen Kategorien*, [w:] *Arzneimittel und Verantwortung. Grundlagen und Methoden der Pharmaethik*, red. W. Wagner, Berlin 1993, s. 435.

⁹ M. Weber, *Politik als Beruf*, München–Leipzig 1919.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 56n. Max Weber w ramach *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund* wygłosił dwa wykłady, tj. *Wissenschaften als Beruf* oraz *Politik als Beruf*, które potem zostały opublikowane. Właśnie w tym drugim wykładzie rozważa problem etyki odpowiedzialności. Por. R. Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung. Kritische Überlegungen*

działania do samego działania. Istotną publikacją na temat odpowiedzialności jest również książka Wilhelma Weischedela *Wesen der Verantwortung*¹¹, która ukazała się w roku 1933 i była pracą dokorską obronioną u Martina Heideggera. Jest ona pierwszą monografią o odpowiedzialności napisaną w języku niemieckim. W odróżnieniu od Lévy-Bruhla Weischedel koncentruje się na odpowiedzialności jako sposobie mowy, tzn. odpowiedzialności udzielającej się w relacji z drugim człowiekiem. Filozof ten podkreśla nie tyle relacyjność, dialogiczność, ile raczej to, że odpowiedzialność jest możliwością bycia człowiekiem, wyrasta z jego troski o samego siebie¹². Oprócz Wilhelma Weischedela także inny uczeń Heideggera, Georg Picht, wydaje dwie książki na temat odpowiedzialności: *Wahrheit. Vernunft. Verantwortung. Philosophische Studien* oraz *Die Verantwortung des Geistes: Pädagogische und politische Schriften*¹³. Picht podejmuje polemikę z Weischedelem i twierdzi, że odpowiedzialność nie pojawia się na poziomie podmiotu, lecz dopiero w pewnych warunkach konstytuuje się w podmiocie. Podkreśla on też, że odpowiedzialność nie odsyła do przeszłości, lecz skierowana jest na przyszłość, na to, co się dopiero wydarzy. Ponadto w 1979 roku Hans Jonas opublikował dzieło *Prinzip Verantwortung*¹⁴, w którym omawia dwa rodzaje odpowiedzialności: bycie sprawcą działania oraz zobowiązanie do pewnego działania. Aby móc odpowiadać za coś, najpierw trzeba być odpowiedzialnym. Ten ostatni rodzaj wynika z pewnego założenia Jonasa o konieczności zbudowania etyki na nowym gruncie. Ze względu na rozwój techniczny potrzebna jest nowa podstawa. Jonas twierdzi, że odpowiadamy za siebie, za innych i za świat. Przenosi on odpowiedzialność do sfery ekologii.

Również w Polsce podejmowany był problem odpowiedzialności, m.in. w *Księżeczce o człowieku* Romana Ingardena¹⁵, w rozprawie habilitacyjnej Tadeusza Gadacza

zur Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, [w:] idem, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handels*, Stuttgart 2001, s. 218.

W odróżnieniu od Maxa Webera, u którego przeciwieństwem do *Verantwortungsethik* jest *Gesinnungsethik*, Max Scheler używa terminu *Erfolgsethik* (etyka sukcesu), Ernst Troeltsch natomiast *Güterethik* (etyka dobra).

¹¹ W. Weischedel, *Wesen der Verantwortung*, Freiburg im Breisgau 1933.

¹² Wilhem Weischedel odróżnia odpowiedzialność (*Verantwortung*) jako powstającą w wyniku odpowiadania za siebie od odpowiedzialności (*Verantwortlichkeit*) jako pewnej postawy.

¹³ G. Picht, *Wahrheit. Vernunft. Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1969; idem, *Die Verantwortung des Geistes: Pädagogische und politische Schriften*, Stuttgart 1969.

¹⁴ H. Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979; idem, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 171.

¹⁵ Roman Ingarden wygłosił referat zatytułowany *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* na XIV Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Wiedniu w 1968 roku. Tekst wykładu ukazał się w wersji rozszerzonej w roku 1970 w języku niemieckim oraz dwa lata później (już po śmierci Ingardena) w języku polskim w przekładzie Adama Węgrzeckiego. Wydanie polskie spotkało się z krytyką ze strony Jacka Juliusza Jadackiego na łamach „Studiów Filozoficznych”. J. Jadacki, *Odpowiedzialność i istnienie świata*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 5, s. 245-257.

zatytułowanej *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Heglow-skiej wolności ducha*¹⁶ i w *Filozofii odpowiedzialności XX wieku* Jacka Filka¹⁷. Ingarden zwraca uwagę, że odpowiedzialność nie może być traktowana jedynie jako kategoria moralna, ponieważ jej najbardziej fundamentalną formą jest horyzont ontyczny. Przedstawienie odpowiedzialności zbiega się u Ingardena z wolnością wyboru. Ingarden posługuje się rozróżnieniem odpowiedzialności na *Verantwortlichkeit* oraz *Verantwortung*, podobnie jak Weischedel. *Verantwortlichkeit* wyraża uwarunkowaną i dzieloną odpowiedzialność, natomiast *Verantwortung* odpowiedzialność w sensie ontycznym, która stanowi podstawę dla *Verantwortlichkeit*. Gadacz wskazuje na odpowiedzialność widzianą z perspektywy myśli Franza Rosenzweiga i Emmanuela Lévinasa, ukazując napięcie między pojmowaniem wolności a rozumieniem odpowiedzialności w horyzoncie dobra i zła. W pracy Filka natomiast ukazana jest odpowiedzialność w nawiązaniu do Heideggera i jego uczniów. Filek przedstawia odpowiedzialność w nurcie fenomenologicznym, u Edmunda Husserla, Maxa Schelera, Martina Heideggera oraz przedstawicieli filozofii dialogu.

Pojęcie odpowiedzialności zdobyło szczególne znaczenie po drugiej wojnie światowej, stając się przedmiotem zainteresowania etyki. Mimo iż szerokie badania nad odpowiedzialnością zainicjowane zostały w XIX wieku, to jednak samym pojęciem posługiwano się już wcześniej. Termin „odpowiedzialność” odwołuje się do łacińskiego *responsio*, które oznacza danie odpowiedzi. W okresie średniowiecza

Jadacki zarzuca Ingardenowi, że jego ujęcie odpowiedzialności przedstawia ją jedynie z perspektywy pozytywnych uwarunkowań, dlaczego człowiek może brać na siebie odpowiedzialność, pomija przy tym odpowiedzialność „za co/kogo (rodzaj przekroczenia)”. Jadacki stwierdza, że każda odpowiedzialność oparta jest na pociąganiu do odpowiedzialności za popełnioną winę, tzn. odpowiedzialność ma zatem charakter negatywny. W odpowiedzi na zarzuty kierowane pod adresem Ingardena także w łamach „Studiów Filozoficznych” ukazał się artykuł Władysława Stróżewskiego (*Nad „Książeczką o człowieku”*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 9, s. 123-126). Stróżewski podkreśla, że Jadacki ogranicza się w analizie odpowiedzialności jedynie do istnienia egzekutora, uznania negatywnej odpowiedzialności, tymczasem tym, co umożliwia pociągania do odpowiedzialności jest przeżycie, doświadczenie siebie jako odpowiedzialnego za coś. U Ingardena odpowiadam nie dlatego, że jestem przed kimś, lecz dlatego, że biorąc na siebie odpowiedzialność, nie liczę się z karą czy nagrodą. Stróżewski stwierdza, że teza Jadackiego o konieczności istnienia egzekutora może prowadzić do fałszywego wniosku, że bez egzekutora nie można brać na siebie odpowiedzialności.

Książeczka o człowieku (1972) wydana po raz pierwszy po śmierci Ingardena zawierała przekład na język polski rozszerzonej wersji artykułu *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*. Por. D. Gierulanka, *Wprowadzenie*, [w:] R. Ingarden, *op. cit.* W tym samym czasie co polemika z koncepcją odpowiedzialności u Ingardena ukazał się artykuł Tischnera zatytułowany *Swemu istnieniu zaufać*, który później został włączony do zbioru *Myślenie według wartości*.

¹⁶ T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Heglow-skiej wolności ducha*, Kraków 1990, *Rozprawy Habilitacyjne – Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie*, nr 1.

¹⁷ J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

odpowiedzialności odpowiadały pojęcia winy lub przypisania komuś jakiegoś działania [*imputatio*]. Podstawową strukturę odpowiedzialności tworzą trzy elementy (triada): podmiot, czyli ten, kto odpowiada za coś, przedmiot pociągnięcia do odpowiedzialności oraz autorytet lub norma, które kierują ku temu, przed kim się odpowiada. Struktura ta wskazuje na konieczność przyjęcia jakiejś normy lub autorytetu, zaciągnięcia zobowiązania wobec kogoś oraz określenia przedmiotu, do którego jest się zobowiązanym. Każdy z elementów triady można doprecyzować: kto jest odpowiedzialny? czy chodzi tu o jednostkę, czy o grupę, czy o społeczność; za kogo lub za co odpowiada, tj. za siebie, za innych, za świat? Autorytetem lub normą może być natomiast prawo, przyjęta religia, sumienie¹⁸.

Rozwijanie pojęcia winy i przypisywanie komuś winy za działanie wymagało od filozofii skoncentrowania się na rozumności i wolnej woli człowieka, ponieważ na nich opiera się koncepcja odpowiedzialności. Człowiek jako istota myśląca, obdarzona wolnością wyboru staje się zdolny do brania odpowiedzialności za siebie i za świat. Odpowiadać za coś możemy jednak tylko wówczas, gdy zamiar, intencja i działanie są od nas zależne i możemy przewidzieć konsekwencje wynikające z naszej decyzji. Toteż pojęciu winy i sumienia towarzyszy pojęcie wolności człowieka oraz poznawanie przez niego prawdy na drodze rozumowej.

W filozofii nowożytnej pojawia się problem poznawania prawdy, a wraz z nim – występowania fałszu i gry pozorów, które podważają wiarygodność jej spostrzegania przez człowieka. Według Kartezjusza to właśnie złośliwy demon sprawia, że nasze działanie, a wcześniej myślenie, ulega złudzeniom¹⁹. Kartezjusz właśnie dlatego próbuje dojść do prawd, które pozwolą odróżnić to, co pozorne, od tego, co prawdziwe. W tym celu chce wytyczyć granice naszego poznania oraz wskazać na prawdę pewną. Posługuje się tu metodą wątplenia. Ostatecznie prowadzi ona do ukazania gradacji prawdziwości poznania, wyłączając z niej jednak istnienie Boga, duszy nieśmiertelnej i wolności człowieka, które są ideami. Na antypodach idei pojawia się poznanie oparte na doświadczeniu i to w jego obrębie może wystąpić zafałszowanie. Z istniejących rzeczy rozciągłych i rzeczy myślących to właśnie proces kogitacji, czyli proces naszego myślenia, jest bardziej pewny niż proces przedstawienia rzeczy rozciągłych. Te założenia, mające wyeliminować możliwe błędzenie, ukazują człowieka jako istotę, która potrafi spojrzeć na własne poznanie i wykazać jego fałszywość. Myślenie jest w stanie nie tylko uchwycić rzecz i jej przedstawienie, ale także zwrócić się ku sobie, tak aby samo stało się przedmiotem analizy. Odpowiedzialność w tym kontekście jest odpowiedzial-

¹⁸ Por. O. Höffe, *Lexikon der Ethik*, München 1986, s. 263.

¹⁹ René Descartes w *Medytacji o pierwszej filozofii* (pierwsza medytacja: o tym, co można poddać w wątpliwość) zakłada istnienie złośliwego demona [*genius malignus*], który sprawia, że spostrzegamy rzeczy materialne błędnie. Na tej podstawie dochodzi do przekonania, że konieczne jest metodologiczne wykluczenie błędzenia poprzez wprowadzenie pewnych kryteriów, jak jasność i wyraźność.

nością za siebie i za swoje myślenie. Człowiek, który jest istotą myślącą, ma tę przewagę nad innymi istotami, że może zwrócić się ku sobie i dokonać refleksji nad własnym myśleniem. Dlatego popełniając błędy, może uświadomić sobie to, co uczynił. Z tej racji Blaise Pascal powie, że „człowiek jest tylko trzciną, najwęższą w przyrodzie, ale trzciną myślącą”²⁰. Spostrzeganie możliwości błędzenia doprowadza w konsekwencji do kryzysu myślenia. Na drodze do poznania prawdy staje jej nieprzewidywalność. Czy można być odpowiedzialnym za coś, czego nie można przewidzieć, albo wtedy, gdy nie jest się pewnym, że obrane środki doprowadzą do zaplanowanego celu? Odpowiedzialność wiąże się ściśle z przyjętą koncepcją prawdy, która jest dostępna człowiekowi, i z możliwością poznania konsekwencji podjętej decyzji. Kartezjusz kładzie nacisk na wolność człowieka, ale i stawia pytanie o prawdę poznania.

Ważnym głosem w dyskusji nad problemem prawdy i wolności jest filozofia Kanta. W jego poglądach nie występuje jeszcze pojęcie odpowiedzialności, są za to pojęcia powinności czy sumienia. Cezurą dla współczesnej filozofii stały się jego *Krytyki* i nowa wykładnia metafizyki. Kant z jednej strony opiera się na metafizyce *generalis*, z drugiej zaś na metafizyce *specialis*. W ramach pierwszej stawia pytanie o możliwość poznania, w obrębie drugiej natomiast o stosunek wolnej woli do imperatywu moralnego²¹. Wolność pojawia się zarówno na poziomie transcendentnym – jako spontaniczność, jak i praktycznym – jako autonomia.

Idealizm niemiecki stanowił próbę krytyki Kanta i jego myśli antropologicznej, w której epistemologia i ontologia są odrębnymi drogami. W tym czasie dzięki Georgowi W.F. Heglowi, Friedrichowi Schellingowi i Johannowi G. Fichtemu powstała w filozofii nowa wykładnia wolności. Z niej wyrosła nowa idea etyki, która zbliżyła się do pytania o bycie. Dobro, wartości i bycie są ze sobą tożsame. Pytanie o Ja i Nie-Ja²² staje się zasadniczym problemem filozofii. Rozważania te oscylują między ontologią a etyką. Specyficzne pytanie o tożsamość wnika w głąb ontologii i etyki. Etyka przeszła poważną zmianę w swoim postrzeganiu dobra i nabrała nowego znaczenia.

Filozofie zarówno Martina Heideggera, jak i Józefa Tischnera wniosły istotny wkład do rozwoju pojęcia odpowiedzialności poprzez odniesienie jej do człowieka i ukazanie jej fenomenu u samego źródła, u podstawy. Gdy Heidegger tworzył swoje główne dzieło – *Bycie i czas* (1927), odpowiedzialność uważano za pojęcie zdominowane przez ujęcie społeczne, socjologiczne Maxa Webera. Jawi się ona jako rozpiętość, stosunek między tym, co wcześniej pomyślane na temat możliwego skutku, a samym

²⁰ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), w układzie J. Chevaliera, Warszawa 1997, 264 (63), s. 119.

²¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł., wstęp i przyp. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 32, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

²² Fichte wprowadza to rozróżnienie, rozpoczynając w ten sposób zadawanie pytania o stosunek jednostki do tego, co jest wobec niej zewnętrzne, a co stanowi ważny element istoty człowieka. Wyraża się on w tym, że człowiek nie jest, lecz staje się tym, czym nie jest (nie był). Mowa jest tu zatem o idealizmie niemieckim i próbie odpowiedzi na to zagadnienie przez Heideggera czy Sartre’a.

wynikiem działania człowieka. Heideggerowskie odwołanie się do filozofii Kanta, ale i do Arystotelesa powoduje, że filozofia zmienia swoje miejsce i zostaje ugruntowana na pytaniu o bycie bytu [*die Frage nach dem Sein des Seienden*]. Zwrócenie się ku Arystotelesowi daje możliwość wypracowania zapomnianego problemu bycia. Analiza Kanta natomiast sprawia, że Heidegger widzi konieczność oparcia filozofii nie tyle na teorii poznania, ile rozumienia [*Verstehen*], które jest nam dane przed wszelkim poznawaniem. W związku z tym odpowiedzialność jawi się u Heideggera jako działanie, wydarzanie się prawdy bycia. Inspiracją dla tego filozofa jest jednak myśl teologiczna i pojęcie sumienia. Wspomniana analiza Arystotelesa, a później Kanta, sprawia, że sumienie znajduje swoje miejsce w perspektywie dobra, tj. agatologii. Ta, w odróżnieniu od myśli Webera oraz Schelera i jego aksjologii, ma charakter obiektywny w naukach socjologicznych, społecznych; dla Heideggera trzonem filozofii i ukazanej w niej odpowiedzialności jest danie odpowiedzi. Podstawa odpowiedzialności jest wynikiem inklinacji Heideggera ku teologii we wcześniejszym okresie jego filozoficznej drogi. Właśnie pod wpływem teologii, w której odpowiedzialność rozumiana była jako danie odpowiedzi na wezwanie Boga, oraz pod wpływem fascynacji Arystotelesem, Kantem, a także idealizmem niemieckim, autor *Bycia i czasu* przeniósł ją na grunt ontologii. Dla Heideggera pojęcie sumienia jest drogowskazem, który dopomina się podjęcia problemu stosunku do własnego bycia. Fenomen sumienia przedstawia się poprzez doświadczenie konkretnego *subiectum*. Doświadczenie *Dasein* nie jawi się jako oderwane od świata otaczającego, lecz jako już w tym świecie tkwiące. Mimo że Heidegger sporadycznie używa *expressis verbis* pojęcia odpowiedzialności, to jednak poprzez opis odnoszenia się do własnego bycia w obliczu własnego sumienia zwraca uwagę na fakt, że nie wyrażamy się o niej, jakbyśmy byli na zewnątrz niej, lecz tak, jakbyśmy byli w niej samej. Ta różnica w pojmowaniu filozofii daje poważny asumpt do rozwinięcia przez jego uczniów ich własnej koncepcji wolności – wolności, która nie jest przedmiotem w sensie potocznym, do której mamy dystans, ale takiej, w której jesteśmy. Filozofia Heideggera stanowi początek nowego postrzegania odpowiedzialności opierającego się na myśleniu hermeneutycznym.

W nawiązaniu do Heideggera również Lévinas podąża drogą sumienia i odpowiedzialności jako udzielenia odpowiedzi na zagadnięcie. Odwołuje się on wówczas do Heideggerowskiej redukcji do siebie [*Selbst*, a także *Selbstsein*], do własnego bycia i proponuje odpowiedzialność jako powierzenie [*Überantworten*]. Heidegger jednak ukazał odpowiedzialność jako danie odpowiedzi na wołanie własnego sumienia: „bądź sobą” [*Selbstsein*]. Lévinas zmienia rozumienie odpowiedzialności, wskazując na odpowiedzialność jako wezwanie Innego [*l'Autre*], dlatego tę relację można uznać za asymetryczną. Odpowiedzialność staje się przedmiotem badań również w obrębie antropologii filozoficznej, która podąża w podobnym kierunku co filozofia Innego – Heideggerowi stawiany jest zarzut dotyczący odrzucenia relacji z drugim człowiekiem.

Myśl Tischnera nawiązuje do Heideggera (m.in. FCz, 64; MWW, 133nn) oraz do filozofii dialogu Martina Bubera (m.in. MWW) czy Emmanuela Lévinasa (m.in. FCz,

110nn; MWW, 179nn) i stanowi kontynuację problematyki odpowiedzialności. Tischner wnosi do niej ujęcie dialogiczne oparte na relacji symetrycznej oraz przedstawia ją nie tyle w perspektywie relacji dwóch osób, ile jako bycie powiernikiem kogoś wobec osoby trzeciej. Wciąż jednak odpowiedzialność nie jest ideą odnoszącą się do relacji między tym, co pomyślane, a wynikiem tego przemyślenia, lecz jest odpowiedzią na wezwanie. Odpowiedzialność ma charakter agatologiczny, co łączy myśl Tischnera z filozofią Heideggera i nadaje im specyficzny wymiar. Wydarza się ona nie na poziomie wydawania sądów, lecz poprzez mowę, wyrażanie siebie, ekspresję oraz konstytuując się w naszym doświadczeniu. Odpowiedzialność jest tym, co doświadczalne w relacji, w odniesieniu do naszego świata, który jest albo zamknięty, albo otwarty na innych, co ma poważne znaczenie w analizie odpowiedzialności. Tischner nawiązuje do Husserla, zajmując się Ja aksjologicznym, lecz poprzez analizę myśli Lévinasa²³ i Heideggera powraca do pytania o dobro, o agatologiczny sens odpowiedzialności. Jest ona zatem wrażliwością, otwartością na wezwanie, od której nie sposób się uwolnić. Ten rys trzeba jednak zestawić z oscylacją Tischnera wokół wartości, która nastąpiła poprzez obronę stanowiska Husserla przed krytyką Heideggera i Ingardena (Ja aksjologiczne) oraz poprzez ukazywanie zła jako fenomenu, który rozwija w *Filozofii dramatu*.

Nie bez wpływu na recepcję odpowiedzialności pozostaje również jej krytyka podjęta przez Friedricha Nietzschego. Konieczność sięgania do podstawy etyki uzmysłowiła poważne braki w dotychczasowym jej rozumieniu. Filozofia Heideggera i Tischnera powstaje już po destrukcji (czy może lepiej, by użyć terminu Jacques'a Derridy, dekonstrukcji) etyki dokonanej przez Nietzschego. Ujęcie etyki potrzebuje powrotu do podstawy, do źródła moralności. Dekonstrukcja etyki u Nietzschego opiera się na zakwestionowaniu dotychczasowego ujęcia moralności odnoszącego się do pewnego przyjętego wcześniej wzorca. Ta moralność ludzi słabych nie pozwala na afirmację przypadku. W odróżnieniu od moralności ludzi słabych etyka nadczłowieka powstaje przez krytykę – jak nazywa ją Nietzsche – „za pomocą młota” [*mit dem Hammer*]. Dopiero w ten sposób wyłania się moralność mająca charakter pluralistyczny, tzn. każdy z nas jest twórcą własnych wartości. Etyka ta wyrasta z doświadczenia dekadencji, upadku, dopiero to doświadczenie umożliwia stawanie się nadczłowiekiem. Człowiek afirmuje samego siebie i przypadek, który go dotyka. Odpowiedzialność jawi się w tej etyce nie jako struktura, w której odpowiadamy za innych przed kimś, lecz jako próba afirmacji przypadku i samego siebie. Pojęcie dekonstrukcji, zawdzięczane Derridzie, poniekąd odnosi się do filozofii Nietzscheańskiej i jego destrukcji, która ukazała pluralistyczny

²³ Tischner w 1976 roku podejmuje problem filozofii Emmanuela Lévinasa, ukazując zagadnienie potrzeby i pragnienia. Por. J. Tischner, *Emmanuel Lévinas*, „Znak” 1976, nr 1 (259), s. 68-84. Ten sam wątek pojawi się także w *Filozofii dramatu* (FD, 35nn). Tischner również w tym samym numerze „Znaku” przygotował wprowadzenie do fragmentów książki Lévinasa *Autrement qu' être et ou au-delà de l'essence*, w której francuski filozof mówi o odpowiedzialności za drugiego. Fragment ten dotyczy bliskości bliźniego, epifanii twarzy i obsesji Innym. Por. E. Lévinas, *Bliiskość*, przeł. E. Bieńkowska, „Znak” 1976, nr 1 (259), s. 85-100.

charakter odpowiedzialności, czyli to, że jest ona zawsze moja. W pewnym sensie dla Nietzschego odpowiedzialność jest nieodpowiedzialnością. W swojej filozofii podaje on krytykę etykę opartą na wartości, na aksjologii. Przenosi dobro na poziom przeżywania wartości albo jej braku. Wszelka bowiem etyka daje się spostrzec dopiero poprzez powrót do źródła, do genealogii moralności. Prawdziwa etyka dla Nietzschego jest szukaniem u źródła, u podstawy. To myślenie o wartościach jest kluczowym problemem zmieniającym perspektywę badawczą. Dla niemieckiego filozofa etyka nie jest ugruntowana na powinności, ale na istnieniu, na przyzwoleniu na zdarzanie się rzeczywistości. Próby zmierzenia się z Nietzscheańską krytyką klasycznej etyki podejmuje się Max Scheler. Według niego etyka jest przeżywaniem wartości, opiera się ona na naszym subiektywnym rozumieniu świata wartości. Heidegger i Tischner stawiają pytanie o źródło dobra, lecz odrzucają światopogląd i przesąd. Odpowiedzialność sytuuje się według nich na poziomie przedrozumienia. Dla Heideggera przedrozumienie to ukazuje się w naszym byciu sobą [*Selbstsein*].

Tischner traktuje etykę już z perspektywy filozofii Innego; bycie jest poprzedzone źródłową relacją z drugim człowiekiem. Szczególną inspiracją są dla niego poglądy Lévinasa, Rosenzweiga i Bubera. Lévinas, ustosunkowując się pierwotnie do filozofii Heideggera, rozwija jednak filozofię ugruntowaną na relacji międzyludzkiej. *Filozofia dramatu* Tischnera stanowi w pewien sposób interpretację filozofii z uwzględnieniem procesu wyzwolenia. Polski myśliciel obok odpowiedzialności zaczerpniętej z filozofii Innego koncentruje się również na wolności. Jej konieczność i fundamentalny charakter dostrzega dzięki analizie *Fenomenologii ducha* Hegla.

Dla Heideggera wolność ma wymiar ontologiczny, jest związana z prawdą ontologiczną i dopiero na jej podstawie odzyskuje prawdziwe znaczenie. Pogłębiona analiza odpowiedzialności jest możliwa po uprzednim przedstawieniu jej w odniesieniu do wolności i prawdy. Heidegger przywołuje zapomniany problem ontologii, jakim jest pytanie o bycie (*Sein*). W nawiązaniu do tego zagadnienia pojawia się kolejne, tzn. wolność analizowana w koncepcjach filozoficznych, począwszy od Kartezjusza i Johna Locke'a. Autor *Bycia i czasu* bada jej istnienie wraz z nowym ujęciem prawdy jako nie-skrytości [*Un-Verborgenheit*]. Heidegger nie tylko przywrócił antyczne rozumienie prawdy, lecz również – odrzucając etykę Kanta – spowodował, że nowa jej interpretacja ukształtowała się na zasadniczo odmiennych podstawach. Chodzi tu m.in. o filozofię dialogu. Przedstawiając kolejno zagadnienie prawdy i wolności, docieramy do kluczowego problemu dla kultury europejskiej – do odpowiedzialności. Należy zwrócić uwagę, że nie chodzi tu o interpretację z perspektywy etyki, lecz o refleksję nad odpowiedzialnością w jej ontologicznym i etycznym wymiarze.

Heidegger i Tischner inaczej pojmują odpowiedzialność. Trzeba podkreślić, że obydwa filozofowie postrzegają wolność jako pozwolic-być [*Sein-lassen*], z tą jednak różnicą, że to stwierdzenie dla Tischnera ma wymiar dialogiczny i dotyczy spotkania drugiego człowieka, a dla Heideggera oznacza otwartość na najbardziej własny sposób bycia. Tischner analizuje myśl Heideggera z pozycji krytyki filozofii Lévinasa,

dlatego trudno pominąć tu jego dzieła. Autor *Całości i nieskończoności* wskazuje na fenomen odpowiedzialności jako bardziej zasadniczy niż fenomen wolności. Wolność, która jest kluczową ideą u Lévinasa, traci pierwszoplanowe znaczenie. Nie jest jednak deprecjonowana, lecz zgodnie z myśleniem filozoficznym, szukającym podstawy tego, co pierwsze, oczekuje ona ruchu ku źródłu, z którego wszystko bierze początek. *Arche* ustępuje miejsca temu, co jest uprzednie względem niej, a zatem jest tym, co antycypuje moja świadomość i poczucie mojej tożsamości. Tutaj zarysowuje się rozbieżność w myśleniu Lévinasa i Tischnera. Polski filozof pojmuje wolność na tym samym poziomie co odpowiedzialność. Nie odrzuca on relacji transcendentnej, ale wskazuje na niemożliwość utrzymywania stosunku do Innego w oparciu o własną wolność, ponieważ widzi w wolności coś znacznie głębszego niż tylko świadomość. Na poziomie świadomości rozważa proces dochodzenia do wolności. Obaj, tj. Lévinas i Tischner, poruszają problem etyczny, ale z perspektywy dramatu człowieka w historii XX wieku. Nie omawiają wolności ani odpowiedzialności w nawiązaniu do etyki jako niezależności od zmysłów, lecz przez pryzmat zmysłowości. Owo platońskie rozdzielenie na to, co zmysłowe, i to, co idealne, rozpowszechnione w średniowieczu, jest im obce. Chodzi więc o ukazanie odpowiedzialności w kontekście doświadczenia.

Jak zaznaczyłem, odpowiedzialność u Heideggera i Tischnera pojawia się po dekonstrukcji etyki dokonanej przez Nietzschego. Spoiwem, które łączy ich filozofie, są ukazanie odpowiedzialności jako tego, co dane jest w doświadczeniu, oraz zastosowana metoda fenomenologiczna opisu zjawisk. Wydaje się, że za podobieństwem obu tych filozofii przemawia również dobro, które nie jest w nich sytuowane w opozycji do teorii poznania. Chodzi tu o interpretację filozofii Kanta i jego podziału na to, co należy do rozumu praktycznego, i na to, co właściwe rozumowi teoretycznemu. Dla Tischnera to, co teoretyczne, jest również tym, co zostało zawarte w rozumie praktycznym, dlatego nie widzi on różnicy między rozumem na poziomie etyki a poznaniem. Tischner o interpretacji Kanta wspomina w *Myśleniu według wartości* (por. MWW, 52nn) oraz w książce *Etyka a historia. Wykłady*²⁴.

Poważną różnicą filozofii Tischnera i Heideggera jest interpretacja antropologiczna i ontologiczna odpowiedzialności. Tischner, podążając za Lévinasem, zarzuca Heideggerowi sprowadzanie filozofii do własnego Ja, które troszczy się o własne bycie. Jednak Heidegger dokonuje przełomu w filozofii, na którym oprze się Tischner w polemice z tomizmem, przyjmując, że myślenie scholastyczne nie odróżnia człowieka i jego egzystencji od innych przedmiotów. Chodzi o ujęcie w kategoriach przedmiotowych człowieka jako przedmiotu poznania. Filozofia Heideggera nie umieszcza na pierwszym miejscu antropologii, lecz wskazuje na *Dasein*, któremu „chodzi o własne bycie” (BiC, 271; GA 2, 192). *Dasein* różni się od przedmiotów poręcznych i obecnych.

²⁴ Wykład zatytułowany *Rozważania wokół Kanta*, wygłoszony w roku 1982/1983, został opublikowany w: J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. nauk. i wstęp D. Kot, Kraków 2008, s. 213-328.

Wydaje się przy tym, że Heidegger dokonuje przełomu, który ostatecznie umożliwi zwrócenie się ku sobie, ku własnemu byciu. Dopiero poprzez skierowanie analizy na *Dasein* staje się możliwe ukazanie relacji między mną a drugim człowiekiem w horyzoncie dobra. Dla Tischnera zwrócenie się ku innemu nie wynika z determinacji woli, lecz z wrażliwości, otwartości na drugiego człowieka, na jego biedę. Tak jak dla Tischnera odpowiedzialność wypływa z wrażliwości, tak odpowiedzialność u Heideggera ma swoje źródło w nastrojeniu, położeniu [*Befindlichkeit*]. Ta przestrzeń sceny dramatu wskazuje na to, że człowiek, będąc w świecie pomiędzy ludźmi, nie może stawiać siebie jako obserwatora obiektywnego, zachowującego dystans do oglądanego świata, on cały czas w nim tkwi, jest w świecie i wśród ludzi. Toteż odpowiedzialność [*Verantwortung*] jako dawanie odpowiedzi [*Antworten*] mieści się w naszym odnoszeniu się do własnego bycia czy innych ludzi, co uniemożliwia stanie z boku. Mimo tych podobieństw nieporozumieniem jest zestawienie odpowiedzialności w sensie antropologicznym z odpowiedzialnością w sensie ontologicznym. Łączenie wątków ontologicznych i antropologicznych w przypadku Tischnera wynika z różnych inspiracji, jedną z nich jest filozofia Bubera. Tischner zarzuca Heideggerowi, że w jego filozofii brak jest odniesienia do drugiego człowieka, zapominając, że jego filozofia ma jedynie postawić ontologiczne pytanie, na które dopiero trzeba będzie odpowiedzieć. Heidegger i Buber wychodzą od podobnego problemu, jakim jest rozpoczęcie badań filozoficznych poza obszarem relacji podmiot–przedmiot. Przedmiotem badań Bubera jest jednak relacja Ja–Ty, a Heideggera stosunek do własnego bycia.

Reasumując, poglądy Heideggera i Tischnera odsłaniają istotne miejsce odpowiedzialności poprzez ukazanie jej nie tylko w kontekście jej samej, ale również w kontekście znaczenia, jakie ma dla nas. Filozofia Heideggera wprowadza do analizy odpowiedzialności wymiar hermeneutyczny, który podejmuje Tischner, budując swoją filozofię dramatu i nadając jej charakter rozumienia w perspektywie dialogu międzyludzkiego. Trzeba podkreślić, że Heidegger rzadko posługuje się pojęciem odpowiedzialność [*Verantwortung*] *expressis verbis*, za to używa innych określeń, które odpowiadają znaczeniu tego słowa, jak: sumienie [*Gewissen*], otwartość [*Erschlossenheit*], przekazywanie [*Überantworten*] czy zdecydowanie [*Entschlossenheit*]. U podstawy tych pojęć leży rozumienie troski [*Sorge*] oraz właściwego [*eigentliche*] i niewłaściwego sposobu bycia [*uneigentliche Seinsweise*], które Heidegger odnajduje u Arystotelesa²⁵ (por. GA 64, 42). Fundamentalne znaczenie ma tutaj wypracowanie pytania o bycie i jego związek z prawdą jako nie-skrytością w oparciu o myślenie Heraklita²⁶

²⁵ Zagadnienie właściwego i niewłaściwego sposobu bycia ugruntowane jest na faktyczności, o której Heidegger mówi już w wykładach z 1923 roku zatytułowanych *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Problem właściwego i niewłaściwego sposobu bycia pojawia się *expressis verbis* dopiero w *Der Begriff der Zeit* (GA 64, 42).

²⁶ W wykładach zatytułowanych *Heraklit* Heidegger podejmuje problem bycia i jego odkrywania. Analizę swoją rozpoczyna od przedstawienia Heraklita ogrzewającego się przy ognisku,

(1943/1944, por. GA 55, 171), Anaksymandra²⁷ (1942, por. GA 78, 270n), Platona²⁸ (por. GA 34; GA 36-37; GA 9) i Arystotelesa²⁹ (por. GA 62; GA 18). Duży wpływ na ukształtowanie się poglądów Heideggera na temat odpowiedzialności wywarli również Heinrich Rickert i Edmund Husserl. Chodzi tu o wyjaśnienie problemu powinności [*Sollen*] i bycia [*Sein*] z perspektywy czystego rozumu praktycznego i jego wykładni w filozofii Kanta, przyjęte przez Rickerta³⁰, u którego Heidegger studiował. Istotny wpływ na myśl autora *Bycia i czasu* miała również fenomenologia jako metoda filozoficzna oraz apofantyczny charakter filozofii. Fenomenologia pozwala mu spojrzeć na człowieka i otaczający go świat przez pryzmat tego, co daje się zobaczyć takie, jakie naprawdę jest. Również nie bez znaczenia jest tu filozofia Wilhelma Diltheya, do której Heidegger odnosił się krytycznie, lecz która pozwoliła mu wypracować, poprzez polemikę, stanowisko dotyczące filozofii życia³¹. Bardzo ważny wpływ na poglądy Heideggera miały też listy św. Pawła³², dzieła św. Augustyna³³ czy filozofia Duns Szkota³⁴. Zatem jak widać, różne inspiracje filozoficzne doprowadziły Heideggera do ostatecznego porzucenia pojmowania odpowiedzialności jako winy w potocznym sensie tego słowa i usytuowania jej na gruncie ontologicznym. Poglądy te ulegają zmianom, lecz

a także grającego z dziećmi w kości przed świątynią bogini Artemis. Głównym problemem jest jednak odkrywanie i zakrywanie się bycia, a także – w drugiej części – rozumienie, problem logosu.

²⁷ W tomie *Der Spruch des Anaximander* Heidegger (GA 78) koncentruje się na frazach wypowiedzianych przez Anaksymandra i próbuje ukazać problem różnicy między byciem i bytem, a także znaczenie *a-privativum*. Wyjaśnia również sens ekstatycznego charakteru czasowości. Ukazuje *Ent-stehen*, jak i *Ent-gehen* w kontekście starogreckiego terminu *genesis*. Przedstawia także pojęcie *Unverborgenheit der Verborgenheit*.

²⁸ Heidegger Platonowi poświęca szczególnie wiele uwagi w latach 30., kiedy koncentruje się na prawdzie bycia. Por. *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34) oraz *Sein und Wahrheit* (GA 36-37) – Heidegger zajmuje się w nich metaforą jaskini w *Państwie* (*Politei*) Platona oraz dialogiem *Teajtet*.

²⁹ Heidegger od początku swojej drogi filozoficznej sięga po Arystotelesa. Lektura dzieł Arystotelesa sprawia, że problematyka przeżycia znajduje nowy grunt w postaci pytania o bycie. Dla Heideggera kluczowym tekstem jest *Metafizyka* Θ 10, w której poruszony jest problem wyrażania się prawdy. Prawda nie wyraża się w sądach, lecz w mowie (por. BiC 316). Wcześniej natomiast, w 1922 roku, Heidegger wygłasza wykłady *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62) i *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18).

³⁰ Mam tu na myśli problem istnienia wartości, którym zajmuje się Heinrich Rickert i któremu w późniejszych dziełach poświęca uwagę także Edmund Husserl.

³¹ Na filozofii Diltheya Heidegger opiera swoją analizę dziejowości w *Begriff der Zeit* (GA 64) oraz *Byciu i czasie* (GA 2).

³² Heidegger analizuje listy św. Pawła w dziełach *Fenomenologia życia religijnego* (GA 60) i *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63).

³³ Odwołuje się do koncepcji czasu św. Augustyna. Podobnie jak myśl św. Pawła i Diltheya filozofia św. Augustyna ma duży wpływ na analizę fenomenologiczno-hermeneutyczną Heideggera.

³⁴ W 1915 roku Heidegger napisał pracę habilitacyjną zatytułowaną *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, która została opublikowana w pierwszym tomie dzieł zebranych. Por. *Frühe Schriften* (GA 1, 189-411).

ich trzon pozostaje ten sam – jest nim postawienie zasadniczego pytania o bycie [*Frage nach dem Sein*].

Odpowiedzialność jest dla Tischnera bardzo istotnym pojęciem, rozważanym w różnych kontekstach. Inspiracje filozoficzne Tischnera mają rozmaite źródła, podobnie jak w przypadku Heideggera. W *Myśleniu według wartości* filozof odwołuje się do *Księżeczki o człowieku* Ingardena, w której odpowiedzialność pojawia się w nawiązaniu do jej ontycznej podstawy³⁵. Pojmowanie odpowiedzialność jako relacji dialogicznej wyrasta zaś z lektury prac Martina Bubera³⁶ i Emmanuela Lévinasa³⁷, ale też z filozofii Paula Ricœura³⁸. Oprócz tych głównych inspiracji problem odpowiedzialności pojawia się również w kontekście poglądów Maxa Schelera³⁹, szeroko rozumianej fenomenologii Edmunda Husserla oraz neokantyzmu. W myśli Tischnera, a konkretnie w ujmowaniu odpowiedzialności z perspektywy odpowiedzi udzielanej Bogu, widać też wpływ teologii. Tischner zwraca się do założeń scholastycznych i do powstałej w XX wieku teologii reprezentowanej przez Hansa Urs von Balthasara (por. SOIC, 329-334, 340, 342, 344nn), Gisberta Greshake (por. SOIC, 324, 338) oraz Martina Bieler (por. SOIC, 339). Wskazując na antropologiczny wymiar teologii, odwołuje się do Otto Pescha. Co jest bardzo znaczące, Tischner swoją filozofię łączy z teologią, a w niej z tzw. teologią „z dołu do góry” [*von unten nach oben*]⁴⁰. Poprzez proces

³⁵ Odpowiedzialność ukazana jest jako kluczowy dla Ingardena problem (MWW, 48). Mowa jest wówczas o odpowiedzialności za siebie, którą analizuje się na poziomie świadomości.

³⁶ Tischner w nawiązaniu do Martina Bubera i jego relacji wzajemności, jaką jest relacja Ja-Ty, stwierdza, że „więź dialogiczna jest więzią odpowiedzialności” (por. FD, 82nn).

³⁷ Tischner ukazuje problem odpowiedzialności u Lévinasa w zbiorze zatytułowanym *Myślenie według wartości* (por. MWW, 193), ale także wcześniej w *Świecie ludzkiej nadziei*, gdzie wskazuje na przesunięcie przez Lévinasa akcentu z wolności na odpowiedzialność (por. ŚLN, 160). Dużo uwagi poświęca pojęciu odpowiedzialności u Lévinasa w *Filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów* (por. FCz, 110nn). Odpowiedzialność u Lévinasa rozumiana jest z perspektywy powiernictwa, bycia substytutem drugiego, relacji dialogicznej. Lévinas poświęca tematyce odpowiedzialności artykuł zatytułowany *La substitution* (opublikowany w „Revue Philosophique de Louvain” 1968, nr 64, s. 487-508), który powstał w oparciu o wykład wygłoszony w Brukseli w 1967 roku. Później w oparciu o niego powstaje książka, która w zasadniczy sposób podejmuje problem odpowiedzialności: *Autrement qu'être et ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974.

³⁸ Szczególnie poglądów Ricœura na hermeneutykę i rozumienia symbolu religii (por. MWW, 95n, 100n).

³⁹ Tischner poświęca uwagę Schelerowi w cyklu wykładów zatytułowanym *Rozważania wokół Schelera*, wygłoszonych w roku akademickim 1982/1983 (por. EAH, 329-493).

⁴⁰ W chrystologii mówi się o dwóch modelach: „z góry do dołu” oraz „z dołu w górę”. Por. G. Hotze [et al.], *Jesus Begegnen. Zugänge zur Christologie*, Freiburg 2009, s. 171, *Theologische Module*, t. 3. Tischner, nawiązując do Balthasara, de Lubaca, Pescha, koncentruje się na filozofii, której podstawą nie jest spór o dwie natury w jednej Osobie Boskiej, lecz o Chrystusa jako konkretnego człowieka w historii, w dziejach ludzkości. Tischner w niewielkim stopniu poświęca się sprawie teologii „z góry” (por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta katechizm*, Kraków 2000). Trzonem jego filozofii opartej na teologii jest teologia „z dołu”. W tym sensie jego poglądy są zbieżne z poglądami Heideggera (por. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, red. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1995, *Gesamtausgabe*, t. 60. Polski przekład: FŻR.

antropologizacji teologii i filozofii ujawnia się specyficzny charakter odpowiedzialności jako dialogu człowieka z człowiekiem oraz człowieka z Bogiem.

Pojęcie odpowiedzialności u Tischnera nie tylko zawiera filozoficzne ujęcie wykładni Heideggera, jest również uzupełnione o analizę odpowiedzialności w poglądach Ingardena czy Lévinasa. To rozwinięcie problemu odpowiedzialności oznacza dla Tischnera skoncentrowanie się na jej wymiarze etycznym, ugruntowanym na ontologicznym pytaniu o dobro.

Heideggerowskiej koncepcji odpowiedzialności zostało poświęcone dzieło Jana Patočki *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*⁴¹, a w języku polskim jeden z rozdziałów książki Jacka Filka zatytułowanej *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*⁴². W przeważającej mierze filozofia Heideggera obarczona jest historycznym aspektem jego zaangażowania się w narodowy socjalizm. Temu tematowi poświęcono wiele prac, uwzględniających również analizę jego koncepcji odpowiedzialności. Mam tu na myśli m.in. dzieła Karla Jaspersa, Hannah Arendt czy Hugo Otta⁴³, a na gruncie polskim książkę Cezarego Wodzińskiego *Heidegger i problem zła*⁴⁴.

Jacques Derrida w pracach *Przemoc i metafizyka* oraz *Darować śmierć* poświęca uwagę odpowiedzialności w nawiązaniu do koncepcji Patočki, Heideggera, Lévinasa czy Kierkegaarda⁴⁵. Odniesienie do pojęć odpowiedzialności i wolności u Heideggera pojawia się również w dziele Emmanuela Lévinasa *Całość i nieskończoność*⁴⁶.

⁴¹ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998.

⁴² Zanim Filek opublikował książkę *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* (2003), ukazały się inne jego dzieła poświęcone odpowiedzialności. Mam tu na myśli np. *Ontologizację odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę* (Kraków 1996). Znaczącym wkładem w debatę jest także dyskusja na temat odpowiedzialności, prowadzona w opublikowanych w miesięczniku „Znak” (1995, nr 485) artykułach Filka (*Pytania do odpowiedzialności*, s. 20-27), Tischnera (*Gra wokół odpowiedzialności*, s. 47-55) i Woleńskiego (*Analiza i odpowiedzialność*, s. 56-60). Ważnym głosem w dyskusji nad odpowiedzialnością w horyzoncie fenomenologii jest recenzja Józefa Tischnera książki Jacka Filka *Ontologizacja odpowiedzialności* zatytułowana *Odpowiedzialność – podróż do źródeł* („Znak” 1997, nr 505, s. 119-124).

⁴³ K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, München 1978; H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, „Znak” 1974, nr 6 (240), s. 691-701; H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997.

⁴⁴ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007.

⁴⁵ W pierwszym z przywoływanych dzieł Derrida systematycznie przedstawia stanowisko Lévinasa, w drugim podejmuje problem odpowiedzialności w oparciu o filozofię Kierkegaarda i stanowisko Patočki. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] idem, *Pismo filozofii*, wyb. i wstęp B. Banasiak, Kraków 1992; idem, *Darować śmierć*, przeł. K. Liszka, M. Pawlikowska, „Odra” 2004, nr 12, s. 38-49. Por. S. Bischof, *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft: Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, Freiburg 2004, *Études d'Éthique Chrétienne*, 106.

⁴⁶ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, przekł. przejrzał J. Migasiński, Warszawa 1998, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.

Na temat odpowiedzialności w ujęciu Tischnera znajdujemy wzmianki w publikacjach takich autorów jak Jan Galarowicz⁴⁷ czy Tadeusz Gadacz⁴⁸. Nie ukazała się jednak żadna monografia ani nie podjęto się omówienia jego wykładni odpowiedzialności. Analiza Tischnerowskiej filozofii zdominowana została przez problematykę wolności i dobra w odniesieniu do wartości, aksjologii. O odpowiedzialności mówi się – chociaż nie bezpośrednio – w opracowaniach dotyczących problemu relacyjnego, dialogicznego charakteru dramatu, co przecież jest kwintesencją odpowiedzialności⁴⁹.

W ramach literatury filozoficznej opublikowano prace poświęcone analizie odpowiedzialności Heideggera oraz różnym problemom podjętym przez Tischnera, podczas omawiania których wspomina on również o odpowiedzialności⁵⁰. Nie ma jednak opracowania porównującego koncepcje odpowiedzialności obu filozofów; są na ten temat wyłącznie krótkie wzmianki. Ów fakt w znacznej mierze wynika z trudności zestawienia poziomów ontologicznego i agatologiczno-aksjologicznego. Analiza myśli Tischnera w oparciu o aksjologię, będącą zasadniczym jej punktem, oraz o agatologię – w odniesieniu do filozofii Lévinasa i Ingardena – uniemożliwia krytyczne porównanie tej filozofii z poglądami Heideggera. Niniejsza praca jest pierwszą w literaturze monografią opartą na analizie porównawczej odpowiedzialności w ujęciach Heideggera i Tischnera.

Celem pracy jest ukazanie wymiarów ontologicznego, aksjologicznego i agatologicznego odpowiedzialności. Pojmowanie odpowiedzialności wiąże się ściśle z rozumieniem dobra i wartości. Zestawienie myśli Heideggera i Tischnera nie jest przypadkowe, ponieważ właśnie dzięki różnie rozumianemu dobru i przeżywaniu wartości wyłania się istotny charakter odpowiedzialności. Heideggerowska interpretacja dobra pojawia się na poziomie ontologicznym, tzn. dobro antycypuje podział wartości wyrażonej w sądach [*Urteilen*] na pozytywną i negatywną. Wykładnia ta, mimo że dotyczy *Dasein*, zakłada konieczne powiązanie ze sobą bycia i dobra. Pozornie ta analiza nie wnosi nowej treści do odpowiedzialności w sensie aksjologicznym, ale wła-

⁴⁷ Por. J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej. Inspiracje: Ingarden – Wojtyła – Tischner*, Kraków 2009, s. 319, *Studia nad Myślą Jana Pawła II*, t. 5.

⁴⁸ Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 207n, *Myśl Filozoficzna*.

⁴⁹ Tischner zajmuje się odpowiedzialnością w dramacie człowieka w dziele *Filozofia dramatu* (FD, 147 i 148). Ujmowana jest ona wówczas z perspektywy myśli Lévinasa jako bycie substytutem.

⁵⁰ O odpowiedzialności u Heideggera piszą Jan Patočka, Günter Figal czy, w Polsce, Jacek Filek. Por. J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998; G. Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1988, s. 239nn; J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 111-140. Odnośnie do Tischnera por. publikację pokonferencyjną: *Romano Guardini – Józef Tischner. Dramat odpowiedzialności. Drama der Verantwortung*, Kraków–Berlin 2013. W zamieszczonym w niej artykule *Tragizm działania i dramat odpowiedzialności. Filozoficzne spotkanie z Antygoną* (s. 23-59) Jean Greisch dostrzega u Tischnera odpowiedzialność z perspektywy dramatu.

śnie dzięki niej pojawia się potrzeba postawienia pytania o podstawę aksjologii jako nauki o wartościach ugruntowanej na dobru jako otwartości. Dopiero po ukazaniu dobra można mówić o wartościach. Współcześnie odpowiedzialność przeważnie redukuje się do aksjologii, w ten sposób traci się zdolność do zapytania o jej podstawę. Heideggerowska filozofia daleka jest od wskazywania drogi dla współczesnej aksjologii, jednak poprzez postawienie pytania o podstawę podstawy [*Ur-grund*] zmusza do zastanowienia się nad źródłem wartości i odpowiedzialności za przyjętą hierarchię wartości. Filozofia Tischnera, zawarta nie tylko w *Filozofii dramatu* czy *Sporze o istnienie człowieka*, ale również w *Mysleniu według wartości*, koncentruje się na aksjologicznym i agatologicznym charakterze relacji; autor próbuje krytycznie ocenić myśl Heideggera, w której agatologia staje się ontologią. Jednak – moim zdaniem – wpływ niemieckiego filozofa na dzieła Tischnera jest bardzo znaczący. Poprzez analizę myśli Lévinasa, który odrzuca ontologię uprawianą przez Heideggera, Tischner przejmując dyskurs filozoficzny powstający wskutek odniesienia się do Heideggerowskiego zapytywania o bycie [*Sein*]. Dla Tischnera w *Filozofii dramatu* scena jest odzwierciedleniem ontologii Heideggera, czyli pytania o bycie [*Frage nach dem Sein*]. Autor nie uważa sceny za istotę dramatu, lecz za istotne miejsce, płaszczyznę spotkania człowieka z człowiekiem. Stwierdza, że bez sceny nie może być odegrany żaden dramat. Stanowi ona pewnego rodzaju kontekst spotkania (por. FD, 12)⁵¹. Tischnerowska analiza obecności [*Vorhandenheit*] i poręczności [*Zuhandenheit*] nie należy do istoty dramatu, lecz jest potrzebna do konstytuowania się relacji dialogicznej. Kontekst spotkania jest z jednej strony jego płaszczyzną, z drugiej zaś treścią rozmowy. Przybliżenie do siebie wymiaru dobra nie tylko jako wyboru aksjologicznego, ale także jako wrażliwości wewnętrznej w spotkaniu „twarzą w twarz” (por. MWW, 188), która jest otwartością na świat, a przede wszystkim na drugiego człowieka, stanowi podstawę wszelkiej odpowiedzialności.

Badania, których wyniki są prezentowane w niniejszej książce, były realizowane z zastosowaniem metody hermeneutyczno-fenomenologicznej, opartej na opisie i wykładni rozumienia. Metoda ta znosi dystans do przedmiotu badań. Prowadzi ona nie tyle do radykalnego sądu o przedmiocie, ile przede wszystkim do ukazania horyzontu, w którym wyłania się konieczne pytanie o rozumienie odpowiedzialności. Ważnym powodem zastosowania metody hermeneutyczno-fenomenologicznej jest oparcie badania na przedstawianiu się nam rzeczy. W metodzie tej łączy się hermeneutyczny i apofantyczny charakter poznania. W charakterze apofantycznym na pierwszy plan wysuwa się fakt, że rzeczy prezentują się nam w zjawisku. W badaniu nad odpowiedzialnością chodzi o to, aby pozwolić odpowiedzialności na przedstawienie się w trakcie jej konstytuowania się. Odpowiedzialność nie będzie zatem interpretowana jako

⁵¹ Tischner problem spotkania podejmuje w *Filozofii dramatu* (1990). Wcześniej, w 1978 roku, w „*Analecta Cracoviensia*” (t. 10) ukazał się esej Tischnera zatytułowany *Fenomenologia spotkania* (s. 73-98), który inicjuje kontynuowaną w *Filozofii dramatu* tematykę spotkania.

zewewnętrzny obiekt, od którego możemy się zdystansować, ale jako coś, co się nam manifestuje, co towarzyszy nam nieustannie, odpowiadając na podstawowy problem o ukazywaniu się człowieka w całościowej strukturze. Ta próba odpowiedzi nie wyłania odpowiedzialności jako czegoś, co możemy porównać do innych przedmiotów, ale jako coś, co przedstawia się w naszym rozumieniu. Tak pojmowana odpowiedzialność nie jest pojęciem ogólnym, ale czymś, co jest w moim rozumieniu świata. Według Hansa-Georga Gadamera filozofii Heideggera nie można badać metodą analityczno-historyczną, ponieważ sam Heidegger ją odrzucił, stosując w badaniach metodę hermeneutyczno-fenomenologiczną (por. GA 58, 164nn)⁵², podobnie jak Tischner. Dla Heideggera ważne jest ukazywanie konstytuowania się rozumienia. Powołując się na efektywne działanie [*Wirkungsgeschichte*] Gadamera⁵³, powinniśmy ukazać to, co odpowiedzialność wnosi do naszego rozumienia. Nie chodzi bowiem o ukazanie odpowiedzialności poprzez pryzmat analizy historycznej, w której możemy zachować dystans, ale o wyrażenie sposobu wydarzania się jej.

Analizę odpowiedzialności przeprowadzono w trzech częściach. W pierwszym rozdziale, poświęconym filozofii Heideggera, odpowiedzialność przedstawiono jako synonim otwartości [*Erschliessung*] i troski [*Sorge*]. Pojawia się ona w nawiązaniu do źródłowej prawdy jako nie-skrytości oraz do wolności wyrażonej dzięki strukturze pozwolić-być [*Sein-lassen*]. Dopiero jednak omówienie czasowości i dziejowości wskazuje na strukturę całościową troski, w której to ujawnia się odpowiedzialność jako próba dania odpowiedzi na pytanie o własne bycie.

W drugiej części badania poddana została filozofia Tischnera i jego rozumienie odpowiedzialności. Tischner wielokrotnie mówi o odpowiedzialności, zaczynając od odpowiedzialności za ciało i duszę, poprzez odpowiedzialność za siebie i innego człowieka, a skończywszy na odpowiedzialności wobec Boga – istotnej, ponieważ opartej na odpowiedzi danej Jemu w obliczu odczucia własnego potępienia. W związku z tym drugi rozdział dzieli się na dwa podrozdziały: w pierwszym jest mowa o odpowiedzialności w sensie dialogicznym, na poziomie relacji między człowiekiem a człowiekiem, i o wynikającym z niej złu oraz przerwaniu dialogu; w drugim natomiast ukazano relację między człowiekiem a Bogiem od potępienia do usprawiedliwienia, w której usprawiedliwienie jest wybraniem i przywróceniem człowiekowi godności. Odpowiedzialność wyrażona w odczuciu człowieka, że jest zły, prowadzi do Boga, który przywraca jego naturze pierwotny stan. Odpowiedź Boga stanowi pewnego rodzaju metanoję, rozpoczynającą się już na poziomie odczucia przez człowieka własnej winy.

⁵² Por. F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*, Frankfurt am Main 1987, s. 366.

⁵³ Por. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986, s. 307; idem, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 286.

W trzeciej części nie tylko zostały zestawione koncepcje odpowiedzialności Heideggera i Tischnera, lecz również przedstawione wnioski dotyczące różnic oraz podobieństw wykładni odpowiedzialności na gruncie ontologicznym, agatologicznym i aksjologicznym.

Pomysł przeprowadzenia badań nad koncepcją odpowiedzialności zrodził się w trakcie mojego pobytu na Uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim, zwłaszcza podczas mojego uczestnictwa w seminarium zatytułowanym *Religionserfahrung*, prowadzonym przez profesora Bernarda Caspera. Analizując prace Rosenzweiga, Lévinasa, a także Tischnera, zainteresowałem się kwestią odpowiedzialności jako próbą dania odpowiedzi na wezwanie Innego. W tym samym czasie na seminarium u profesora Friedricha-Wilhelma von Herrmanna poddawany był analizie § 44 *Bycia i czasu* Heideggera, w którym kluczowe zagadnienie stanowiły otwartość i troska, będące podstawą koncepcji odpowiedzialności. Na przebieg badań miały również wpływ moje konsultacje z profesorem Ludwikiem Wenzlerem.

Część pierwsza

MARTIN HEIDEGGER:
HORYZONT ONTOLOGII I AGATOLOGII.
OTWARTOŚĆ NA ŚWIAT I OTWARTOŚĆ
NA BYCIE

Wprowadzenie

Powiązanie koncepcji odpowiedzialności z Martinem Heideggerem jest poważnie obciążone jego politycznym stanowiskiem – akceptacją narodowego socjalizmu w Niemczech⁵⁴. Pozostawiając na uboczu ocenę jego postępowania i decyzji życiowych, chciałbym się skoncentrować na jego filozofii w kontekście odpowiedzialności. Pojęcie to ma dla Heideggera bardzo ważne znaczenie, mimo że nie występuje ono w jego pracach bezpośrednio. Pojawia się już na wczesnym etapie drogi filozoficznej, gdy podejmuje on problem filozofii jako nauki pierwszej (por. GA 56-57, 109n). Heidegger, ustosunkowując się zarówno do filozofii życia oraz *Badań logicznych* Husserla, jak i do pierwszej książki jego *Idei*, próbuje znaleźć dla siebie nową metodę – fenomenologiczno-hermeneutyczną, która stanie się podstawą dla ontologii fundamentalnej w późniejszych dziełach. To wskazanie różnicy, jaka dzieli filozofię jako naukę pierwszą od światopoglądu, sprawia, że Heidegger próbuje odnaleźć przedteoretyczny fundament dla filozofii. Filozofia musi być bezzałożeniowa. W czasie krystalizacji poglądów na metodę i krytyki filozofii życia pojawia się u Heideggera problem bycia sobą [*Selbst*]. Zagadnienie bycia sobą staje się dla niego głównym problemem filozoficznym i rzutuje na jego pojmowanie odpowiedzialności (obok tego problemu także spór wokół dziejowości). Opierając się na byciu sobą oraz na nowym ujęciu czasowości i dziejowości, rozbudowuje Heidegger problem sumienia i odpowiedzialności za własne bycie. Ten

⁵⁴ Na ten temat ukazało się wiele publikacji. W 2009 roku się opublikowana została książka pod redakcją Alfreda Denkera i Holgera Zborowskiego *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Freiburg–München, *Heidegger-Jahrbuch*, 4-5), zawierająca dokumenty i interpretacje, a w 2010 praca Zborowskiego *Eine Frage nach Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalismus* (Frankfurt am Main). W roku 2014 opublikowane ukazały się nowe tomy pism zebranych Heideggera, w których pojawia się problem odpowiedzialności politycznej: t. 94 – *Überlegungen II-VI* (*Schwarze Hefte 1931-1938*), t. 95 – *Überlegungen VII-XI* (*Schwarze Hefte 1938/39*) oraz t. 96 – *Überlegungen XII-XV* (*Schwarze Hefte 1939-1941*). Także Tischner brał udział w dyskusji nad odpowiedzialnością polityczną u Heideggera, por. *O odpowiedzialności filozofa. Dyskusja w redakcji „Znaku” dnia 14 grudnia 1973 roku*, rozm. J. Patočka [et al.], „Znak” 1974, nr 6 (240), s. 717-741.

stosunek do własnej, egotycznej odpowiedzialności uwypukla znaczenie troski. Poprzez studia, szczególnie nad Arystotelesem, ale także Kantem, stanowiące przełom w myśli Heideggera, tradycyjna metafizyka poddana zostaje krytyce i proponowane jest zwrócenie się ku zapomnianej od czasów Arystotelesa koncepcji bycia. W tym sensie pojawia się odpowiedzialność, która nie oznacza brania na siebie odpowiedzialności za winę, za wyrządzone zło, lecz za własne otwieranie się na siebie samego i otaczający świat. Nie ma ona charakteru etycznego, lecz wiąże się z ontologicznym pytaniem o bycie [*Frage nach dem Sein*]. Ontologia fundamentalna ma na celu zarówno przywrócić znaczenie bycia, jak i odpowiedzieć na pytanie o przedteoretyczny charakter filozofii jako fenomenologii. Podobnie jak w przypadku Husserla odpowiedzialność nie jest odpowiedzialnością za innego człowieka, za zło jemu wyrządzone, lecz autorefleksją nad sobą i swoją otwartością na siebie i świat. Dlatego podążając za pierwotnym znaczeniem odpowiedzialności jako odpowiadania na zagadnięcie, filozofia Heideggera odsłania ją na poziomie uprzedzającym wydawanie sądów o czymś, również sądów wartościujących. Ten specyficzny charakter odpowiedzialności wymaga namysłu nad analityką jestestwa, którą przedstawia Heidegger w *Byciu i czasie*⁵⁵. *To nie człowiek ponosi odpowiedzialność, lecz jestestwo [Dasein]*⁵⁶, tzn. byt, któremu chodzi o niego samego⁵⁷ (BiC, 59, 330) i który wyraża się w stosunku do własnego bycia [*das eigene Sein*]. Do ontologii fundamentalnej prowadzi Heideggera krytyka filozofii życia oraz przyjęcie postulatów fenomenologii Husserla. Odpowiedzialność w takim sensie nie będzie oznaczała pociągania do odpowiedzialności czy nakładania na kogoś odpowiedzialności, lecz zgodnie z jej pierwotnym znaczeniem – odpowiedź na pytanie o bycie. W tym sensie odpowiedzialność jawi się jako otwartość na siebie i na to, co napotykamy w świecie, w którym już zawsze jesteśmy.

Ta różnica między rozważaniem problemu odpowiedzialności na poziomie człowieka i jestestwa opiera się na fakcie, że antropologia jako nauka o człowieku odnosi się jedynie do niego jako do bytu. Określenie *Dasein* ukazuje byt świadomy w stosunku do jego bycia. Dlatego odpowiedzialność u Heideggera ugruntowana jest na podstawowym odniesieniu bycia - odpowiedzialnym [*Verantworten-Sein*] za własne bycie sobą. Zestawienie odpowiedzialności z troską o własne bycie przesuwają przestrzeń odpowiedzialności na pytanie o jej podstawę [*Grund*]. Termin odpowiedzialność [*Veran-*

⁵⁵ Pojęcie odpowiedzialności omówione jest szczególnie dokładnie we fragmentach *Bycia i czasu* poświęconych dziejowości, gdy Heidegger koncentruje się na popadaniu w Się [*Man*] w horyzoncie współbycia (BiC, 182; GA 2, 127n) oraz gdy przedstawia problem powrotu do siebie z straty w Się [*Man*] (BiC, 405; GA 2, 288).

⁵⁶ Heidegger używa terminu „jestestwo”, aby wskazać na połączenie *subiectum* z pojęciem własnego bycia. Stwierdza, że kartezjańskie *cogito sum*, które jest podstawą nowożytnej filozofii, pomija drugą część wyrażenia: *sum*. Heidegger kładzie nacisk na ponowne pochylenie się nad byciem. Dlatego zamiast słowa „człowiek” używa pojęć *Dasein*, jestestwo, które jest „tu oto” (por. BiC, 64; GA 2, 45n).

⁵⁷ Stwierdzenie: „jestestwu chodzi o nie same” wyraża jego troskę o siebie samego. Por. „*Dasein*, którym jest każdy z nas” (BiC, 69; GA 2, 49).

twortung] nie staje się przedmiotem bezpośredniego poznania w sensie potocznym⁵⁸, lecz ukazuje się przez przedstawienie czasowości [*Zeitlichkeit*] i dziejowości [*Geschichtlichkeit*]⁵⁹. Odpowiedzialność, ale też prawda i wolność konstytuują się w nowej metafizyce⁶⁰, w której na pierwszy plan wkracza pytanie o „możliwość poznania” jestestwa [*Möglichkeit der Erkenntnis*]. Dlatego metafizyka zyskała nowe ujęcie uwzględniające również to, co nazywa się poznaniem zmysłowym [*Sinnlichen*]. Dotychczasowa metafizyka posilkowała się pojęciami rozumu [*Vernunft*], które wykraczały poza to, co doświadczalne. Heideggerowska interpretacja opiera się na Kantowskich apriorycznych formach, pojęciach i wyobraźni. Odpowiedzialność nie należy do czystych pojęć rozumu oddzielonych od doświadczenia, ale jest właśnie w doświadczeniu. Pojęcie doświadczenia [*Erfahrung*] nie jest zredukowane do tego, co praktyczne, co stanowi pewnego rodzaju rzeczywistość w sensie potocznym, lecz Heidegger poddaje analizie możliwość poznania. Właśnie w obrębie możliwości poznania wydarza się odpowiedzialność w sensie heideggerowskim⁶¹. Podążając za stwierdzeniem Patočki, że „his-

⁵⁸ O odpowiedzialności w sensie potocznym, tj. rozumianej z perspektywy moralnej, wspomina Georg Picht w artykule *Pojęcie odpowiedzialności*. Powołuje się on wówczas na definicję znajdującą się w *Wörterbuch der philosophischer Begriffe* Johannesa Hoffmeistera: „Odpowiedzialność: wzięcie na siebie skutków własnego działania, do czego człowiek jako osoba moralna czuje się wewnętrznie zmuszony, ponieważ skutki te musi przypisać sobie, swej własnej wolnej woli. Przypisanie komuś czynu uzasadnia winę tego, kto ów czyn popełnił i jego odpowiedzialność za to”, cyt. za: G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, przeł. K. Michalski, „Znak” 1979, nr 1/2 (295/296), s. 3. Picht przedstawia dalej strukturę tak rozumianej odpowiedzialności opartej na odpowiadaniu za coś lub kogoś i przed jakąś instancją, por. *ibidem*, s. 3nn.

⁵⁹ „Heidegger jest filozofem prymatu wolności, a historia w jego oczach nie jest rozgrywanym się przed naszymi oczyma widowiskiem, lecz odpowiedzialną realizacją stosunku, jakim jest człowiek. Historia nie jest spojrzeniem, lecz odpowiedzialnością. Heidegger nie pojmuje wolności ani jako *liberum arbitrium*, ani jako wyzwolenie ku realizacji tego, co obowiązkowe, lecz przede wszystkim jako wolność do pozostawienia bytu tym, czym on jest, do niewypaczenia bytu, a to zakłada nie tylko zrozumienie bycia, lecz także zachwianie tego, co początkowo i na ogół uważane jest z naiwną oczywistością za bycie, zakłada obalenie tego jego rzekomego sensu, do którego prowadzi wyłanianie się samego bycia w postaci radykalnego nie i wyraźne postawienia pytania o bycie”, J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czucibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 68-69.

⁶⁰ J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002, s. 8n.

⁶¹ Heidegger przedstawia odpowiedzialność na gruncie ontologicznym, tzn. pytania o bycie oraz myślenia bycia. Odpowiedzialność tak rozumiana pojawia się pierwotnie na poziomie rozumienia przedteoretycznego, by ostatecznie znaleźć się na poziomie myślenia. Właśnie dlatego Patočka będzie dostrzegał odpowiedzialność u Heideggera na płaszczyźnie dziejowości i czasowości, natomiast Filek w późniejszej jego filozofii, gdy Heidegger będzie mówił o myśleniu bycia. Stanowiska te odróżnia pojmowanie bycia z perspektywy analityki *Dasein* oraz myślenia bycia. Jacek Filek w swojej książce o *Ontologizacja odpowiedzialności* (s. 209n.) zauważa, że brak jest głębszej analizy odpowiedzialności we wczesnej filozofii Heideggera. Dlatego też w swoich rozważaniach powołuje się na cytaty zawarte w książce J. Jagielly *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną* (Heidegger-Plessner). *Studium historyczno-analityczne* (Warszawa 2011).

toria nie jest spojrzeniem, lecz odpowiedzialnością⁶², wskazujemy na miejsce odpowiedzialności w strukturze filozofii Heideggera. Odpowiedzialność, która ukazuje się w dziejowości jestestwa, poprzedzona jest w przypadku *Bycia i czasu* analizą otwartości. Nie jest ona (otwartość, *Erschliessung*) rozumiana na poziomie świadomości, lecz na poziomie przedpredykatywnym, na którym podstawowym pytaniem jest pytanie o nasze bycie. Ta otwartość nie jest zewnętrżnością, a naszym byciem-w-świecie. Oznacza to, że byt taki jak człowiek otwiera się na siebie i na własne bycie, ponieważ jest rzucony w świat [*Welt*], tzn. nie można sobie pomyśleć jestestwa, które jest bez świata⁶³. Będąc w świecie, zawsze już jakoś jesteśmy w naszym „tu oto” [*Da*]. Tej naszej otwartości na świat towarzyszy właściwe odnoszenie się do świata, ale możliwe jest też bycie na sposób obecności [*Vorhandenheit*], poręczności [*Zuhandenheit*], a także współbycia [*Mitsein*]⁶⁴. Wtedy możemy popaść w niewłaściwy sposób bycia, czyli żyć życiem nie swoim, lecz innych bytów. Gdy jesteśmy na sposób innych bytów, nasze odniesienie jest też naszym byciem. Dla Heideggera Inny, współbytujący jest jedynie częścią mojego świata. Otwierając się na świat, otwieramy się na to, co obecne i poręczne, ale przede wszystkim na inne byty istniejące w taki sposób jak *Dasein*, któremu chodzi o nie samo. Rozumienie dla Heideggera oznacza mój sposób odczytywania siebie w swoim istotnym odniesieniu do bycia. Otwartość [*Erschliessung*], która jest w pewnym sensie synonimem odpowiedzialności, doprowadza do odrzucenia Innego jako źródłowego punktu odniesienia w zatroskaniu *Dasein* o siebie samego. W interpretacji Heideggera Inny bowiem jest częścią mojego świata, ale nie stanowi źródłowej relacji.

Przedstawienie odpowiedzialności i jej odniesienia do poręczności czy współbywania⁶⁵ domaga się uprzedniego pokazania wewnętrznej struktury myśli Heideggera

⁶² J. Patočka, *Eseje heretyckie*, s. 68.

⁶³ Ze względu na fakt, że *Dasein* jest w świecie, jak i jest bytem-w, można przełożyć termin *Geworfenheit* jako imiesłów „wrzucony”. Prefiks „w” nadaje mu pewne osadzenie w położeniu „tu oto”. Ponieważ język niemiecki nie posiada aspektu dokonanego i niedokonanego, można by ze względu na owo bycie-w przełożyć go jako wrzucenie. W *Liście o humanizmie* Heidegger stwierdza: „Wychyla się on w otwartość bycia, będąc samym byciem, tym, co jako rzut rzuciło istotę człowieka w »troskę«. Tak rzucony człowiek stoi «w» otwartości bycia” (ZD, 301; GA 9, 350).

⁶⁴ Heidegger przedstawia byty wewnątrzświatowe takie jak byty obecne – istniejące w naturze, jak i poręczne, które są wytworem człowieka, czyli świat rzeczy poręcznych, służących do czegoś. Odminną kategorią jest współbytujący. Heidegger dostrzega – co będę się starał pokazać później – że *Dasein* może rozumieć siebie w oparciu o swoje własne bycie, ale także o bycie innych. *Dasein*, odnosząc się do innych, współbytujących, popada w niewłaściwy sposób bycia. Rozszerzona i pogłębiona analiza czasu sprawia, że współbytovanie pojmowane jest z perspektywy popadania w niewłaściwy sposób bycia, które jest istotną częścią bycia *Dasein*. W oparciu o współbytującego Heidegger wskazuje na sposób rozumienia odpowiedzialności na gruncie czasowości i dziejowości.

⁶⁵ *Dasein* i jego stosunek do własnego bycia jest rozumiany przez filozofię dialogu, np. Bubera, z perspektywy antropologicznej, co w przypadku Heideggera jest nadinterpretacją. Dlatego Heideggera traktuje się jako przedstawiciela filozofii, która porzuca innego człowieka. Tymczasem,

i przedstawienia jej w oparciu o dwa kluczowe dla niego pojęcia, jak prawda i wolność. W nich odsłania się Heideggerowskie pojęcie otwartości. W *Byciu i czasie* (1926) otwartość [*Erschliessung*] przedstawiona jest z perspektywy prawdy bycia, w której prawda jest rozumiana jako otwartość [*Erschlossenheit*] i zdecydowanie [*Entschlossenheit*]. W tym drugim pojęciu zawiera się problem czasowości i dziejowości, w których odsłania się odpowiedzialność za swoje własne bycie. Wydaje się to szczególnie ważne w kontekście sporu wokół dziejowości i historyczności, który Heidegger podejmuje za Oswaldem Spenglerem, Karlem Barthem, Maxem Weberem, Ernstem Blochem, Friedrichem Meineckem, Ernstem Troeltschem, Wilhelmem Diltheyem i hr. Yorkiem. Heidegger zamierzał również opublikować trzeci rozdział pierwszej części zatytułowany *Czas i bycie*⁶⁶, w którym chciał ukazać zasadniczy problem czasowości [*Zeitlichkeit*] na gruncie pytania o sens bycia. Właśnie w tym trzecim rozdziale miał zamiar przedstawić problem bycia, szczególnie ważny po lekturze *Sofisty* Platona. Prezentuje on wówczas problem pierwotnego doświadczenia, jakim jest bycie.

Drugim dziełem, które wskazuje powiązanie prawdy i wolności, jest *O istocie prawdy*. Dzieło to wypełniło lukę powstałą po odrzuceniu przez Heideggera zamiaru opublikowania trzeciego rozdziału części pierwszej *Bycia i czasu*. Jak stwierdza filozof w *Liście o humanizmie* (ZD, 283; GA 9, 327), dopiero w dziele *O istocie prawdy* (1930) możliwe staje się pokazanie zapominania bycia. W nim przedstawia otwartość jako

jak wskazuje Heidegger w *Byciu i czasie*, założenie ontologii fundamentalnej jest jedynie projektem, który winien być rozwinięty. Zasadniczym problemem, który powoduje to nieporozumienie, jest fakt, że Buber myli pojęcie egzystencjału z pojęciem kategorii u Heideggera. Por. J. Jagiełło, *op. cit.*, s. 105.

⁶⁶ W § 8 *Bycia i czasu* Heidegger przedstawia planowaną strukturę książki. Miała się składać ona z dwóch części. Pierwsza z nich: „Interpretacja jestestwa ze względu na czasowość i eksplikacja czasu jako transcendentального horyzontu pytania o bycie”, dzieli się na trzy działy. Pierwszy jest fundamentalną analizą przygotowawczą jestestwa, drugi obejmuje problem jestestwa i czasowości, trzeci natomiast planowany był jako *Czas i bycie*. Pierwsze dwa działy złożyły się na opublikowane w 1926 roku *Bycie i czas*, trzeci nie ukazał się nigdy. W *Liście o humanizmie* Heidegger twierdzi, że ów trzeci dział został zaprezentowany w ograniczonym zakresie w *O istocie prawdy*. Także w wykładzie zatytułowanym *Czas i bycie*, który został wygłoszony 31 stycznia 1962 roku w ramach *Studium Generale* Eugena Finka, Heidegger przedstawia zwrot, który dokonuje się w jego myśleniu w trakcie pisania *Bycia i czasu*. Również w protokole z tego seminarium, który został opublikowany wraz z tekstem przygotowanym przez Heideggera w zbiorze *Ku rzeczy myślenia*, pojawia się zagadnienie czasowości na gruncie bycia (KRM, 40nn).

Druga część *Bycia i czasu* także podzielona miała być na trzy działy: pierwszy o „kantowskiej teorii schematyzmu i czasie jako wstępnej problematyce temporalności”, drugi o „ontologicznym fundamencie Kartezjańskiego *cogito sum* i nawiązaniu do średniowiecznej ontologii przez problematykę *res cogitans*”, trzeci o „rozprawie Arystotelesa o czasie jako reprezentatywnej dla fenomenalnej podstawy i granic starożytnej ontologii” (BiC, 56; GA 2, 39n). Druga część podobnie jak trzeci dział pierwszej części nigdy się nie ukazała. Problematykę, którą miała przedstawiać, porusza Heidegger w *Kant a problem metafizyki*. Wspomina on o tym w przedmowie do pierwszego wydania (KaPM, 3n). Rozprawa ta ma jednak jedynie przygotować grunt pod analizę bycia i myślenia. Heidegger stwierdza też, że rozwinięciem tego problemu jest także rozprawa *O istocie podstawy*.

pozwoić-być [*Sein-lassen*]. Wolność, która była rozumiana we wcześniejszych dziełach z perspektywy spontaniczności, staje się wolnością jako „pozwoić być bytowi, kim jest”. Heidegger nie widzi prawdy i wolności jako tych, które są w człowieku, lecz jako te, którym człowiek może się poddać, dać się im ukazać. Toteż po ukonstytuowaniu się ontologii fundamentalnej filozof zajmuje się problemem bycia jako „wdawania się” w bycie. To kluczowa kwestia w odniesieniu do odpowiedzialności; oznacza, że pierwotna otwartość na własne bycie zmienia się w odpowiedzialność jako otwartość na prawdę, która się wydarza. W niej nie chodzi już o prawdę bycia, lecz bycie prawdy. Zarysowana koncepcja prawdy Heideggera ma swoje źródło w przyjętej nowej metafizyce, którą dostrzega u Kanta (por. KaPM, 3; GA 3, XVIIn). Kluczowym staje się pytanie o odpowiedzialność w kontekście prawdy i wolności. Właśnie w niej odsłania się odpowiedzialność jako otwartość na świat i na innych współbytujących. Ontologia fundamentalna, która pojawia się w *Byciu i czasie*, w *Podstawowych problemach fenomenologii* czy *O istocie prawdy*, ma swoje źródło i inspirację we wcześniejszych przemyśleniach nad filozofią jako nauką pierwszą oraz nad filozofią życia. Szukanie właściwego sposobu wyrażania się filozofii Heideggera oraz kryzys metafizyki w filozofii życia prowadzi go do próby znalezienia podstawy w ontologii. Znalezienie nowej metafizyki *resp.* ontologii oznacza dla niego uwzględnienie wcześniejszych przemyśleń nad mówieniem o rzeczywistości, która uprzedza to, co obecne, szukanie pierwotnego źródła. Skoro postępowanie nie ma charakteru pierwotnego, odpowiedzialność musi pojawić się na poziomie poprzedzającym wszelką refleksję, tj. na poziomie ontologicznym. W nawiązaniu do dziejowości i historyczności Patočka wysuwa wnioski co do koncepcji odpowiedzialności Heideggera i zauważa, że odpowiedzialność jest dla niego fundamentem czasowości i dziejowości.

Jak twierdzi Jan Patočka, chociaż filozofia Heideggera ontologizuje odpowiedzialność⁶⁷, tzn. pojęciu odpowiedzialności, które powstało na gruncie etycznym, nadaje znaczenie ontologiczne, *de facto* powraca do jej pierwotnego źródła, w którym to, co ontologiczne, jest tożsame z tym, co etyczne. Heidegger wskazuje jej właściwą drogę, daleką od interpretowania jej z perspektywy moralizmu, za co krytykował etykę Nietzsche. Wspomniane odrzucenie przez Heideggera rozróżnienia etyki i ontologii ma swoje źródło w lekturze *Krytyki czystego rozumu* i ruchu zapoczątkowanym przez neokantyzm, wyrażającym się w tezie „z powrotem do Kanta”. Heidegger wówczas – czego daje świadectwo w swojej książce *Kant a problem metafizyki* – domaga się interpretacji metafizyki filozofa z Królewca w ten sposób, aby etyka i ontologia

⁶⁷ „Filozofia Heideggera ontologizuje odpowiedzialność i znosi tym samym nowożytnie rozróżnienie etyki i ontologii, które wyrządziło tak wiele zła – rozróżnienie to ponosi w dużej mierze winę za fałszywy moralizm, moralizm nowożytności i było jedną z przyczyn ataków Nietzschego na moralność. Odpowiedzialność nie jest stosunkiem do jakiegokolwiek bytu, lecz ontologicznym rysem samej przytomności”, wypowiedź J. Patočki w ramach dyskusji: *O odpowiedzialności filozofa...*, s. 715-716.

miały wspólną podstawę w ontologii⁶⁸. Próbuje przezwyciężyć dualizm polegający na oddzieleniu czystego rozumu praktycznego od czystego rozumu teoretycznego. Dotychczasowa filozofia ujmowała czysty rozum teoretyczny z perspektywy granic ludzkiego poznania i opierała go na przyczynowości, na strukturze podmiot–przedmiot, strukturze świadomości. Heidegger odrzuca dualizm i twierdzi, że zasadniczym celem Kanta było pokazanie, jak w ogóle możliwe jest poznanie, dlatego to, co teoretyczne, i to, co praktyczne, ma wspólną podstawę, jaką jest bycie [*Sein*]⁶⁹. Ontologia sprawia, że przedmiot badań przesuwają się z perspektywy podmiot–przedmiot na pytanie o to, co uprzedza dualistyczne rozróżnienie, czyli bycie sobą. Z tej perspektywy odsłania się problem odpowiedzialności, która swoją podstawę ma w pytaniu ontologicznym. Patočka, mimo iż wskazuje na wolność i odpowiedzialność jako punkt wyjścia dla filozofii Heideggera, dostrzega jednak fakt, że Heidegger koncepcji odpowiedzialności nie rozwinął. Nawet gdy odnosi się dwukrotnie *expressis verbis* do odpowiedzialności w *Byciu i czasie*, pojęcie to jest wyrażone w kontekście uwalniania od odpowiedzialności (por. BiC, 182; GA 2, 127n) i braku odpowiedzialności (por. BiC, 405; GA 2, 289), która wyrasta z popadania w strukturę Się [*Man*]. Oznacza to, że Heidegger używa określenia „odpowiedzialność” w odniesieniu do popadania jestestwa w niewłaściwy sposób bycia [*Sein*]. Struktura Się [*Man*] pojawia się w wołaniu sumienia [*Ruf des Gewissens*], które wzywa do bycia sobą [*Selbstsein*]. Ten fakt wymaga od nas, aby nie-ukazany w sposób pełny przez Heideggera problem odpowiedzialności poprowadzić pośrednią drogą, poprzez koncepcje prawdy jako otwartości, czasowości i dziejowości. Egotyczny charakter filozofii Heideggera, o którym pisze Jacek Filek w książce *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, ukazuje pewien sens znaczenia odpowiedzialności jako odpowiedzi pozostającej w kręgu własnego Ja⁷⁰. Jest nią poruszanie się wokół samego siebie, własnego bycia.

Pierwszym krokiem w kierunku odpowiedzialności jest pojęcie otwartości, prawdy i wolności. Pokazując podstawę otwartości, ukazać można charakter odpowiedzialności, o czym mówi Jan Patočka. Dlatego analiza odpowiedzialności musi prowadzić określną drogą do wskazania na odpowiedzialność ontologiczną jako ważny element filozofii Heideggera.

⁶⁸ Heidegger dostrzega, że etyka musi mieć podłoże ontologiczne. Na tym polu spiera się z neokantystami, którzy chcą przedstawić *Krytykę czystego rozumu* Kanta jako opartą na dwóch podstawach, tj. na poznaniu i moralności. Heidegger, opierając swoje myślenie na Kantowskiej dedukcji, wskazuje, że tak nie jest. Filozofia Kantowska nie jest dualistyczna, lecz opiera się na pytaniu o źródło.

⁶⁹ Problem ontologii widziany jest z perspektywy filozofii życia wyrosłej z krytyki filozofii Kanta. Z czasem, o czym będzie mowa dalej, znajdzie ona miejsce w postaci pytania ontologicznego. Wówczas Heidegger sięgnie po Kanta, aby go na nowo zinterpretować, ukazując, że jego filozofia jest ugruntowana na meta-fizyce.

⁷⁰ To Heidegger w oparciu o filozofię Kartezjusza, Kanta i idealizmu niemieckiego skoncentruje się na Ja. Będzie się on jednak sprzeciwiał ujmowaniu Ja jako podmiotu, odchodząc od podmiotu w kierunku Ja i Siebie. Spowoduje to ostatecznie odejście od założeń filozofii Husserla.

Wykładnia otwartości, do której zmierzam w niniejszej pracy, aby pokazać, czym jest odpowiedzialność, wymaga przedstawienia kontekstu, w jakim ukazują się bycie sobą [*Selbst*] oraz bycie Sobą-Się [*Selbst-Man*]. Kluczowe pojęcie otwartości jestestwa [*Erschlossenheit des Daseins*] powstaje w konsekwencji sporu o metodę i podstawę filozofii. Heidegger podejmuje polemikę z filozofią życia, a także z odczytywaniem *Krytyki czystego rozumu*, wpisując się poniekąd w postulat neokantowskiego powrotu do Kanta. Chodzi w nim o przywrócenie myśli Kantowskiej jej pierwotnego znaczenia, próbę odpowiedzi na to, co jest celem i przedmiotem *Krytyki czystego rozumu*. To na wskroś teoriopoznawcze pytanie niesie ze sobą ogromną konsekwencję dla współczesnej filozofii. Heidegger – uczeń neokantysty Rickerta – koncentruje się na Kancie i jego filozofii, aby postawić sobie pytanie o podstawę filozofii. Wiąże się ono z koniecznością przemyślenia napięcia między czystym rozumem teoretycznym i praktycznym, pytaniem o bycie i o dobro. W potocznym rozumieniu filozofii Heideggera spotykamy się z poważnym niezrozumieniem dobra i wartości. Wynika to z braku powiązania powstającej filozofii Heideggera z filozofią życia oraz odniesienia do myśli neokantowskiej. Stanowisko Heideggera wyrasta z polemiki z tymi filozofiami. W celu wypracowania swojej koncepcji sięga on po metodę fenomenologiczną, nadając jej specyficzny charakter poprzez zastosowanie do udzielenia odpowiedzi na pytanie o bycie. We wczesnych jego tekstach można już zauważyć niewystarczalność klasycznej koncepcji prawdy. Podobnie widzi to w tamtym czasie Martin Buber. Stanowisko Heideggera jest zbieżne z poglądami Martina Bubera i jego filozofii, a także podobne w ich przypadku jest zainteresowanie zagadnieniem bycia sobą na gruncie myśli neokantowskiej i historyzmu Diltheya. Heidegger podobnie jak Buber próbuje walczyć z historyzmem i filozofią oświeceniową. Dopiero później, tzn. w 1923 roku, w oparciu o pytanie o bycie sobą Buber skoncentruje się na problemie struktury „pomiędzy”⁷¹, który stanie się załącznikiem relacji Ja–Ty, leżącej u podstawy filozofii dialogu. Kluczowe stają się dla Heideggera i Bubera mowa oraz myślenie. U podstawy tej zmiany myślenia znajduje się problem źródłowego ujęcia filozofii, który w przypadku obu myślicieli odegrał ważną rolę.

W roku 1919 Heidegger jako prywatny docent wygłasza wykład zatytułowany *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*⁷², w którym wyraża pogląd, że nie jest możliwe pogodzenie uprawiania filozofii ze światopoglądem⁷³. Zmierza on

⁷¹ B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg–Basel–Wien 1967, s. 285.

⁷² Wykład ten znajduje się w tomie 56-57 dzieł zebranych noszącym tytuł *Zur Bestimmung der Philosophie*. Oprócz *Die Idee* znajduje się w nim także *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*.

⁷³ Przedstawiając zbieżność filozofii Heideggera z fenomenologią Husserla, Friedrich-Wilhelm von Herrmann twierdzi, że pierwszy wykład Heideggera, prowadzony od stycznia do kwietnia 1919 roku (*Kriegsnotesseminar*), stanowi pierwszy etap fenomenologii hermeneutycznej, która powstaje w konfrontacji z Husserlowską fenomenologią, por. F.-W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt am Main 2000, s. 3n. Problem światopoglądu pojawia się wówczas

w kierunku Edmunda Husserla i jego poglądów, które wskazują na uprzedni charakter filozofii, nieprzystający do światopoglądu. Dlatego podąża w kierunku nastawienia filozoficznego zaczerpniętego od Husserla, którego pogląd jawi się jako przed-teoretyczny. Ów pogląd pojawiający się w tym czasie odegra ważną rolę podczas interpretacji metafizyki Kanta, która będzie się zbiegała z powstaniem takich dzieł jak *Bycie i czas* oraz *Kant a problem metafizyki*. Heidegger postawi nacisk na pytanie o możliwość poznania, uprzedniego wobec wyrażania prawd w sądach; filozofia wybiega poza teoretyczny charakter nauki. Heidegger prawdopodobnie nie czytał drugiej części *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* i dlatego jego rozumienie Husserla zawęży się do próby budowania filozofii jako nauki pierwszej. Drugą część dzieła, w której Husserl ukazuje problem konstytuowania się świata natury i świata ducha, pozna dopiero w latach 1924-1925 (por. GA 20, 168), kiedy będzie pracował nad problemem czasowości. Przejmując poglądy Husserla o filozofii jako nauce pierwszej, uzupełnia je o pojęcie otaczającego świata [*milieu*]. Stwierdza, że filozofia jako nauka pierwsza nie może ustanawiać żadnych założeń [*Voraussetzungen*] (GA 56-57, 94 i 96n), lecz powinna się koncentrować na tym, co przedteoretyczne [*vor-theoretisch*] (GA 56-57, 94 i 96n), co uprzedza wszelką świadomość.

Heidegger nie odrzuca dotychczasowej filozofii, dla której podstawą była metafizyka, lecz krytykuje jej teoretyczne nastawienia. W dziele *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, jak i w recenzji książki Jaspersa *Psychologia światopoglądu* (*Psychologie der Weltanschauungen*) Heidegger zarzuca filozofom, że stosując metodę badawczą matematycznego przyrodoznastwa [*mathematische Naturwissenschaft*] (por. GA 56-57, 84; GA 56-57, 87)⁷⁴, sprowadzają filozofię do świata rzeczy, które mamy w naszej świadomości”. Tymczasem filozofia w pierwotnym znaczeniu, tj. przedteoretyczna, powinna podejmować problem „Ja historycznego” [*historische Ich*]. W tym czasie bowiem Heidegger nie używa jeszcze określenia „dziejowości” [*Geschichtlichkeit*], lecz pojęcie „tego, co historyczne” [*historische*], które jest powiązane z życiem i przeżyciem. W tym sensie inspiracja Husserlem zbiega się ze studium filozofii Diltheya, które pozwoli Heideggerowi wprowadzić pojęcie dziejowości oraz świata, w którym Ja żyje.

Dla Heideggera świat, na gruncie którego można spotkać siebie, innych i świat rzeczy, nie jest statyczny, ponieważ jest „światem życia” [*Lebenswelt*] (GA 56-57, 4). Ja nie jest biernym obserwatorem, lecz uczestniczy w świecie, i dlatego nie można go od niego oddzielić. Partycypacja w świecie oznacza, że Ja nie ma do niego dystansu, takiego jaki ma nauka, gdyż konstytuuje się w nim. To uczestnictwo wprowadza do filozofii

w nawiązaniu do sporu z naukami przyrodniczymi. Heidegger ukazuje światopogląd na gruncie nauki i przednaukowego charakteru filozofii. Będzie on później rozwijał problem przednaukowości i konieczności skoncentrowania się na fenomenologii i hermeneutyce na gruncie stawiania pytania o istotę rozumienia i mowy.

⁷⁴ Na tych samych fragmentach opiera się w swojej analizie Jarosław Jagiełło (*op. cit.*, s. 35-37).

Heideggera diltheyowską dziejowość [*Geschichtlichkeit*]. Dziejowy charakter Ja obejmuje fenomen życia, który nie sposób sprowadzić do świata rzeczy danych w relacji podmiot-przedmiot, lecz źródłowego doświadczenia życia Ja. W oparciu o założenia fenomenologii Husserla zawartej w *Ideach I* Heidegger odrzuca kantowskie „czyste Ja” oraz „przedmiotowy sens transcendentального Ja”. Dlatego odchodzi także od przedstawienia odpowiedzialności w aspekcie jej podmiotu czy przedmiotu, ale postrzega odpowiedzialność Ja w jego powiązaniu ze światem. W oparciu o wytyczoną nową podstawę odpowiedzialność nie może być ukazana z perspektywy matematyczno-przyrodniczej, lecz musi zostać przedstawiona jako przedteoretyczne dziejowe Ja. Tę zmianę widać już w *Fenomenologii życia religijnego*. Nauki matematyczno-przyrodnicze opierają się bowiem na procesie generalizacji albo formalizacji. Heidegger w *Fenomenologii życia religijnego* (*Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1920-1921, GA 60)⁷⁵ zauważa, że Husserl odróżnia generalizację od formalizacji. Jedna i druga zmierza w kierunku dziedzin rzeczowych. Dla Heideggera jednak najważniejsze jest pokazanie samego odniesienia. Jak twierdzi, również formalizacja, mimo że dotyka problemu wzajemnego odniesienia, nie porusza tego zagadnienia z perspektywy źródłowej. W formalizacji jest nam dany przedmiot, jest coś, ku czemuś. Generalizacja jest natomiast uogólnieniem gatunkowym. Heidegger jako przykład podaje „radość–uczucie–przeżycie”. Posiadają one jakąś zawartość treściową. Formalizacja jest natomiast odniesieniowym nastawieniem. Generalizacja jest przypomnieniem układu odniesieniowego innych rzeczy, formalizacja zaś określeniem czegoś jako czegoś. Jak twierdzi Heidegger, ontologia formalna rozważa problem nastawienia teoretycznego, biorąc pod uwagę sens odniesieniowy, ale pojmowany jako źródłowy. Dlatego proponuje on wskazówkę formalną, która oddaje sens odniesieniowy poza nastawieniem teoretycznym. Reasumując, Heidegger mówi o trzech poziomach fenomenologii, która odnosi się do źródła w sensie co [*was*] i do źródła jak [*wie*], czyli odniesienia oraz sensu odniesienia. Sens w rozumieniu filozofa nie opiera się na relacji przedmiotowej ani warunku możliwego poznania, lecz na poziomie rozumienia. Dlatego odpowiedzialność jawi się na gruncie odniesieniowym nastawienia uprzedzającym analizę czystego Ja i przedmiotowego sensu transcendentального Ja. Środowiskiem odpowiedzialności nie jest poznanie czystego Ja, lecz rozumienie. Wskazuje ono na to, że podstawą analizy musi być rozumienie Ja (w sensie *Selbst*).

Zobiektywowanie nie jest możliwe, podobnie jak mówienie o czymś w trzeciej osobie. To metodologiczna konsekwencja uprawiania filozofii sprawia, że Heidegger będzie zmierzał do realizacji projektu filozofii jako nauki pierwszej. Obok przemysłów natury metodologicznej i przedmiotu badań filozofii pojawia się problem Ja, które jest w świecie. Heidegger zwraca na ten problem szczególną uwagę w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*

⁷⁵ „Źródłem określeń formalnych jest zatem sens odniesieniowy” (GA 60, 55). U Husserla ontologia formalna nie opisuje źródłowego aktu. Generalizacja, jak i formalizacja odnosi się do dziedzin rzeczowych.

(1922, GA 62), w której określa, czym jest konkretna sytuacja. To skoncentrowanie się na Ja ma poważne konsekwencje dla jego pojmowania odpowiedzialności, co znaczy, że będzie ona rozumiana nie z perspektywy przedmiotu badań naukowych, lecz z perspektywy sposobu bycia Ja, które stanie się później bytem świadomym, tj. *Dasein*.

Proces patrzenia na filozofię oddzieloną od światopoglądu i skoncentrowaną na Ja, które wykracza poza strukturę podmiot–przedmiot, prowadzi dalej Heideggera do znalezienia nowej metody dla filozofii, ale i do wypracowania nowego stanowiska dla klasycznej metafizyki, którego podejście się w polemice z filozofią Kanta. Postulat umieszczenia filozofii na poziomie przedteoretycznym prowadzi do destrukcji klasycznej metafizyki (GA 59, 30nn), ale i do przejścia od *subiectum* jako człowieka do *Dasein* (OHF 28; GA 63, 21). W tym też sensie na początku lat 20. odsłania się u Heideggera problem wartości i odpowiedzialności w kontekście otwartości. Nie istnieje on już na poziomie teoretycznym czy praktycznym, ale przedteoretycznym [*vor-theoretische Wissenschaft*]. To właśnie tam pojawi się miejsce dla dobra i odpowiedzialności jako dania odpowiedzi sobie samemu na pytanie o własne bycie. Pierwotnym znaczeniem odpowiedzialności nie jest bowiem odpowiedzialność w sensie brania jej na siebie czy też pociągania do odpowiedzialności, lecz odpowiadanie na zapytanie. Tak rozumiana odpowiedzialność ma swoje źródło w jej łacińskim określeniu jako *respondere*. Dopiero powiązanie jej z prawem spowodowało, że odpowiedzialność została ujęta z perspektywy *imputatio* – przypisywania⁷⁶. U Heideggera odpowiedzialność jawi się jako *respondere*⁷⁷, ale nie może dotyczyć poziomu teoretycznego czy też praktycznego, lecz przedteoretycznego [*vor-theoretisch*] (GA 56-57, 59). Te zmiany w postrzeganiu świata filozofii wymagają zmiany metody. Dlatego w jego kolejnych wykładach, zatytułowanych *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-1920, GA 58), pojawia się propozycja metody fenomenologiczno-hermeneutycznej, którą wówczas nazwie hermeneutyczną intuicją [*hermeneutische Intuition*] (GA 58, 138). W nich także zostaje postawione kluczowe pytanie o to, co to jest Ja. Inspirację tę – jak wcześniej powiedziałem – Heidegger zawdzięcza Husserlowi i Diltheyowi. Pod wpływem

⁷⁶ Pojęcie *imputatio* pojawia się już u Kanta w *Metafizyce moralności* „Przypisanie działania [*imputatio*] osobie jest stwierdzeniem moralnego sprawstwa (*causa libera*) dokonanego czynu (*factum*), który podpada pod określone prawo; jeśli orzeka się jednocześnie o skutkach prawnych czynu, to wydany zostaje wówczas werdykt posiadający moc prawną (*imputatio iudiciaria s. valida*); w pozostałych przypadkach orzecznictwo wskazywać ma tylko sprawcę dokonania (*imputatio diiudicatoria*)”, I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł., wstęp i przyp. E. Nowak, przekł. przejrzał M.J. Siemek, Warszawa 2005, s. 37, *Biblioteka Klasyków Filozofii*. Na odpowiedzialność pojmowaną jako *imputatio* [*Zurechnung*] w filozofii Kanta powołuje się także Johannes Schwartländer. Przedstawia on *imputatio* w nawiązaniu do osądu działania, którego podstawę stanowią wolności i prawo praktyczne. Wspomina, że *imputatio* może być rozumiane jako przypisanie. Por. J. Schwartländer, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, przeł. J. Filek, „Znak” 1995, nr 10 (485), s. 7.

⁷⁷ Łacińskie słowo *respondeo, respondere, respondi, responsum* oznacza „odpowiadać komuś na pytanie”, ale także „być odpowiedzialnym za kogoś lub za coś”.

przyjętej analizy hermeneutyczno-fenomenologicznej pytanie Ja [*Ich*] staje się pytaniem o „Ja jestem” [*Ich bin*]. Heidegger nie podąża śladami Kanta i Husserla, zagłębiając się w czystym Ja, lecz doszukuje się zwrócenia się Ja do siebie. Pojawia się zatem problem transcendowania [*Hinausstehen*], które, jak w dziele *Kant a problem metafizyki* (KaPM, 134n; GA 3, 119), musi mieć charakter skończony. Odkrycie to ma dla Heideggera i problematyki odpowiedzialności duże znaczenie. Chodzi tu o ukazywanie właściwego i niewłaściwego sposobu bycia w nawiązaniu do wykraczania Ja ku sobie. Ujawnia się tu linia łącząca Ja i to, do czego zmierzam, do czego transcenduję. Dotychczas filozofia ujmowała człowieka z perspektywy podmiotu albo przedmiotu. Ja nie jest jednak dla Heideggera przedmiotem, ponieważ skutek przybliżenia się do metody fenomenologiczno-hermeneutycznej uwypukla on problem *Dasein*. Porzuca zatem myślenie oparte na interpretacji Ja jako przedmiotu i zdąża ku wykładni *Dasein* (GA 58, 159). Przyjmuje stanowisko, w wyniku którego filozofia w przedteoretycznym sensie nie może ujmować człowieka w trzeciej osobie jak świat rzeczy, lecz jako Ja. Odpowiedzialność podobnie nie będzie uchwycona przez pryzmat podmiotu i przedmiotu odpowiedzialności, ale z perspektywy Ja, które jest w świecie. Poprzez zastosowanie analizy hermeneutyczno-fenomenologicznej odpowiedzialność jawi się w horyzoncie wykładni „Ja jestem” [*Ich bin*]. Dopiero taki stan rzeczy pozwoli zadać pytanie o problem sensu i rozumienia odpowiedzialności. Już teraz widać, że różnica między Heideggerem a Tischnerem będzie polegała na tym, iż pierwszy z filozofów wychodzi od wykładni „Ja jestem”, gdy tymczasem drugi od budowania swojej filozofii na gruncie Ja transcendentalnego Husserla.

W podobnym czasie co *Grundprobleme der Phänomenologie* powstają *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa* (*Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»*) (1919-1921, GA 9). Celem tych uwag jest postawienie pytania o sens i genezę filozoficznego poznania oraz o jego odniesienia do pierwotnego znaczenia filozofii. Heidegger nie zmierza do obalenia dotychczasowego „duchowo-dziejowego... dziedzictwa” [*geistesgeschichtliche... Überliefert*] (ZD, 11; GA 9, 3), ale poprzez jego krytykę chce dotrzeć do jego źródła. Krytyka ta nie polega na odrzucaniu wcześniej wytyczonych celów, ale na destrukcji dziedzictwa. Nie chodzi w niej o przedstawienie przedmiotu, lecz o sposób bycia *subiectum*. W wyniku tej destrukcji stawiamy sobie pytanie nie o „co” [*was*], ale o „jak” [*wie*]. Krytyka, która ma charakter fenomenologiczny, oparta jest na przyswojeniu [*Aneignung*] sobie owego „jak” dziedzictwa (ZD, 12; GA 9, 4). Polega ono na tym, że próbuje się przyswoić sobie to, co ukazuje się w źródłowej sytuacji. Właśnie w takim sensie metoda Heideggera jest bezzakończona.

Destrukcja, o jakiej pisze Heidegger w nawiązaniu do pracy Jaspersa, oznacza konieczność zwrócenia się ku analizie „źródłowej sytuacji” [*ursprünglichen Situation*] (ZD, 11; GA 9, 3), którą filozof pogłębi w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62, 350nn). Heidegger za Husserlem podkreśla, że stosowanie takiej metody nie ma charakteru naukowego, lecz

fenomenologiczny. Fenomenologia zajmuje się bowiem tym, co źródłowe. Wspomniane *Uwagi...* Heideggera podejmują inny problem związany z wyborem nowej metody – jest nim zagadnienie życia [*Leben*]. Heidegger stwierdza, że żadna „psychologia światopoglądowa” [*Weltanschauungspsychologie*] nie może redukować rzeczywistości do „konkretnej nauki życiowej” [*Lebenslehre*], ponieważ jej celem jest ukazanie możliwości jako środka do samorozumienia i samookreślenia się [*Selbstbesinnung*] (por. GA 9, 8; ZD, 14). To przedrozumienie poprzedza wszelkie myślenie oparte na świadomości ujętej potocznie. Ujawnia się tu przedrozumienie antycypujące to, co psychiczne⁷⁸ (por. GA 56-57, 60nn; ZD, 14n; GA 9, 8n).

Heidegger podchodzi w nowy sposób do dzieła Jaspersa. Nie chodzi mu o zestawienie treści *Psychologii światopoglądów* z innymi pracami na ten temat czy z już wcześniej przyjętym kryterium, lecz o krytyczne zwrócenie się ku „naocznościowej doświadczeniowej podstawie problematyzowania i pojęciowej eksplikacji” [*anschauungsmäßige Erfahrungsgrundlage des Problemansatzes und der begrifflichen Explikation*] (GA 9, 6; ZD, 13). W wykładach zatytułowanych *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920, GA 59) skupi się na naoczności i pojęciach, które prowadzą nas do poznania. Już na tym etapie Heidegger odkrywa w filozofii Kanta sprzymierzeńca do ukazania źródłowego poznania, które uprzedza poznanie na poziomie świadomości i formułowania zdań. Naoczność i pojęcia interpretuje Heidegger na gruncie rozumienia życia. W *Uwagach do „Psychologii światopoglądów”* będzie to oznaczało konieczność zwrócenia się ku doświadczeniu, które antycypuje relację podmiot–przedmiot. Poznanie na gruncie tak rozumianego doświadczenia pojawia się na poziomie przedrozumienia, ponieważ jego celem nie jest wyartykułowanie przedmiotu poznania, lecz świata otaczającego, dzięki któremu dopiero możemy przyswajać sobie przedmioty i rzeczy.

Przedrozumienie [*Vorgriff*]⁷⁹ Heidegger rozwinie poprzez analizę filozofii Arystotelesa i Diltheya w rozumieniu [*Verstehen*]⁸⁰ *Dasein*. W *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* podejmuje

⁷⁸ W tym sensie Heidegger nawiązuje do postulatu Husserla dotyczącego badań fenomenologicznych, które odrzucają psychologię, proponując własną analizę świadomości Ja transcendentnego (por. GA 21, 34nn).

⁷⁹ Zagadnieniu *Vorgriff* jako przedrozumieniu Heidegger poświęca uwagę już w *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61, 42nn).

⁸⁰ Dilthey w swoim głównym dziele zatytułowanym *Einleitung in die Geisteswissenschaft* podejmuje problem rozumienia w naukach humanistycznych, odróżniając je od poznania w świecie przyrody. U podstawy poznania świata przyrody znajdują pojęcia, które mają odpowiadać badanym obiektom. Świat przedmiotów jest dlatego dla nas obcy. Możemy go jedynie wyjaśnić [*erklären*], spróbować pojąć prawidła, które są od człowieka niezależne. Nauki humanistyczne, a może lepiej powiedzieć: nauki o duchu [*Geisteswissenschaft*], ugruntowane są natomiast na ludzkiej wolności. Ich środowiskiem jest historia i kultura. Heidegger odchodzi od rozdzielenia nauk w filozofii Diltheya, próbując pokazać, że podstawą dla nauk przyrodniczych, jak i nauk humanistycznych, jest bycie. W tym sensie zmieni się jego pojęcie rozumienia: z jednej strony konstytuuje filozofię skoncentrowaną na rozumieniu, której podstawę dał Dilthey, z drugiej zaś odrzuca

problem przedrozumienia [*Vorgriff*], przedstawiając, czym jest rozumienie sytuacji [*Verstehenssituation*] (GA 61, 42nn)⁸¹. Koncentruje się on wówczas na ukazaniu rozumienia w powszechnym użyciu języka [*Sprachgebrauch*]. Język ma swoją historię, opiera się na doświadczeniu i wyraża to, co doświadczone i doświadczone. Mimo że zapominamy o etymologii i historii konkretnych pojęć, nie przeszkadza nam to rozumieć je i wyrażać w nich wypływające z doświadczenia treści. Heidegger zwraca uwagę na to, że nie chodzi tu o historię potocznie rozumianą, lecz przedrozumienie, które towarzyszy nam zawsze.

W *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922, GA 62) Heidegger przesuwając uwagę z rozumienia sytuacji na właściwe rozumienie [*eigentliches Verstehen*] na gruncie lektury *Metafizyki* i *Fizyki* Arystotelesa, a także myśli szkoły Eleatów. Wówczas rozumienie odnoszące się do życia staje się ontologią. Do przedstawienia pierwszeństwa ontologii nad pojęciem życia pomocne dla Heideggera staje się pojęcie ruchu (GA 62, 119). Prowadzi ono do postawienia pytania o związek między myśleniem a byciem. Heidegger zmierza do powiązania bycia i myślenia, ukazując je przez pryzmat starogreckich pojęć *νοεῖν* [*noein*] (GA 62, 228) i *λέγειν* [*legein*] (GA 62, 246). Problem *legein* podejmie Heidegger także w późniejszych dziełach, np. we *Wprowadzeniu do metafizyki* czy *Co zwie się myśleniem?*. W tym pierwszym tekście grecki termin *λέγειν* [*legein*] będzie oznaczał skupianie, gromadzenie, natomiast *νοεῖν* [*noein*] – odbiór, odbieranie (WdM, 116, 129; GA 40, 94nn, 104n). *Λέγειν* powiązane jest z *νοεῖν* [*noein*], tak w przypadku gdy dotyczy *Dasein*, jak gdy odnosi się samego myślenia. W drugim dziele, tj. *Co zwie się myśleniem?*, Heidegger wzmacnia pozycję myślenia (CZM, 149nn; GA 8, 233nn). W obu wspomnianych tu późniejszych pracach nie tyle chodzi o rozumienie, ile o myślenie.

W *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*⁸², tzw. *Natorp-Bericht* (1922, GA 62), które opublikowane jest jako *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Heidegger rozwija problem rozumienia sytuacji i przedstawia ją na gruncie refleksji hermeneutycznej. Problem odbioru i rozumienia, który tam omawia, stanie się z czasem bardzo ważnym elementem jego filozofii.

W wykładach zatytułowanych *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923, GA 63) – następujących po przywołanej w poprzednim akapicie pracy (GA 62) – filozof przedstawia problemy hermeneutyki jako samowykładni faktyczności i radykalnego zadania hermeneutyki (GA 63, 74; OHF 80). Pojęcia *Vorgriff* i *Vorhabe* (GA 63, 16; OHF, 22)

dualizm, który pojawił się w nauce. Dlatego odchodzi od filozofii życia, której grunt przygotował Dilthey, wypowiadając słowa, że „filozofia musi się trzymać życia”, i zmierza w kierunku ontologii.

⁸¹ Pojęcie *Verstehenssituation* pojawia się podczas wykładów freiburgskich *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61, 42nn). Problem ten Heidegger rozwinię w *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, tzw. *Natorp-Bericht* (GA 62, 350nn).

⁸² Heidegger przygotował te wykłady dla Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Marburgu i Uniwersytetu w Getyndze.

poddaje głębszej refleksji, by je potem wykorzystać w *Byciu i czasie*. W *Ontologie* Heidegger analizuje hermeneutykę Diltheya. Myślenie hermeneutyczne sprawia, że wcześniejsza refleksja fenomenologiczna zostaje uzupełniona o nowy aspekt, jakim jest rozumienie w sensie hermeneutycznym.

Ukazując, czym jest przedrozumienie dla autora *Psychologii światopoglądów*, Heidegger stwierdza, iż filozofia Jaspersa jest ściśle powiązana z filozofią życia, ale równocześnie przeciwnie – że jest od niej daleka (Heidegger nawiązuje tu do stwierdzenia Rickerta, który zarzuca Jaspersowi, że jego filozofia życia jest zbudowana na gruncie redukcji życia do funkcji życiowych, do biologii)⁸³. Heidegger zauważa wieloznaczność pojęcia życia [*Leben*] (ZD, 31; GA 9, 30) oraz ogólny problem bycia sobą [*Selbst*]. W jego perspektywie definiuje egzystencję *Dasein* przez pryzmat sensu „Ja jestem” [*Sinn des «bin» ich*] (ZD, 31; GA 9, 30) oraz „rozumienie bycia sobą” [*das verstandene Sein des Selbst*] (GA 9, 29), natomiast faktyczność jako przeżywanie swojego najbardziej własnego bycia sobą *tu i teraz* (ZD, 33; GA 9, 32). Sensy „Ja jestem” i „rozumienie bycia sobą” znajdują się w konkretnej sytuacji, w konkretnym położeniu, nastrojeniu. Jak twierdzi Tischner w *Filozofii współczesnej*, Heideggerowi – podobnie jak Husserlowi – chodziło o „dotarcie do źródłowego doświadczenia świata, do tego, co najbardziej pierwotne w naszym obcowaniu z byciem” (FW, 49). Jednak intencjonalność aktowa ugruntowana na zmysłowości – zdaniem Heideggera – nie daje tej możliwości. Ukazuje to, co uprzednio zostało przyjęte, założone. Dlatego proponuje on, aby skoncentrować się na nastrojeniu, na trosce i trwodze jako źródłowym doświadczeniu. W ten sposób odchodzi od stanowiska Husserla i jego Ja transcendentalnego, proponując, aby skierować refleksję na bycie sobą [*Selbst*].

Wraz z faktycznością i egzystencją człowieka w jego byciu sobą pojawia się za troskanie, ale także sumienie, które z niego wypływa. Różni się ono tym od sumienia w potocznym tego słowa znaczeniu, że pojmowane jest tu jako urzeczywistnienie sumienia [*Gewissen*]. Sumienie bowiem dotyka tego, co zawiera się w pytaniu o „jak” [*wie*] doświadczenia sumienia. W nim znajduje się wyraz dziejowości. W tym miejscu Heidegger włącza problematykę sumienia i odpowiedzialności do własnej filozofii. Wyraża on *expressis verbis*: „[...] ponieważ współcześnie nie patrzymy w sposób właściwy na fenomen egzystencji, nie doświadczamy już sensu sumienia i odpowiedzialności, którego źródło stanowi sama historyczność” (ZD, 35)⁸⁴. Zauważa, że podstawą do powrotu mówienia o odpowiedzialności jest historyczność, a dla niej kluczowy jest problem egzystencji. Słowa te wskazują na konieczność przywrócenia sensu sumieniu i odpowiedzialności poprzez refleksję nad egzystencją. Problem ten Heidegger rozwinie w kolejnych dziełach, w których na pierwsze miejsce wysuną się ontologia funda-

⁸³ Por. GA 9, 13; ZD, 19; a także: H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, Tübingen 1920, s. 177; A. Przyłębski, *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Poznań 2011, s. 145, *Monografie Wydziału Nauk Społecznych UAM*.

⁸⁴ „Weil wir heute die Existenzphänomene nicht eigentlich sehen, erfahren wir nicht mehr den Gewissens- und Verantwortungssinn, der im Historischen selbst liegt [...]” (GA 9, 33).

mentalna i kwestia otwartości. Filozofia życia pomaga nam jednak zrozumieć proces, jaki dokonywał się w pojmowaniu przez Heideggera człowieka i jego myślenia. Wraz z pojęciami faktyczności [*Faktizität*] i egzystencji [*Existenz*] pojawia się konieczność odrzucenia wcześniejszej filozofii i skupienia się na odpowiedzialności jako kluczowym pojęciu, które po włączeniu w refleksję problematyki ontologii ukazuje główny cel, jaki stoi przed filozofią. Pojęcie odpowiedzialności pojawia się, zanim Heidegger zaczyna budować własną ontologię. Proces myślenia, który przedstawia niemiecki uczony, oznacza również, że odpowiedzialność ma dla niego ważne znaczenie. Zjawisko to będzie się wzmacniać wraz z wykładnią filozofii Arystotelesa i metafizyki Kanta. Pojęciu odpowiedzialności towarzyszy analiza ludzkiego życia i filozofii życia, która będzie musiała się stać analizą *Dasein*. Wraz z przyjęciem nowej metody, ale i koniecznością użycia pojęcia *Dasein*, zamiast człowieka ujawnia się ważny element, jakim jest postawienie akcentu na bycie sobą [*Selbst*]. Powrót do samego siebie będzie jednak wymagał ukazania rekursu bytu, jakim jest *Dasein*, do własnego bycia. To własne bycie oznacza, że konieczne staje się mówienie nie tyle o człowieku, ile o *Dasein*, które jest „tu i teraz” [*Da*]. Przez dłuższy czas w przekładzie na język polski słowo *Selbst* tłumaczono jako „jażn”, lecz nie może ono być łączone ze świadomością, bowiem przedstawia się na poziomie przedteoretycznym, tam gdzie filozofia ukazuje się źródłowo. Ze względu na relacyjny charakter do własnego bycia *Selbst* powinno być rozumiane jako bycie sobą. Na nim zostanie zbudowana filozofia dialogu i filozofia Innego, oparta na doświadczeniu siebie na gruncie spotkania z Innym [*Andere*]⁸⁵. Droga ta jest drogą od Siebie [*Selbst*] do Innego [*Andere*], na której odnajduje swoją własną tożsamość. Dla Heideggera kluczem jest bycie sobą, to ono przekształca podstawę myślenia o odpowiedzialności, która zmienia charakter z antropologicznego na ontologiczny.

W wykładach zatytułowanych *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923, GA 63) Heidegger przedstawia zagadnienie ontologii w nawiązaniu do pojęcia faktyczności [*Faktizität*]. Zapoczątkowana tu kwestia faktyczności będzie obok egzystencji [*Existenz*] i upadania [*Verfallen*] ukazywała problem troski [*Sorge*]. Zasadniczym problemem jest jednak przedstawienie się *Dasein* w jego samowykładni, w jego hermeneutycznym odkrywaniu własnego rozumienia, jak i w powiązaniu go z metodą fenomenologiczną. W wykładach tych Heidegger wskazuje na hermeneutykę jako sposób przedstawienia się, ukazania się *Dasein*. Hermeneutyka jest tu ujmowana jako samowykładnia faktyczności, tzn. rozumienia siebie w swoim byciu-w-świecie. Pojawia się także problem właściwego i niewłaściwego sposobu bycia *Dasein*. Heidegger konfrontuje również idee faktyczności z pojęciem człowieka. Podkreśla, że filozofia nie może definiować człowieka przez pryzmat jednej jego cechy, lecz musi ukazać go w jego źródłowym odniesieniu. Podobny problem dostrzegają Max Scheler i Otto Friedrich Bollnow⁸⁶. Chodzi o to, aby odrzucić wszelką redukcję człowieka do cech, aktywności,

⁸⁵ J. Jagiełło, *op. cit.*, s. 40.

⁸⁶ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern 1966, s. 9; O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main 1956.

które posiada, i skoncentrować się na ukazaniu człowieka jako człowieka. Dotychczas nauka opisywała go w powiązaniu z cechami, które przypisuje się rzeczy. Tak jak Bollnow czy Plessner, tak też Heidegger swoją pogłębianą analizą zmierza w kierunku ukazania człowieka w jego źródłowym odniesieniu. Dlatego opiera swoje rozważania na przeżyciu, które jest przeżyciem Ja [*Erlebnis eines Ich*] (GA 58, 188). Dystansując się w ten sposób od redukcji człowieka do jednej jego funkcji życiowej, Heidegger już na początku swojej drogi filozoficznej podejmuje problem Ja w jego źródłowości, co było postulatem Husserla.

Pomiędzy wykładami zatytułowanymi *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* oraz *Der Begriff der Zeit* Heidegger wygłasza w semestrze zimowym 1923/1924 pierwszy swój marburski wykład: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), w którym zestawia ze sobą własną hermeneutyczną fenomenologię z samowykładnią refleksji fenomenologicznej Husserla⁸⁷. Ważnym problemem, który się wówczas pojawia, jest pojęcie *Dasein* i jego czasowości na gruncie problemu naturalizmu i historyzmu (GA 17, 42-108). W *Der Begriff der Zeit* (1924, GA 64) Heidegger zmienia problem faktyczności [*Faktizität*] życia w horyzont *Dasein*. W nawiązaniu do koncepcji czasu u Arystotelesa i Augustyna wskazuje na ontologiczny charakter ludzkiego jestestwa.

Czas ten będzie tym bardziej widoczny, że bardziej oryginalna egzystencja ludzka jest widoczna w odniesieniu do jego istnienia. Analiza czasu tworzy fundament w ontologicznej charakterystyce ludzkiej egzystencji. Poniżej słowo „istnienie” po prostu używane jest terminologicznie „ludzkiej egzystencji” (GA 64, 18n)⁸⁸.

Heidegger zmierza do postawienia pytania o podstawową strukturę ludzkiego *Dasein*, która wraz z pogłębianą analizą czasu przybiera charakter ontologiczny. Wskazuje także, że *Dasein* rozumie „się w świecie”. To jestestwo jest ciągle w świecie i odnosi się do niego (por. GA 64, 20). Do wcześniejszych założeń o światowości „Ja jestem” [*Ich bin*] (GA 56-57, 73) dochodzi kluczowy problem, jakim jest ontologiczny charakter ludzkiego jestestwa. Opierając się na *menschliches Dasein* oraz bycie przytomnym [*Wachsein*], będzie swoją polemikę z Heideggerem prowadził Tischner, co pozwoli mu przeszczepić na grunt aksjologii myśl filozofa.

W tym samym czasie, gdy pracuje nad *Der Begriff der Zeit*, Heidegger prowadzi wykłady, które będą podstawą 18 tomu dzieł zebranych noszącego tytuł *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* (1924). Rozważa w nich w nawiązaniu do Arystotelesa i jego metafizyki problem bycia jako *ousia* (GA 18, 24-36). Ta analiza ma ważne zna-

⁸⁷ Por. F.-W. von Herrmann, *op. cit.*, s. 4.

⁸⁸ „Die Zeit wird demnach umso mehr in den Blick gebracht werden können, je ursprünglicher das menschliche Dasein selbst hinsichtlich seiner Seinscharaktere sichtbar gemacht ist. Die Analyse der Zeit schafft sich das Fundament in einer ontologischen Charakteristik des menschlichen Daseins. Im Folgenden wird das Wort «Dasein» schlechthin terminologisch «menschliches Dasein» gebraucht”.

czenie dla filozofii Heideggera, ponieważ na niej będzie on budował ontologię fundamentalną. Opierając się na byciu [*Sein*] jako *ousia*, wyprowadzi pojęcie prawdy jako nie-skrytości [*Un-verborgenheit*] i wskaże na otwartość [*Erschliessung*] jako podstawę troski [*Sorge*] *Dasein*. W pracy tej rozważa problem bycia-w-świecie z perspektywy greckiego [πάθος] *pathos*, czyli położenia [*Befindlichkeit*]. Dla Heideggera pojęcia *pathosu* i położenia nie mają charakteru psychologicznego, nie odsyłają do stanu emocjonalnego człowieka, lecz do pierwotnego odnoszenia się do siebie. To położenie *Dasein* w świecie oznacza także bycie wraz z innymi bytami wewnątrzświatowymi (byty poręczne [*Zuhandensein*], obecne [*Vorhandensein*]), jak i w szczególny sposób z bytami współbytującymi [*Miteinandersein*]. Odwołując się do Arystotelesa i jego dzieł, Heidegger koncentruje się na tym, że bycie *Dasein* scharakteryzowane jest jako λόγον ἔχειν [*logon echein*] (GA 18, 46), co znaczy, że człowiek posiada dar mówienia, wypowiedzania się w słowach. Filozof nie ma tu na myśli wypowiadania zdań, ale wyrażanie się jestestwa w swoim rozumieniu.

Λόγον ἔχειν [*logon echein*] domaga się jakiegoś współistnienia, jakiejś [κοινωνία] *koinonia*. Człowiek jest istotą polityczną, ponieważ musi się jakoś wyrazić, ukazać w swoim rozumieniu wobec świata, wobec współbytujących. Świat jest nam tutaj współdany [*das Miteinander-Dahaben der Welt*] (GA 18, 56). Heidegger nawiązuje tu do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, wskazuje na miejsce dobra, które jest „jak” [wie] samego jestestwa. Oznacza to dla nas, że odpowiedzialność za dobro jest zawsze moja i ujawnia się w przyjętym sposobie bycia. Filozof, analizując problem dobra, ukazuje pozaantropologiczne ujmowanie odpowiedzialności. Przedstawia on bowiem konieczność ukazania podstawy dobra ludzkiego, które manifestuje się w byciu z innymi. Posługuje się greckim pojęciem πολιτική [*politike*] w znaczeniu współbycie [*Mitsein*] (GA 18, 68).

To rozważanie Arystotelesa oraz problemu dobra i bycia znajdzie swoje rozwinięcie w Heideggerowskiej analizie filozofii Kanta, a w niej w pytaniu o poznanie [*Erkennen*]. Ta kwestia jest szczególnie istotna, ponieważ – jak twierdzi filozof – stanowi poważny przyczynek do powstania pracy *Kant a problem metafizyki* (GA 3), która jest uzupełnieniem tematyki podejmowanej w głównym dziele *Bycie i czas*.

Rozumienie to wyraża się w mowie, która pojmowana jest tu jako *Sprache*, podobnie jak u Hegla w *Fenomenologii ducha*. W *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* uwidacznia się szczególna rola innego *Dasein*. Z czasem ta tendencja będzie zanikać i centralnym problemem stanie się bycie-w-świecie. Ten obecny w wymienionym dziele Heideggera stosunek do świata i współbytujących prowadzi ostatecznie do pytania o rozumienie dobra. Filozof sięga w tym celu po *Etykę nikomachejską* i pojęcie αγαθόν [*agathon*]. Zastanawia się wówczas nad miejscem, gdzie ukazuje się dobro jako dobro (GA 18, 65). Jak twierdzi, dobro nie jest przedmiotem, lecz owym „jak” samego jestestwa. Dobro może być rozważane dokładnie jako *ousia* albo jako byt, który jest dobry.

We wcześniejszym dziele, także poświęconym filozofii Arystotelesa, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*

(1921/1922, GA 61) Heidegger podejmuje problem filozofii jako fenomenologii i jej stosunku do nauki. Stawia pytania o podstawę filozofii i o to, czy jest ona nauką. Ta analiza pokazuje konieczność sięgnięcia do Arystotelesa i do jego wykładni filozofii jako nauki pierwszej. Heidegger widzi w tym specjalne zadanie dla fenomenologii, która realizuje tę myśl Arystotelesa. W trzeciej części dzieła odwołuje się do filozofii życia, wskazuje też na wieloznaczność pojęcia życia [*Leben*] (GA 61, 81n) i szuka go u podstawy w kategoriach ontologicznych, czyli w byciu [*Sein*]. Rickert stwierdzał, że pojęcie życia jest wieloznaczne; Heidegger przyjmuje to stwierdzenie na temat wieloznaczności (w *Uwagach do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, ZD, 20; GA 9, 15) i dlatego pracuje intensywnie nad pojęciem *Dasein*. Wprowadza *Dasein* jako klucz do ludzkiego bycia sobą. Stwierdza, że podstawowy sens życia ukazuje się dzięki faktyczności i egzystencji, które odsłania zatroskanie się Ja o siebie. Ja jest w pewnej sytuacji i musi się odnaleźć w swoim świecie, w którym już jest.

W *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* (1921/1922) Heidegger przedstawia troskę przez pryzmat życia [*Leben*] i jego związku ze światem (GA 61, 86-91). Troska jest w jakiś sposób wskazaniem. Życie przyjmuje wskazania, wrasta w nie, oddając się mu i żyjąc w nim, nawet wtedy, gdy się w nim zatracą (GA 61, 94). Heidegger nie przedstawia definicji troski, lecz to, na czym polega jej fenomen, biorąc pod uwagę problem *Umwelt* [świat otaczający], *Mitwelt* [wspólny świat] i *Selbstwelt* [własny świat]. Jest ona zawsze moją troską, o siebie i swoje własne odniesienie do bycia. Istniejący obok świat daje też możliwość popadania w Się [*Man*].

W *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923, GA 63, 29n; OHF, 36) Heidegger przedstawia bycie sobą już z perspektywy *Dasein*. Myśli tu nie tyle o byciu sobą Ja *qua* Siebie, lecz o *Dasein*, któremu chodzi o jego własne bycie. Pojawienie się *Dasein* sprawi, że Heidegger dostrzeże różnicę w pojmowaniu czasu przez Husserla i w swojej filozofii, jak i to, że nie można pogodzić filozofii życia powstałej na gruncie ponownej próby odkrycia myśli Kanta z podstawowym pytaniem fenomenologii o źródło poznania. Analiza filozofii Arystotelesa, a także Parmenidesa sprawi, że Heidegger na nowo próbuje spojrzeć na koncepcje Kanta i problem poznania. Autor *Ontologie* dostrzega, że u podstaw poznania świata zewnętrznego, jak i samego myślenia jest bycie. Trzeba będzie jednak poczekać, aby ostatecznie odrzucił on filozofię życia.

W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20) Heidegger odrzuca stanowiska Heinricha Rickerta oraz Wilhelma Windelbanda i stawia pytanie o źródłowe ujęcie fenomenologii. Próba odpowiedzi na nie doprowadza go do problemu bycia [*Sein*] i prawdy [*Wahrheit*]. Prawda w sensie fenomenologicznym ukazuje się w logosie, który odsłania to, co zakryte. Heidegger zauważa, że pełne odsłonięcie się bycia jest możliwe przez ukazanie popadania w powszedniość [*Alltäglichkeit*]. W nim ukazuje się bycie-w-świecie i bycie-w *Dasein*. To bycie-w, w którym ujawnia się fenomen odkrywania, czyli położenie, rozumienie, mowa i upadanie, prowadzi do wypuklenia troski, a ta jest pojęciem kluczowym w odsłanianiu się na prawdę ujętą źródłowo. Wówczas jawi się ona z perspektywy bycia *Dasein* (GA 20, 406). Troska, od której

wychodzi Heidegger, ukazuje się w pełni w horyzoncie czasowości. Dlatego po jej ukazaniu filozof skupia się na samym czasie. Ujawnia on to, że *Dasein* próbuje się wyrwać z upadania [*Verfallen*]. Pomaga mu w tym głos sumienia, które woła: chciej-mieć-sumienie. Jest to możliwe, ponieważ *Dasein* jest „bytem ku śmierci” [*Sein zu Tode*]. To ono umożliwia zew sumienia. Analiza dokonana w *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* sprawia, że Heidegger koncentruje się na bycie, odrzucając pojęcie życia.

W *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/1926) troska jest już zestawiona z temporalnością (GA 21, 234). Heidegger przedstawia strukturę troski (GA 21, 409) wraz z popadaniem w „niewłaściwość” [*Uneigentlichkeit*] i „właściwość” [*Eigentlichkeit*]. Niewłaściwy sposób bycia (filozof nie używa wówczas tego określenia) pozwala ukazać całość struktury troski, a także związek bycia z prawdą. Heidegger pokazuje, że Arystoteles, wspominając o logice, nie ma na myśli logiki wyrażonej w zdaniach, lecz mowę, w której ukazuje się prawda bycia. Możliwa jest ona do ukazania w horyzoncie właściwego i niewłaściwego sposobu bycia; nie sprowadza się do rozróżnienia na prawdę i fałsz, lecz do troski o własne bycie, również z perspektywy niewłaściwego sposobu bycia. Heidegger zauważa, że nie sposób mówić o prawdzie poprzez logikę zdań, lecz poprzez „jako” [*als*]. To prowadzi go do skoncentrowania się na byciu [*Sein*].

W omawianym dziele – już po analizie *Dasein* z perspektywy filozofii Arystotelesa – Heidegger stwierdza, że poprzez filozofię życia nie można dojść do ontologicznych struktur bycia (por. GA 21, 216). To przekonanie sprawia, że buduje własną koncepcję filozoficzną, która coraz bardziej będzie odbiegała od filozofii życia. To oddalenie natomiast będzie oznaczało przeniesienie pytania o bycie sobą z antropologii na ontologię. Wpłynie to także na koncepcję odpowiedzialności, dla której miejscem i relacją będzie stosunek Ja [*Selbst*] do „tu i teraz”. Idea ta rozwijać się będzie stopniowo, ale konsekwentnie. W ten sposób ujawni się proces ontologizacji odpowiedzialności; ukazanie jej nie przez pryzmat badań antropologicznych, lecz ontologicznego pytania o bycie [*Seinsfrage*]. Odpowiedzialność ta jawi się jako *respondere*, lecz na poziomie przedpredykatywnym, na poziomie pierwotnego rozumienia.

Obok pojęcia bycia sobą i faktyczności ważną rolę w myśli Heideggera odgrywa interpretowana przez niego metafizyka Kanta, która nie jest powiązana z procesem poznawczym nauk przyrodniczych, lecz przedstawiona przez pryzmat nowej metafizyki. Ta kluczowa kwestia pojawiająca się w kontekście sporu wokół odczytywania filozofii autora *Krytyki czystego rozumu* przez neokantystów marburskich dotyczy oddzielenia tego, co nazywa się powinnością [*Sollen*], od bycia [*Sein*]⁸⁹. Oznacza

⁸⁹ Pojęcia *Sollen* i *Sein* stanowią fundamentalny problem tworzącego się na przełomie wieków neokantyzmu. Chodzi o stosunek krytyki czystego rozumu do krytyki praktycznego rozumu. Badania ontologiczne prezentowane przez Heideggera dają sposobność do powiązania tych dwóch sfer przy pomocy ontologii, która uprzedza wszelkie poznanie i wszelkie podejmowanie decyzji. Ontologia ta może mieć jednak znaczenie epistemologiczne (por. GA 56-57, 53nn). Problem ten pojawia się wcześniej u Fichtego i Schellinga, a odnowiony zostaje w neokantyzmie.

to, że Heidegger widzi w filozofii Kanta możliwość ugruntowania nowej metafizyki jako nauki pierwszej. Odrzuca on podział obserwowany szczególnie wyraźnie w antynomiach rozumu ludzkiego – przyczynowości natury i wolności wynikającej z determinacji wolnej woli przez imperatyw moralny. Przesuwa problem dychotomicznej struktury filozofii na wspólne źródło, jakim są aprioryczne formy naoczności, takie jak czas i przestrzeń, oraz pojęcia. Źródłem ich jedności jest wyobraźnia. W ten sposób przedstawia się przedpredykatywny obraz filozofii, dla której podstawą jest rozumienie. Dopiero poprzez analizę możliwości poznania w ogóle możliwe jest uprawianie filozofii z uwzględnieniem podziału na rozum teoretyczny i praktyczny. Ta analiza źródła poznania uzupełnia badania nad samym sobą, faktycznością i egzystencją. Opiera się ona teraz na odpowiedzialności, która nie jawi się jako budowana na stosunku do prawd moralnych, lecz do źródłowego ujęcia możliwego poznania człowieka. Wina w tym sensie ukazuje się jako odniesienie do własnego bycia, do własnego bycia sobą, a nie jako stosunek do wartości (aksjologii). Heidegger już stosunkowo wcześniej, m.in. w wykładach z 1919 roku, odrzuca aksjologię ze względu na fakt, że nie porusza ona kwestii źródłowej. Odwołuje się on wówczas do neokantystów, np. Heinricha Rickerta (GA 56-57, 173nn) czy Rudolfa Hermana Lotzego (GA 56-57, 136), przedstawiając wzajemną zależność między ważnością i istnieniem (GA 56-57, 30). Odrzucenie odrębności pomiędzy nimi spowodowane jest tym, że Heidegger szuka źródła filozofii, tj. miejsca, z którego dopiero wszystko wyrasta. W nim łączy się wszelka powinność i bycie. Heidegger odrzuca rozumienie bycia w sensie regionalnym i próbuje wydobyc jego pierwotny sens. Zaowocuje to tym, że pierwotne pytanie o bycie sobą jako *Selbst* stanie się pytaniem o *Selbstsein*, o bycie sobą na gruncie ontologicznego pytania o bycie [*Sein*]. Dopełnieniem analizy bycia sobą jest problem czasowości, w którym pojawi się na gruncie Husserlowskiego *eigen* (własny) pojęcie właściwego i niewłaściwego sposobu bycia (GA 21, 223n oraz 226n)⁹⁰. Wyrasta ono z przyjętej troski o bycie sobą oraz bycie-w, które ukazuje, że człowiek jest zawsze w świecie, i zastępuje powinność oraz imperatyw moralny, który pojawiał się na poziomie intencji i ludzkiego zachowania. Staje się to coraz bardziej widoczne, gdy Heidegger doprecyzowuje, czym jest bycie sobą i co znaczą własne bycie [*eigenes Sein*].

W *Byciu i czasie* (1926) rozwinięcie zyskuje zagadnienie pojawiające się wcześniej w *Logik. Frage nach der Wahrheit*, że filozoficzne badania powinny się skoncentrować na ontologicznej strukturze bycia [*Struktur des Seins*]. W dziele tym Heidegger zwraca uwagę, że uprawiana ontologia powinna opierać się na analityce jestestwa [*Analitik des Daseins*]. Kwestia ta znajdzie swoje dopełnienie w *Podstawowych problemach fenomenologii* (por. PPF, 23; GA 24, 26). W *Byciu i czasie* Heidegger przywołuje filozofię życia

⁹⁰ W *Idee I* Husserl posługuje się pojęciem *Eigensein*, w którym wyraża się poszukiwanie świadomości samej w sobie, która posiada sobie właściwe bycie (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. i przyp. D. Gierulanka, przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1975, s. 96, *Biblioteka Klasyków Filozofii*).

[*Lebensphilosophie*], ukazując ją w konfrontacji z analityką jestestwa [*Daseinsanalyse*]. Podstawą mówienia o byciu sobą jest ontologia i jej powiązanie z bytem, który próbuje zrozumieć własne bycie. Przedstawieniu jestestwa w jego odniesieniu do bycia towarzyszy ukazanie jego podstawowych charakterów, takich jak położenie [*Befindlichkeit*], rozumienie [*Verstehen*] i mowa [*Rede*]. W omawianym dziele bycie sobą przedstawiane jest także z perspektywy niewłaściwego sposobu bycia [*Sein*], upadania [*Verfallen*]. Problem bycia sobą zostaje rozwinięty poprzez ukazanie popadania w niewłaściwy sposób bycia oraz wezwania sumienia. Analizie poddane jest też pojęcie otwartości [*Erschlossenheit*] jako zdecydowania [*Entschlossenheit*], jak i całościowe ujęcie struktury troski. Zagadnienie otwartości podejmowane jest również w innych dziełach, np. w *Podstawowych problemach fenomenologii* [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*] (1927, GA 24) czy *O istocie prawdy* [*Vom Wesen der Wahrheit*] (1931, GA 34). Heidegger w *Byciu i czasie* podkreśla problem egzystencji człowieka, mówiąc o czasowości i dziejowości⁹¹. Otwartość pojawiająca się we wczesnych dziełach Heideggera wiąże się z analizą czasowości i dziejowości, która powstała w nawiązaniu do szkoły Diltheya i próby oddzielenia nauk humanistycznych od nauk przyrodniczych. Poprzez pogłębioną analizę dziejowości wskazuje on na ontologię jako tę, która jest uprzednia względem rozróżnienia na to, co przyrodnicze, i to, co przynależy do nauk humanistycznych. Już w *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18, 27nn) zauważa, że *physis* nie może być pojmowana jako nauki przyrodnicze, lecz jako zgodna z *ousia* bycie bytu. Filozofia uprzedza poznanie naukowe i, pogłębiając analizy, pyta o to, co nauka uważa za nic. Pytanie o nicość jest pytaniem, które postawić może tylko filozofia (ZD, 97n; GA 9, 105).

W *Podstawowych problemach fenomenologii* Heidegger ponownie podejmuje problem światopoglądu i filozofii (PPF, 8; GA 24, 5), podobnie jak w *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919-1920, GA 56-57, 11nn), jednak zasadniczą kwestią jest tu przedstawienie fenomenologii jako nauki o byciu [*Sein*]. Filozofia powinna być ugruntowana na analizie „teoretyczno-pojęciowej interpretacji bycia” [*theoretisch-begriffliche Interpretation des Seins*] (PPF, 15; GA 24, 15), która jest ontologią. W przeciwieństwie do niej światopogląd to „stanowisko wobec bytu”⁹² [*Stellungnahme zu Seienden*] (PPF, 15; GA 24, 15), a zatem jego podstawą jest rozważanie ontyczne. Heidegger utrzymuje, że filozofia nie jest nauką i zajmuje się byciem, wszelkie nauki natomiast za przedmiot mają to, co ontyczne. W wykładzie tym próbuje uzupełnić i rozszerzyć to, co zapoczątkował w *Byciu i czasie*. Podstawowe

⁹¹ Rozważanie o czasowości i dziejowości przedstawia całość struktury troski, na której to analizie opiera się *Bycie i czas*. *Dasein* nie tylko odnosi się do swojego własnego bycia, ale we własnym byciu może także popadać w niewłaściwy sposób bycia. Dopiero wezwanie sumienia, które woła: *chciej-być-sobą*, wyrzuca *Dasein* z niewłaściwego sposobu bycia.

⁹² Heidegger będzie w tym twierdzeniu konsekwentny; podobnie pokaże to w *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67, 118). Nie prezentuje zestawienia stanowisk do bycia oraz do bytu, ale zestawienie metafizyki i *Weltanschauung* oraz myślenia opartego na dziejowości bycia.

problemy fenomenologii stanowią bowiem część pierwszą trzeciego działu *Bycia i czasu*. Heidegger wyjaśnia, że filozofia nie może koncentrować się na bycie [*Seiende*], lecz na byciu [*Sein*]. Stąd wszelka filozofia powinna być ontologią. Podkreśla jednak, że „fundamentalną dyscypliną ontologii jest analityka jestestwa” [*Die Ontologie hat zur Fundamentaldisziplin die Daseins-Analytik*] (PPF, 23; GA 24, 26), co znaczy, że ontologia nie może być przedstawiona u podstawy bez odniesienia do sfery ontycznej, do jestestwa, które próbuje rozumieć siebie i własne bycie. To stanowisko Heideggera utrzymane jest również w *Byciu i czasie*.

Na uwagę zasługuje w *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927, GA 24) inne zagadnienie, a mianowicie problem *personalitas moralis* w filozofii Kanta. Pokrywa się ono z analizą przeprowadzoną przez Heideggera w dziele *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924, GA 18), które przedstawiłem wcześniej. Krytykując stanowisko Kanta, Heidegger posługuje się możliwym rozumieniem bytu istniejącego jako cel dla siebie (taką wykładnię przypisuje Kantowi). Wskazuje na bycie-odpowiedzialnym jako cechę bytu, który ma szacunek dla siebie ze względu na to, że jest celem dla samego siebie (por. GA 24, 200; PPF, 152). Heidegger stwierdza, że u Kanta osoba jest interpretowana na równi z rzeczami, dlatego działanie moralne sprowadza się do czynów. Jak zaznaczyłem już wcześniej, nie jest możliwe mówienie o człowieku z innej perspektywy niż „Ja jestem”. Dlatego w filozofii uwidaczniają się głównie dwie tendencje w pojmowaniu odpowiedzialności: ukształtowana na imperatywie moralnym oraz na ontologii. Dla Heideggera aksjologia musi być ugruntowana na pytaniu ontologicznym o bycie [*Sein*].

W *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927-1928, GA 25) Heidegger ponownie porusza zagadnienie filozofii i światopoglądu (por. GA 25, 11nn). Myślenie w przedchrześcijańskiej filozofii opierało się na logice, fizyce i etyce. Heidegger wskazuje na myśl filozoficzną Kanta z perspektywy nowej metafizyki jako ontologii. Przedstawia ontologię fundamentalną [*Fundamentalontologie*] jako filozofię, którą powinno się uprawiać ze względu na zapomniane pojęcie bycia. Problem ten doczeka się rozwinięcia w 1929 roku w dziele *Kant a problem metafizyki*, które stanowi dopełnienie *Bycia i czasu*. Tak *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, jak i *Kant a problem metafizyki* odkreślają, że antropologia oczekuje od filozofii bardziej pierwotnego zwrócenia się ku byciu [*Sein*], czyli ontologii fundamentalnej. Pytając o źródło poznania, Heidegger stawia dobro obok bycia, inaczej niż Kant, który opierał dobro na determinacji woli przez imperatyw moralny. Właśnie dlatego bardzo duże znaczenie ma dla odpowiedzialności jej pierwotne ujęcie jako odpowiadanie. Heidegger poprzez poszukiwanie przedteoretycznej wiedzy i wprowadzając myślenie hermeneutyczne, wskazuje na szczególny rodzaj odpowiedzialności, która uprzedza wszelkie wyrażanie sądów. Odpowiedzialność znajduje się w przestrzeni tego, co pierwotnie może uchwycić nasze rozumienie. Jego analiza odpowiedzialności odnosi się do tego, co najbardziej źródłowe. Miejszem, w którym ukonstytuuje się odpowiedzialność, z czasem stanie się ontologia fundamentalna. Zamiast

pytania o przestrzeń przeżycia pojawi się ontologiczne pytanie o bycie. Odpowiedzialność nie może jawić się w horyzoncie podejmowania zobowiązania, pociągnięcia do odpowiedzialności, lecz jako odpowiadanie oparte na byciu-w-świecie i trosce o własne bycie. Odpowiedzialność przedstawia się w naszym odpowiadaniu [*Antworten*] na wezwanie do bycia sobą. Właśnie tak rozumiane odpowiadanie jest podstawą wszelkiej odpowiedzialności. Johannes Schwartländer w artykule *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne* zwraca uwagę na odpowiedzialność ujętą z perspektywy mowy. Stwierdza:

Mowa – zawsze w dziejach filozofii postrzegana jako przynależna istocie człowieka i właściwemu mu sposobowi bycia – teraz staje się głównie wyrazem jego odpowiedzialności, o ile odpowiedzialność znaczy właśnie: udzielenie odpowiedzi, i to nie w sensie jakiegoś pozbawionego osobistego udziału odpowiadania człowieka na pytania nie stawiane osobiście jemu samemu, lecz w sensie pewnego zatracania się w odpowiadaniu. Istotą mowy jest rozmowa, a więc bycie zagadniętym i odpowiadającym. Dlatego zatem mowa jest tak istotna dla człowieka, bowiem to w niej ma się on urzeczywistniać jako istota udzielająca się w odpowiadaniu. W ten sposób właśnie wskazuje ona na współbycie jako podstawową konstytucję ludzkiego jestestwa⁹³.

Heidegger odpowiedzialność jako odpowiadanie, jako udzielenie odpowiedzi dostrzega w odnoszeniu się do własnego bycia i bycia-w-świecie. To udzielanie się w mowie jest dla niego przyjmowaniem i powierzaniem się, jest *Überantworten*. O odpowiadaniu pisze Heidegger w *Ku rzeczy myśleniach* (KRM, 29; GA 25). Odpowiedzialność jawi się jako udzielenie odpowiedzi na zagadnienie bycia, które konstytuuje się na poziomie myślenia⁹⁴.

Zapoczątkowana przez Heideggera problematyka bycia sobą [*Selbst*] doprowadziła do zmiany postrzegania zagadnień moralnych i etycznych. Kluczowym zagadnieniem w jego filozofii jest problem bycia [*Sein*], który prowadzi do zmiany optyki w kwestiach etycznych, moralnych. Dla niemieckiego myśliciela poruszanie tych zagadnień

⁹³ J. Schwartländer, *op. cit.*, s. 8n.

⁹⁴ O etymologii pojęcia odpowiedzialność jako *Verantwortung* piszą Picht (*op. cit.*) i Schwartländer (*op. cit.*). Powołują się oni na słownik braci Grimm i zauważają, że słowo „odpowiedzialność” pojawiło się stosunkowo późno, tj. w środkowowysokoniemieckim, jako *Verantworten*, które przynależało do języka jurysdykcyjnego i oznaczało obronę sprawy. Nawiązywało ono do łacińskiego pojęcia *respondere*. Dlatego odpowiedzialność jest rodzajem apologii, obrony. Jednak u podstawy zarówno pojęcia *Verantwortung*, jak i *respondere* jest próba odpowiedzi na zagadnienie, na pytanie. Tak jak *Verantwortung* posiada prefiks *Ver-*, tak też prefiks posiada słowo *Überantworten*, które oznacza przekazywanie, powierzenie się. *Verantwortung* przejmuje znaczenie łacińskiego słowa *imputatio* – przypisanie (np. winy). Źródłem odpowiedzialności jest jednak *respondere* jako udzielenie odpowiedzi, odpowiadanie. W sensie heideggerowskim może ono oznaczać, że jestestwo otwiera się na bycie, które się jemu daruje. Odpowiedzialność konstytuuje się w mowie i języku, lecz pierwotnym jej źródłem jest myślenie bycia.

wiąże się z koniecznością odpowiedzi na wcześniejsze pytanie ontologiczne o bycie. Dopiero na gruncie analizy ontologicznej może wyłonić się problem wartości i dobra. W trakcie badania bycia pojęcia dobra i wartości zyskują nowe znaczenie pozostawiające na uboczu problem sprawiedliwości [*iustitia*], która we wcześniejszych czasach była synonimem dzisiejszej odpowiedzialności. Zagadnienie sprawiedliwości wymagało pewnego kryterium, założenia, czym jest sprawiedliwość społeczna, sprawiedliwość w państwie. Odpowiedzialność wiąże się z wyznawanymi wartościami, ukształtowaniem wartości w człowieku jako istocie rozumnej i wolnej. Oprócz sprawiedliwości posługiwano się również – szczególnie w teologii – pojęciem sumienia, które wyrażało pewne predyspozycje do czynienia dobra. Wartości zyskały nowego sprzymierzeńca w postaci filozofii życia, ale i fenomenologii, jak np. u Maxa Schelera. Dla Heideggera ukazanie problemu bycia sobą wyznacza horyzont odpowiedzialności jako odpowiadania na zapytanie o bycie sobą. Filozof nie podejmuje myślenia o sprawiedliwości, lecz koncentruje się na pogłębieniu problematyki sumienia w kontekście bycia sobą [*Selbstsein*]. Stawianie pytania o bycie wyznacza odpowiedzialności szczególne miejsce, lokując ją na poziomie ontologii. Bycie sobą [*Selbst*] w *Byciu i czasie*, zanim zostało ukazane w kontekście niewłaściwego sposobu bycia [*uneigentliche Seinsweise*], przedstawiało się jako otwartość [*Erschliessung*]. Otwartość ta pojawiła się u Heideggera poprzez wprowadzenie fenomenologicznego postulatu z powrotem do rzeczy⁹⁵, które rozumie jako powrót do rzeczy takiej, jaka ona jest. W tym celu konieczne staje się zasadnicze pytanie o bycie i o to, w jaki sposób daje się ono nam zobaczyć. W tym postulatcie fenomenologicznym ujawnia się otwartość jako horyzont odsłaniania się bycia sobą. Dlatego droga do ukazania odpowiedzialności w sensie ontologicznym wiedzie nas do pogłębienia rozumienia otwartości bycia sobą.

⁹⁵ Postulat Husserla *auf die Sachen selbst zurückgehen* Heidegger przekształca w *zu den Sachen selbst*. Por. F.-W. von Herrmann, *op. cit.*, s. 3.

Rozdział I

Otwartość

Rozważania nad filozofią jako nauką pierwszą oraz nad filozofią życia sprawiły ostatecznie, że Heidegger dostrzegł konieczność pokazania, na czym polega pierwotna otwartość (GA 18, 57). Wyłania się ona z doświadczenia przeżycia [*Erleben*] skonfrontowanego z zapoczątkowanym już w pracy doktorskiej *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (GA 1, 59-188) pytaniem o pierwotność wyrażanych sądów, z której to z czasem powstało pytanie o bycie [*Sein*]⁹⁶. Skoro filozofia ma być nauką pierwszą, uprzedzającą wszelkie rozważania na poziomie świadomości, to otwartość musi dotyczyć pierwotnego doświadczenia filozofii. Heidegger krytycznie ocenia analizę filozoficzną, która podejmuje problem zawartości [*Gehalt*], i koncentruje się na wypełnianiu [*Vollzug*]. To przejście od zawartości do wypełnienia obejmuje także zmianę nastawienia z poznania opartego na relacji podmiot–przedmiot na relację Ja i jego stosunku do własnego wypełnienia. To ona wykazuje, że Ja, odnosząc się do siebie, nadaje temu odniesieniu sens. Analiza „Ja jestem” i sens „Ja jestem” prowadzą Heideggera ostatecznie do poszukiwania pierwotnego przeżycia na gruncie ontologicznym. Jak już sygnalizowałem, kwestia dotyczy zagadnienia wypełnienia się [*Vollzug*], które pojawia się w filozofii życia. To dzięki niemu sformułowane zostają problemy faktyczności, egzystencji i upadania. Otwartość jawi się więc jako przestrzeń pomiędzy człowiekiem (bytem świadomym) i jego wypełnieniem. Nie obejmuje ona

⁹⁶ Zainteresowanie pojęciem bycia Heidegger zawdzięcza Carlowi Braigowi i jego rozprawie zatytułowanej *Vom Sein. Abriss der Ontologie* (1896). Autor zauważył w niej, że pojęcie bycia jest wieloznaczne. Heidegger poszukiwał rozwiązania problemu bycia w filozofii Husserla, szczególnie w *Badaniach logicznych*, jednak bezskutecznie (por. KRM, 101nn; GA 14, 94nn), dlatego zajął się fenomenologią. Heidegger sięga po książkę Braiga, jak i jego wykłady z dogmatyki, przedstawiając problem czasu ujętego na gruncie ontologii. Odróżnia czas świadomości od czasu ontologicznego. Przez pewien okres zamiast pojęciem bycia posługuje się terminem „życie” obecnym w filozofii neokantowskiej. Odchodząc od zagadnień życia i przeżycia, dochodzi do postawienia pytania o bycie. Ostatecznie staje się to dopiero w *Platon: Sophistes* (1924/1925, GA 19) oraz *Logik. Fragen nach der Wahrheit* (1925/1926, GA 21).

zatem w pierwszym rzędzie treści, lecz wypełnianie. Odpowiedzialność będzie rozważana przez Heideggera jedynie pod tym względem. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że obok krytyki fenomenologii Husserla oraz filozofii życia bodaj najważniejszym wątkiem filozofii Heideggera jest analiza myśli Arystotelesa, a w niej problematyki bycia i jego rozumienia. Postawa Heideggera wobec tej filozofii staje się z czasem głównym problemem. Pod wpływem wcześniejszych przemyśleń z okresu przygotowywania rozpraw doktorskiej i habilitacyjnej, jak i późniejszych analiz uwzględniających także stanowisko Kanta oraz neokantystów Heidegger dokonuje zmiany w swoim myśleniu. Pierwotna otwartość, którą wiązał z przeżyciem, staje się przestrzenią ontologiczną. Pytaniem, na które szukała odpowiedzi fenomenologia, jest zdaniem Heideggera bycie [*Sein*]. Otwartość jawi się zatem jako bycie-w-świecie jestestwa. Do zwrotu w myśli Heideggera doprowadziło właśnie studium nad filozofiami Arystotelesa oraz Kanta. W tej ostatniej znajduje sprzymierzeńca ze względu na powoływanie się myśliciela z Królewca na Alexandra Gottlieba Baumgartnera i szkołę Christiana Wolffa, u których to pojawia się problem ontologii. Nie bez wpływu na zmiany pozostała znajomość z neokantystą Heinrichem Rickertem i jego postulat ponownego odczytania spuścizny Kanta. Jednak to analiza Arystotelesa dała Heideggerowi inspirację do zajęcia się problemem bycia. Nie tylko problem bycia wskazuje na zmianę w myśleniu filozofa, ale również koncepcja czasu. Heidegger porzuca pojęcie chrześcijańskiego czasu jako *kairos* na rzecz czasu *chronos* obecnego w filozofii Kanta jako następowanie po sobie i ukazuje go przez pryzmat ekstatycznej jedności czasowości. Odrzuca czas określany przez pojęcie *kairos* ze względu na powiązanie go z nieskończonością. Doświadczenie człowieka bowiem daje nam możliwość mówienia jedynie o czasie skończonym. Problem czasu *chronos* jest natomiast taki, że sprowadza on interpretację do przyczynowości i następowania, do kauzalności. Heidegger oczekuje od czasu *chronos* pogłębienia analizy w oparciu o pytanie o podstawę. Czasowość Heideggerowska antycypuje bowiem czas fizyczny, uprzedza czas dany nam w naszej świadomości. Klasyczne ujęcie czasu prowadziło do przyjęcia przyczynowości jako prawa rządzącego ludzkim poznaniem. Na antypodach przyczynowości znajdowała się wolność, którą już Kant umieszczał na poziomie czystego rozumu praktycznego. Heidegger wiąże ze sobą przyczynowość i wolność, stawiając pytanie o źródło podstawy. Porzuca dychotomię Kanta i przypisuje tę jedność Kantowskiej myśli. Dlatego w nowy sposób postrzega filozofię Kanta, powołując się na jej pierwsze wydanie, w którym ten pyta o granice ludzkiego poznania. Heidegger rozdzielenie na czysty rozum teoretyczny i czysty rozum praktyczny rozumie z perspektywy ontologicznej, która wiąże oba czyste rozумы w jedną całość. Zamiast napięcia między światem natury (poznawanym na gruncie epistemologii) i światem moralnym (poznawanym na gruncie moralnym) Heidegger umieszcza myśl Kanta na poziomie ontologicznym, uprzednim wobec dychotomii świata natury i świata moralnego. Te zmiany w myśleniu mają poważne konsekwencje dla rozumienia przez Heideggera odpowiedzialności, szczególnie dla rozumienia zła i poczucia winy, które jej towarzyszą. Koncepcja odpowiedzialności, o jakiej mówi Heidegger, ma

swoją podstawę w doświadczeniu własnej troski. Właśnie w okresie powstawania *Bycia i czasu* oraz dzieł, które mają w jakiś sposób nawiązywać do niego, pojawia się pojęcie odpowiedzialności. Heidegger przejmuje od Husserla rozumienie odpowiedzialności jako samoodpowiedzialności. Struktura odpowiedzialności pojawia się wraz z „Ja jestem”, które jest w świecie. Biorąc pod uwagę ten fakt, Heidegger wskazuje na właściwy i niewłaściwy sposób bycia jako odpowiednik zła ukazującego się w sądach wartościujących. Człowiek jest odpowiedzialny, tzn. odpowiada [*respondet*] na zapytanie o własne bycie i na to, co go otacza, na świat. Tym, który pyta, nie jest ktoś zewnętrzny lub coś zewnętrznego, lecz moja troska o siebie samego. Podstawą dla samoświadomości jest ukazanie życia jako życia. Odrzucając antropologiczną inklinację, poprzez filozofię życia Heidegger dochodzi do ontologii, w której pojawia się *expressis verbis* pojęcie odpowiedzialności.

Obecnie chciałbym skupić się na otwartości widzianej przez pryzmat prawdy i wolności w pracach *Bycie i czas* oraz *O istocie prawdy*, w których podstawowym zagadnieniem staje się kwestia bycia. W pierwszym z tych dzieł odpowiedzialność jawi się jako źródłowa otwartość *Dasein*, w drugim – w horyzoncie pozwolić-być w prawdzie. W tym drugim przypadku wolność nie jest cechą człowieka, lecz wskazuje w pewnym sensie na bierność, poddawanie się prawdzie bycia. W obydwu prawda i wolność przedstawione są z perspektywy bycia.

Biorąc pod uwagę problem otwartości, przyjmę następującą kolejność rozważań. W pierwszym podrozdziale skoncentruję się na otwartości w pierwszej części *Bycia i czasu*, w której Heidegger przedstawia ją w horyzoncie bycia-w-świecie oraz bycia-w. Odnoszenie się jestestwa do własnego bycia oraz bytów napotykanых prowadzi Heideggera do postawienia pytania o pierwotną strukturę troski. Nie tylko jednak jestestwo jest przedmiotem analizy, ale również rzeczywistość prawdy, która w sensie potocznym wiąże się z byciem. Właśnie dlatego dzieło zatytułowane *O istocie prawdy* stanowi uzupełnienie, a zarazem pogłębienie problemu ontologicznego. W drugim podrozdziale, pozostawiając chwilowo na uboczu problemy dziejowości i czasowości, sumienia i wzywania do bycia sobą, zajmę się wspomnianą pracą *O istocie prawdy*, w której analityka *Dasein* ustępuje prawdzie bycia [*Wahrheit des Seins*]. Dokonując tej analizy, Heidegger pokazuje powiązanie prawdy i wolności. Ta ostatnia jednak jawi się w fenomenologicznym sensie jako pozwolić-być [*Sein-lassen*]. W pierwszym podrozdziale chodzi o ukazanie przechodzenia od filozofii życia i otwartości do prawdy bycia. W drugim o dostrzeżenie zmiany, w której człowiek staje się pasterzem bycia [*Hirt des Seins*] (GA 9, 342; ZD, 294). Przez pryzmat prawdy i wolności otwiera się przed nami pierwotne doświadczenie otwartości, a wraz z nim odpowiedzialność.

1. Problem otwartości i prawdy bycia w dziele *Bycie i czas*

Podstawą do refleksji nad otwartością jest filozofia Husserla, do której odwołuje się Heidegger wielokrotnie, szczególnie gdy pyta o źródłowe poznanie i gdy buduje swoją filozofię opartą na pytaniu o bycie. *Bycie i czas* jest ważnym dziełem Heideggera, w którym przedstawia on ontologię fundamentalną. Wcześniejsze przemyślenia nad filozofią życia stają się w nim problemem bycia bytu, jakim jest *Dasein* (por. GA 64). Heidegger dokonuje zmiany we własnej filozofii, przechodząc od filozofii życia do ontologii *Dasein*, a także od refleksji fenomenologicznej Husserla do własnej koncepcji hermeneutyki fenomenologicznej. Jak wskazałem wcześniej, ten proces następował powoli, jednak *Bycie i czas* jest dziełem przełomowym. Heidegger zamiast życia [*Leben*] używa analityki *Dasein* i włącza do tych badań wypracowane wcześniej pojęcie bycia [*Sein*]. W *Byciu i czasie* pojawiają się dwa główne problemy, które będą później kontynuowane, tj. przemyślenia nad poznaniem w filozofii Kanta oraz nad koncepcją prawdy. Po ukazaniu się *Bycia i czasu* powstają bowiem praca *Kant a problem metafizyki* (1929) oraz wykłady na temat myśli filozofa z Królewca⁹⁷. W tym kontekście powraca problem dobra, który Heidegger rozpatrywał już wcześniej, gdy podjął się analizy idei fenomenologicznej. Wówczas, pod wpływem Husserla i jego dzieła *Idee I*, starał się przedstawić badania filozoficzne na poziomie przedteoretycznym. Pojęcie otwartości jako *Erschliessung* pojawia się wtedy wraz z pytaniem o *Urwissen*. Te badania będą rzutować także na ponowne odkrycie Immanuela Kanta i jego filozofii. Heidegger będzie pojmował Kanta, mając na uwadze wcześniejsze przesunięcie badań fenomenologicznych na poziom przedrozumienia, wiedzy źródłowej. Dlatego doszukuje się on w filozofii transcendentnej Kanta podstaw dla myślenia praktycznego. Dobro będzie zatem pojęciem nie etycznym, lecz ontologicznym, na którym dopiero możemy oprzeć rozum praktyczny, wszelką etykę (por. GA 9, 354; ZD, 304). Pojęcie otwartości poniekąd zawiera w sobie postulat fenomenologicznego budowania filozofii na gruncie rozumienia. Heidegger, rozwijając własną koncepcję filozofii, powraca do problemu poznania u Kanta. Jest ono ugruntowane na kategoriach czystej naoczności, ale i pojęciach oraz działaniu wyobraźni. Natomiast stanowisko Husserla coraz bardziej oddala się od transcendentnej filozofii Kanta. Stąd drogi Husserla i Heideggera rozchodzą się. Heidegger, wychodząc poza fenomenologię Husserla i jego pojęcie refleksji, zmierza ku hermeneutyce jestestwa. W *Byciu i czasie* łączy ze sobą fenomenologiczne przedstawianie się przedmiotu z hermeneutyką rozumienia, tzn. konstytuowania się sensu na poziomie bytu świadomego, czyli *Dasein*.

⁹⁷ Heidegger analizuje filozofię Kanta w następujących wykładach: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927, GA 23), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/1928, GA 25), *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen* (1935/1936, GA 41). Fragmenty analizujące Bycie i czas oraz O istocie prawdy oraz fragment poświęcony rozwojowi Heideggera powstawały w tym samym czasie co moja książka *Od Epistemologii do ontologii* (Kraków 2014) i dlatego mogą być podobne.

Dotychczasowe przedstawienie zagadnienia fenomenologii jako nauki pierwszej i filozofii życia miało ukazać proces wyłaniania się odpowiedzialności w filozofii Heideggera. Obecnie należy skonkretyzować, co rozumie Heidegger pod pojęciem odpowiedzialności. Pojęcie odpowiedzialności nie występuje u niego często, mimo że stanowi ważny element jego myśli filozoficznej. Pojawiają się natomiast terminy, które są jego synonimami, jak otwartość [*Erschlossenheit*], sumienie [*Gewissen*], czasowość [*Zeitlichkeit*] czy dziejowość [*Geschichtlichkeit*]. W tym miejscu poddam analizie pierwszy z nich, tj. otwartość, która u Heideggera nie jest analizowana z perspektywy zawartości, lecz sposobu bycia *Dasein*. Odpowiada ona wypełnieniu się [*Vollzug*] obecnemu we wcześniejszych dziełach: *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919, GA 56-57) i *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920, GA 58), w którym Heidegger przedstawia problem „Ja jestem” [*Ich bin*] i sensu „Ja jestem” [*Sinn des Ich bin*]. Filozof zwracał uwagę, że mówienie o człowieku nie może opierać się na relacji podmiot–przedmiot, w której mówi się o nim w trzeciej osobie jako przedmiocie badania. Dlatego poszukuje nowego środka wyrazu. Przedstawienie człowieka w jego dziejowości poprzez pojęcia życia i przeżycia powoduje, że Heidegger ostatecznie znajduje *Dasein* w jego odniesieniu do bycia [*Sein*]. Jego wcześniejsze analizy filozofii Arystotelesa, a także Kanta spowodowały, że na przełomie 1925 i 1926 roku w *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* stwierdza, iż filozofia życia nie potrafi zrealizować stawianych wobec niej oczekiwań, i dlatego przedstawia w jej miejsce – już wcześniej przez niego analizowany – problem bycia [*Sein*], który pozwoli mu rozwinąć fenomenologiczno-hermeneutyczną analizę.

1.1. Horyzont otwartości

Przyjęty przez Heideggera pogląd, który ukazuje się w kontekście fenomenologicznej kwestii przednaukowego charakteru fenomenologii, sprawia, że otwartość ujawnia się na poziomie przedrozumienia. Jednak dopiero analiza filozofii Arystotelesa oraz Kanta dała asumpt do postawienia pytania o bycie [*Sein*]. Pojęcie otwartości w *Byciu i czasie* pojawia się w kontekście pierwotnego odniesienia się *Dasein* do otaczającego świata oraz do własnego bycia, ale także w nawiązaniu do odsłaniania się prawdy bycia, które to stanowisko zostanie zradyzalizowane w dziełach *O istocie prawdy* [*Vom Wesen der Wahrheit*] oraz *O istocie podstawy* [*Vom Wesen des Grundens*]. W pierwszym sensie otwartość odsłania się poprzez pryzmat *Dasein* i tego, że jest ono zawsze w świecie i nie może się od niego odłączyć. W świecie tym *Dasein* napotyka inne byty i próbuje żyć ich życiem. W tej przestrzeni odsłania się otwartość *Dasein*, w której pojawiają się inne byty wewnątrzświatowe. Heideggerowi chodzi jednak o otwartość, która nie wyraża się w relacji podmiot–przedmiot, lecz w jej źródłowym sensie, tzn. uprzednio; zanim *Dasein* poznaje rzeczy w formie przedmiotu poznania, musi je rozumieć, musi pojąć, do czego one służą. Otwartość nie jest dlatego

przestrzenią uobecniającą się w relacji podmiot–przedmiot, lecz w przedrozumieniu. Zaczynając od poręczności [*Zuhandenheit*], przez byty obecne [*Vorhandenheit*] i współbytujące [*Mit-Dasein*], Heidegger zmierza do otwartości samego *Dasein*, która konstituuje się w jego egzystencji, faktyczności i upadaniu. Badania poręczności i obecności znajdują się na poziomie światowości świata [*die Weltlichkeit der Welt*]. W nich odsłania się fakt, że w odniesieniu do bytów poręcznych, takich, które są w sobie i służą do czegoś, konieczne jest wcześniejsze zrozumienie całokształtu powiązań. Poznając rzeczy i próbując wyrazić je w sądach, musimy rozumieć, co to znaczy być narzędziem. W odróżnieniu od bytów poręcznych byty obecne są nam dane z natury. W byciu-w-świecie [*in-der-Welt-sein*] odsłaniają się współbycie i bycie sobą [*Selbstsein*]. Zagadnienie bycia sobą wyrasta z wcześniejszych refleksji nad filozofią życia [*Lebensphilosophie*] oraz pytania o bycie bytu [*Sein des Seienden*]. Pozostawiając na uboczu główną część rozważania o odpowiedzialności u Heideggera, tzn. zagadnienie otwartości w kontekście bycia sobą, zajmę się otwartością z perspektywy poręczności i obecności. Są one ważne, ponieważ w spotkaniu z nimi *Dasein* może być w niewłaściwy sposób, czyli oddalać się od własnego bycia. Otwartość natomiast jest nie tylko zwróceniem się ku konkretnej rzeczy, ale także odwrotem, jest doświadczeniem pierwotnej otwartości, która umożliwia nam dopiero odnoszenie się do siebie i świata.

1.2. Otwartość z perspektywy poręczności

Jestestwo, które jest w świecie, napotyka inne byty. Nauki inne niż filozofia rozważają rzeczy, które pojawiają się przed człowiekiem, w oparciu o proces generalizacji i formalizacji. Heidegger – podobnie jak we wcześniejszych dziełach i wykładach, np. w *Fenomenologii życia religijnego* – próbuje w *Byciu i czasie* poddać analizie różnicę między generalizacją a formalizacją oraz poznaniem przedteoretycznym. Dzięki temu ujawnia sens spostrzegania rzeczy przez pryzmat rozumienia. W *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57) i *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) podkreśla konieczność skoncentrowania się w filozofii nie na relacji podmiot–przedmiot, lecz na tym, co pozwala nam zobaczyć rzeczy w świecie. Skoro jestestwo jest w świecie, musi móc te rzeczy zobaczyć. W *Zur Bestimmung der Philosophie* Heidegger podaje przykład katedry akademickiej. Aby móc dostrzec katedrę, trzeba wiedzieć, do czego ona służy. Nie chodzi oczywiście o jej przedstawienie w tym, co realne, ale w jej możliwości. Przez wprowadzenie postulatów o wiedzy, która uprzedza zarówno wszelki naturalizm, jak i psychologiczny charakter wiedzy o człowieku, Heidegger zwraca się ku poręczności. Poręczność zasadza się na strukturze *um... zu* [„coś do czegoś”]. W *Byciu i czasie* jedną z istotniejszych analiz jest właśnie przedstawienie poręczności. W kontekście poręczności narzędzia [*das zuhandene Zeug*] Heidegger definiuje otwartość [*Erschlies-*

sung) jako „czynić otwartym” [*Erschliessen als auf-schliessen*] (por. BiC, 107; GA 2)⁹⁸. Jednak tak uchwycona otwartość jest pojmowana jedynie z perspektywy pojęcia; konieczne staje się wtedy przybliżenie otwartości w nawiązaniu właśnie do poręczności, w której ukazuje się sens ontologiczny otwartości narzędzia. Analiza poręczności narzędzia wskazuje u Heideggera nie na otwartość, która pojawia się na poziomie wnioskowania, lecz na otwartość, która uprzedza wydawanie sądów [*Urteilen*]. Poręczność narzędzia odsłania się w całokształcie rozumienia. Ta pierwsza próba zmierzenia się z otwartością uwydatnia konieczność sięgnięcia właśnie po całokształt rozumienia. Tak interpretowana otwartość nie jest jeszcze w pełni uchwycona, ale dopiero zainicjowana wraz z koniecznością uwzględnienia badania fenomenologicznego, w którym pozwala się rzeczy przedstawić się taką, jaka ona naprawdę jest, jaka ona jest w świetle prawdy. Do uchwycenia pełnej otwartości potrzebne jest jej przedstawienie na poziomie troski o własne bycie-w-świecie. Heidegger formułuje tezę o otwartości jestestwa odnoszącego się do bytów poręcznych [*das zuhandene Seiende*]. Heidegger zauważa, że bycie tego, co poręczne, ma w sobie charakter odnoszenia się do czegoś. Może być on odkrywany jedynie dlatego, że jest do czegoś odniesiony. Jego bycie ukazuje się przez pryzmat „powiązania z czymś wobec czegoś” [*Bewandtnis mit... bei...*] (por. BiC, 119; GA 2, 84n). Struktura „wobec czego” prowadzi dalej do ukazania „do czego” ma ono służyć. Ta służebność do czegoś odsłania ważny element, jakim jest „wobec czego”. Wiąże ona byt poręczny z innymi bytami, które są poręczne ze względu na to, do czego razem służą. Chodzi zatem o całokształt powiązania, który ukazuje, że pierwotnym do czego jest byt, który jest w świecie, jest *Dasein*. Każda otwartość posiada w sobie strukturę „powiązania” [*Bewandtnis*] i ma za podstawę „ze względu na co” [*Worum-willen*]. W strukturze „ze względu na co” przedstawia się otwartość jako możliwość napotykania bytów, które filozof nazywa poręcznymi [*Zuhanden*]. W ten sposób odsłania się otwartość jako światowość świata [*die Weltlichkeit der Welt*]. Przedstawienie tego rodzaju poręczności prowadzi Heideggera do dalszej analizy rozumienia, którą rozwija w § 31 *Bycia i czasu*. Z niej wyłania się rozumienie otwartości w sensie ontologicznym. Ta otwartość odsłania relację między „ze względu na” i „z czym powiązania”. Tak rozumiana otwartość nie wyjaśnia charakteru odpowiedzialności, podobnie jak samej otwartości, lecz ukazuje jedynie jestestwo w odnoszeniu się do bytów poręcznych, które napotyka na swojej drodze. Otwartość, o jakiej mówi Heidegger, oparta jest przede wszystkim na otwartości *Dasein* i jego byciu sobą, ponieważ wszelka otwartość na byty wewnątrzświatowe konstituuje się tylko dzięki jestestwu.

⁹⁸ W języku niemieckim słowo *erschliessen* może również oznaczać wyciąganie wniosków, wnioskowanie. Heidegger odżegnuje się od takiej interpretacji, ukazując otwartość na gruncie pierwotnego rozumienia.

1.3. Otwartość z perspektywy współbycia i bycia sobą

Analiza poręczności odsłania bycie-narzędziem wyrażone w strukturze *um... zu*. Uwidacznia to, że pierwotne rozumienie narzędziowości, które uprzedza wszelkie poznanie przedmiotu, potrzebuje *Dasein*. Dlatego Heidegger w *Byciu i czasie* koncentruje się na analizie współbycia i bycia sobą, kluczowego problemu, który w sposób źródłowy przybliża nas do postawienia pytania o odpowiedzialność. Poprzez poręczność jestestwo ukazywało szczególny rodzaj otwartości wiążący mnie ze światem, ale także to, że pierwotne doświadczenie otwartości konstytuuje się w odniesieniu jestestwa do bycia sobą. Heidegger bycie sobą przedstawia w nawiązaniu do współbycia, tzn. bycia wraz z innymi bytami istniejącymi na sposób *Dasein* [*Daseinmäßige Seiende*]. Wraz z wskazaniem na współbywanie odsłania się stosunek jestestwa do innych jestestw. Chociaż Heidegger nie sprowadza relacji z drugim człowiekiem do poręczności, to jednak poprzez poręczność artykułuje fakt, że spotykam Innego „przy pracy” [*bei der Arbeit*], tzn. wśród tego, co poręczne. Ten obraz relacji to jednak jedynie pewien modus. Stwierdzenie „przy pracy” oznacza, że spotykam Innego w jego byciu-w-świecie. Nie można współbyującego traktować jako to, co obecne, jak naturę, lecz jako zatroskanego wokół własnego bycia. Między mną jako *Dasein* a współbyującymi [*Mitdasein*] istnieje przepaść [*Abgrund*]. Otwartość na innego, drugiego człowieka jest możliwa jedynie poprzez moje bycie-w-świecie i spotkanie na swojej drodze takich samych bytów, które w swoim rzuceniu w świat [*Geworfenheit in der Welt*] troszczą się o siebie same. Tak rozumiana otwartość na Innego ujawnia miejsce konstytuowania się odpowiedzialności u Heideggera. Dokonuje się to w relacji między mną a miejscem. Wynika to z faktu, że jestestwo jest rzucone w świat, w konkretną sytuację. Jeśli buduje relację z innymi współbyującymi, to tylko na gruncie własnego bycia-w-świecie.

W nawiązaniu do Wilhelma von Humboldta (por. GA 2, 119; BiC, 170)⁹⁹ Heidegger zwraca uwagę na strukturę Ja-tu [*Da*], która powstaje z relacji jestestwa do innego współbyującego bytu, jakim jest drugie *Dasein*. Heidegger przedstawia tę relację z innym jestestwem ugruntowaną na wspólnym byciu-w-świecie jako relację, której podstawą jest współbycie [*Mitsein*]. Ta analiza zmierza ku przedstawieniu bycia-w-świecie jako podstawowego położenia, nastrojenia, na którym dopiero mogą spotykać inne

⁹⁹ Heidegger, polemizując z Humboldtem, ukazuje, że podstawową relacją jest stosunek Ja do „tu i teraz”. Poniekąd jest to próba realizacji zadania, jakie wyznaczył sobie Husserl po przeprowadzeniu redukcji fenomenologicznej i transcendentnej. Heidegger, powołując się na Humboldta, zwraca uwagę na pierwotną przestrzenność jestestwa. Dla Humboldta Ja wiąże się z „tu”, Ty z „tu oto”, on z „tam”. U Heideggera Bycie-przy (*Sein-bei*) jest relacją oddalająco-ukierunkowującą, tzn. poprzez „tu” *Dasein* nie koncentruje się na sobie, swoim „ku sobie”, lecz nakierowuje się na „tam”, na to, co napotykanne w świecie. Mimo tego odejścia od siebie ku „tam”, *Dasein* wciąż jest w przestrzeni egzystencjalnej, siebie (*Selbst*). *Dasein* znajduje się w napięciu między „tam” i „tu” (por. BiC, 171).

byty. Dlatego sygnalizuje on, że współbycie powinno być ugruntowane na relacji Ja do miejsca [Ort]. Ta interpretacja ukazuje horyzont odpowiedzialności. Mówiąc konkretniej, odpowiedzialność w sensie etycznym odnosząca się do relacji międzyludzkiej w przypadku Heideggera staje się odpowiedzialnością na gruncie bycia-w-świecie jako relacji wydarzającej się w relacji Ja-tu, tzn. w oparciu o położenie „tu oto” *Dasein*. Priorytetem dla odpowiedzialności będzie położenie i rozumienie *Dasein* swojego własnego bycia. Ta charakterystyczna cecha myśli Heideggera oznacza dla nas nową podstawę dla odpowiedzialności, jaką jest relacja Ja wychodzącego od siebie ku „tam” (por. BiC, 170; GA 2, 119), ku pewnej przestrzenności. Odpowiedzialność ma zatem przestrzenny charakter. Dopiero w naszym odnoszeniu się do świata możliwa jest wszelka relacja z innym człowiekiem jako współbycie. Nie oznacza to jednak pierwszeństwa czasowego, ponieważ współbycie jest jednym z modi bycia-w [*In-Sein*], które charakteryzuje bycie-w-świecie, lecz podstawę, fundament [*Grund*]. Heidegger stwierdza:

Przysługująca współbyciu otwartość jestestwa 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 poznania, lecz pierwotnie egzystencjalnym sposobem bycia umożliwiającym dopiero poznawanie i wiedzę (BiC, 176)¹⁰⁰.

Otwartość konstituuje się na poziomie świata i próby jego zrozumienia przez *Dasein*. Jest to otwartość na świat oraz na bycie-obecnym, bycie-poręcznym, a także współbycie, tzn. bycie-w i bycie-w-świecie. W takim sensie odpowiedzialność ugruntowana jest na relacji Ja – „tu oto” [*Da*] i może się zawierać w byciu-w [*In-Sein*] oraz w byciu-w-świecie [*In-der-Welt-Sein*].

W *Przygotowawczej analizie fundamentalnej jestestwa* Heidegger koncentruje się już na dwóch istotnych jej elementach: po pierwsze, na ukazaniu egzystencjalnej konstytucji „tu oto” [*Da*], w tym na ukazaniu problemów położenia, rozumienia i mowy, po drugie na powszechnym byciu „tu oto”, a zatem włączeniu do zagadnienia bycia-w problematyki upadania *Dasein*.

Pierwotnie w analityce przygotowawczej problem upadania jest jedynie sygnalizowany. Dopiero wraz z ukazaniem dziejowości i czasowości troska *Dasein* o własne bycie zmierza w kierunku winy i odpowiedzialności *sensu stricto*. Poprzez otwartość natomiast odpowiedzialność znajduje swoje środowisko, miejsce, w którym się wydarza. Powszechne bycie *Dasein* wprowadza problem upadania. W późniejszych analizach *Bycia i czasu* egzystencjalna konstytucja „tu oto” łączy ze sobą upadanie *Dasein*,

¹⁰⁰ „Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mit *Daseins* Anderer besagt: im Seinsverständnis des *Daseins* liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht” (GA 2, 123).

a zatem sposób bycia Sobą-Się [*Man-Selbst*]. Zanim Heidegger rozwinie problem upadania, pogłębia analizę otwartości „tu oto”. Właśnie ta pierwotna otwartość *Dasein* ugruntowana jest na położeniu, rozumieniu i mowie. O tych egzystencjach jestestwa wspominałem już wcześniej w trakcie przedstawiania rozwoju myśli Heideggera od krytyki filozofii życia i przyjęcia założeń fenomenologicznych do stworzenia własnej analizy fenomenologiczno-hermeneutycznej.

Przedstawiona w analizie fundamentalnej jestestwa otwartość ukazuje się już nie z perspektywy poręczności, obecności czy współbycia, ale widoczna jest na poziomie struktury, możliwości bycia sobą¹⁰¹. Podstawą takiego myślenia jest rzucenie w świat, położenie jestestwa w świecie. Ontycznie rozumiane rzucenie w świat to nastrój i nastroyenie, ontologicznie – to położenie. Jestestwo, będąc rzucone w świat, jest wydane swojemu byciu i musi się jakoś znajdować [*sich befinden*]. W języku niemieckim *Überantworten* to w pewnym sensie wydanie się byciu. To rodzaj ofiarowania się i oddania swojemu własnemu byciu. W wydaniu jako położeniu odsłania się egzystencjalny sens otwartości, a także odpowiedzialności. Odpowiedzialność jawi się z perspektywy *Überantworten*. Pojęcie to zawiera w sobie słowo *Antworten*, zatem nawiązuje do udzielenia odpowiedzi, odpowiadania. Istnieją jednak także inne warianty, jak *Verantworten*, które przybrało znaczenie „pociągać do winy” (*imputatio*). Heidegger używa pojęcia *Überantworten*, wskazując na pierwotny sens troski. Pojawia się ono w nawiązaniu do położenia, nastroju. Owa odpowiedzialność nie ma zabarwienia emocjonalnego w potocznym tego słowa znaczeniu, ale właśnie jest nastroyeniem. Emocje bowiem dla Heideggera nie są doznaniem psychicznym, lecz pierwotnym położeniem, nastroyeniem właśnie. W położeniu ujawnia się odpowiedzialność w kontekście *pathosu*. *Pathos*, jeśli pójść za interpretacją Heideggera, nie jest emocją, lecz pierwotnym położeniem umożliwiającym nam rozumienie siebie i świata, w którym już jesteśmy. Pojęcie *pathos* zaczerpnął Heidegger z *Etyki Nikomachejskiej*. Nastrój nie jest czymś, lecz jest nawrotem i odwrotem. Jest „umykającym odwrotem” [*der ausweichenden Abkehr*] (BiC, 194; GA 2, 136); otwiera bycie-w-świecie jako całość. To odniesienie się do całości pozwala dopiero „skierować się na coś” [*Sichrichten auf*] (BiC, 194; GA 2, 137). Heidegger wspomina tu o pierwotnej otwartości świata, współbytujących i egzystencji. *Pathos* ujawnia, że pierwotny lęk człowieka oraz troska o siebie samego są doświadczeniem jestestwa. Człowiek, troszcząc się o siebie i swoje własne bycie, lęka się. Dlatego próbuje uciekać przed swoim własnym byciem. Dopiero jednak z perspektywy upadania odsłania się prawdziwy sens troski i trwogi.

¹⁰¹ „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 możliwość jest już z góry przyjęte rozumienie bycia” (BiC, 209) [„Die Erschlossenheit des Da im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des *Daseins*. In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit [Welt] liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt. Im Entwerfen auf die Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen” (GA 2, 147)].

Dobrym przykładem ukazującym odpowiedzialność jako przekazywanie jest stwierdzenie Heideggera w *Byciu i czasie*, że:

Zwykle jestestwo wymyka się ontyczno-egzystencyjnie byciu otwartym 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 (BiC, 192)¹⁰².

„Wydanie się swemu tu oto” odsyła do bycia-w-świecie, do położenia jestestwa, które jest zawsze moje i dane w moim „tu i teraz”. Wydanie [*Überantwortet-sein*] (BiC, § 29) ukazuje konstytuowanie się „tu i teraz” [*Da*], które Heidegger wypracował na gruncie przejętego od Husserla zadania oddzielenia filozofii od innych nauk, jak i utworzenia nowej drogi fenomenologiczno-hermeneutycznej. Proponowałbym zamiast tłumaczenia „wydanie się tu oto” – „ofiarowanie się, oddanie się swemu tu oto”. Odpowiedzialność [*Verantwortung*] jako ofiarowanie, przekazanie [*überantworten*] ugruntowana jest zarówno na położeniu [*Befindlichkeit*], nastrojeniu [*Gestimmtheit*], jak i faktyczności [*Faktizität*], a zatem na byciu sobą [*Selbstsein*]. Cofnięcie się do źródła, do bycia sobą, jest postulatem, który Heidegger podejmuje. Obok przekazywania [*Überantworten*] posiada ono również inne znaczenia: wydawać, powierzać coś komuś. Powierzenie się komuś [*sich auf jemanden anvertrauen*] podobnie jak powierzenie [*Betrachtung*] to w przypadku Heideggera przedstawienie bycia sobą [*Selbst*] i moje odniesienie do świata [*Welt*]. Stąd bycie-danym [*überantwortetsein*] odwołuje się do otwartości [*Erschliessung*].

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 ono „tu oto”. Termin „rzucenie” winien sugerować faktyczność wydania (BiC, 192)¹⁰³.

Te dwa cytowane powyżej fragmenty *Bycia i czasu* ukazują rzucenie w świat jestestwa oraz otwartość na świat i wynikającą z tego odpowiedzialność jako powierzenie. U Heideggera potwierdza się teza wyrażona we wstępie, że odpowiedzialność

¹⁰² „Das Dasein weicht zumeist ontologisch-existenzial dem in der Stimmung erschlossenen Sein aus; das besagt ontologisch-existenzial: in dem, woran solche Stimmung sich nicht kehrt, ist das Dasein in seinem Überantwortet-sein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst ist das Da erschlossenes” (GA 2, 135). W dalszej części Heidegger wiąże rzucenie bytu „tu oto” z faktycznością wydania (*Faktizität der Überantwortung*, GA 2, 135). Ta natomiast odsyła do otwartości jestestwa.

¹⁰³ „Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses «Daß es ist» nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung andeuten” (GA 2, 135).

jest pojmowana jako uwieńczenie i pogłębienie analizy prawdy i wolności. Powiązanie tych pojęć opiera się na filozofii, której droga prowadzi do ontologii fundamentalnej. To, co w pierwszym fragmencie oznacza *Überantwortetsein* [bycie-danym], w drugim staje się faktycznością przekazywania [*Faktizität der Überantwortung*]. Obie te frazy opierają się na wolności i prawdzie bycia jako nie-skrytości. Koncepcja odpowiedzialności ukształtowana jest na wolności jako otwartości oraz prawdzie bycia jako nie-skrytości. Ze względu na uwypuklenie transcendowania jestestwa poza siebie pokazuje świat relacji, odniesień, które opierają się na położeniu, na stosunku mnie do „tu i teraz” [*Da*].

Położenie jako wydanie się swemu „tu oto” wyraża otwartość na siebie i na własny świat. Ta otwartość wynika z troski o siebie. W położeniu *Dasein* nie tylko odczuwa swoje „tu i teraz”, ale też towarzyszy mu trwoga. To stan, który nie oznacza emocji, uczuć w potocznym tego słowa znaczeniu, lecz nastrojenie, *pathos*. Troszcząc się o swoje własne bycie, *Dasein* próbuje od niego uciec. Dlatego położenie to przedstawiane jest z perspektywy ucieczki od samego siebie [*Flucht von ihm selbst*] i popadania w niewłaściwość [*Uneigentlichkeit*]. W odróżnieniu od potocznego rozumienia ucieczka od siebie jest tu również właściwą możliwością-bycia-sobą [*eigentliches Selbst-Sein-Können*]. *Dasein*, będąc w świecie [*Welt*], ucieka przed sobą, przed własnym byciem, potwierdzając niejako w ten sposób, że niewłaściwy [*uneigentliches*] *modus* bycia należy do pierwotnej struktury położenia [*Befindlichkeit*]. „Tylko gdy ontologicznie i istotowo zostaje ono przez przysługującą mu otwartość w ogóle postawione przed samym sobą, może ono uciekać przed sobą” (BiC, 262)¹⁰⁴. Ontologiczny fenomen ucieczki nie zakłada przedmiotu, przed którym się ucieka. Tym różni się ucieczka [*Flucht*], która posiada swoje „przed czym” [*Wovor*], od ucieczki ontologicznej [*ontologische Flucht*], w której otwartość przedstawia się w ogóle jako wychodzenie poza siebie [*hinaus-stehen*], właśnie jako ucieczka przed sobą [*Flucht von ihm selbst*]. Ucieczka ta jest rozumiana przez Heideggera jako popadanie *Dasein* w Się [*Man*]¹⁰⁵, wywołane przez trwogę [*Angst*]. To odczucie trwogi, które może także umożliwiać budzenie się lęku, nie pochodzi z zewnątrz, lecz jest tym, co nieokreślone. Zagrożenie nie polega na tym, że odczuwamy trwogę przed czymś, co ma charakter przedmiotu czy rzeczy – trwoga oznacza otwartość na świat *Dasein*. Otwartość jawi się tu jako taka, która wyrasta z indywidualizującej *Dasein* trwogi. Nie przedstawia ona *Dasein* tego, czego się lęka, lecz strukturę wewnątrzświatowych bytów danych nam w świecie, w którym jesteśmy i żyjemy.

Przedstawione w § 40 *Bycia i czasu* „podstawowe położenie trwogi” wskazuje kierunek, który obiera Heidegger, ukazując konieczność postawienia pytania o bycie

¹⁰⁴ „Nur sofern *Dasein* ontologisch wesentlich durch die ihm zugehörnde Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, kann es vor ihm fliehen” (GA 2, 184).

¹⁰⁵ Pojęcia Się [*Man*] i powszedniości [*Alltäglichkeit*] pojawiają się u Heideggera już stosunkowo wcześniej, m.in. w *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, 208).

i o to, co napotykanie w naszym świecie. Heidegger wyprowadza filozofię z ujmowania świata przedmiotów danych w przestrzeni oraz w czasie i umieszcza je w horyzoncie otwartości jako bycia-w-świecie [*in-der-Welt-Sein*]. Nawet uwzględniając fakt, że mój świat i świat innych ludzi dzieli przepaść, dokonuje się dzięki Heideggerowi zmiana optyki z przedmiotu (por. GA 58, 159) na horyzont myślenia o tym, co poręczne [*Zuhandenen*], i tym, co obecne [*Vorhandenen*], jak i o tym, co współbytujące [*Mitsein*]. Ta perspektywa oznacza, że filozofia nie może poprzestać na analizie świadomości, lecz ma szukać podstawy, źródła wszelkiego odniesienia. Dlatego owa otwartość nie oznacza otwartości na przedmiot, lecz na to, co przedmiot ten konstytuuje. Także odpowiedzialność nie może być zredukowana do analizy przedmiotu winy, do pytania: dlaczego winę zaciągnąłem, lecz musi być ugruntowana na stosunku jestestwa do własnego bycia. Nie ma ona zatem związku z ujęciem antropologicznym, które pojawiło się na początku drogi filozoficznej Heideggera. Ta pierwotna otwartość, w której jestestwo ukazane jest jako będące w świecie i odnoszące się do niego, odsłania także to, że jestestwo troszczy się o własne bycie.

Doświadczenie trwogi indywidualizuje [*vereinzelt*] *Dasein* i umożliwia jego wgląd we właściwy i niewłaściwy *modus* bycia [*der eigentliche und uneigentliche Modus des Seins*]. To indywidualizowanie [*Vereinzelung*], o którym mówi Heidegger w *Byciu i czasie*, mogłoby sugerować, że jego filozofia sprowadza myśl antropologiczną do własnego Ja, jest ona jednak projektem, który powinien być podjęty ze względu na odpowiedzialność w perspektywie dziejowości [*Geschichtlichkeit*]. Poważną różnicą w pojmowaniu odpowiedzialności jako otwartości jest jej odniesienie do przestrzeni dialogicznej i egotycznej. Poprzez ukazanie miejsca otwartość wskazuje na sens oraz znaczenie czasu i sumienia. To jej egotyczny charakter odsłania owe sensy – czasu, sumienia. Struktura odpowiedzialności opierająca się w klasycznym ujęciu na jej podmiocie – kto odpowiada, za co i wobec czego (kogo) – domaga się ukazania otwartości: kto, za co i wobec kogo odpowiada¹⁰⁶. Ta analiza wyjawia konieczność zbadania nie tylko tego, co dane w tym, co praktyczne i widoczne w rzeczywistości, lecz także samą otwartość, która jest podstawą do imputowania (odpowiedzialności za) wszelkiej winy. W trakcie analizy trwogi, ale też troski, w *Byciu i czasie* Heidegger wskazuje, że problem odpowiedzialności musi uprzedzać pociągnięcie do odpowiedzialności na poziomie antropologicznym czy etycznym.

Położenie wskazuje, że *Dasein* jest w świecie i do niego się odnosi. Byt świadomy, jakim jest *Dasein*, nie może traktować go jako przedmiotu, wobec którego można zachować dystans. Będąc w świecie, jesteśmy bowiem wśród innych bytów, które są nam dane „tu oto”. Aby poznać byty w świecie, trzeba być rzuconym w świat, rozumieć go z perspektywy „tu oto” (*Da*). Środowiskiem odpowiedzialności jest otwartość, która oznacza bycie-w-świecie. Widzimy, że odpowiedzialność ma charakter relacyjny, lecz struktura ta pierwotnie konstytuuje się na poziomie świata i wychodzenia *Dasein* poza

¹⁰⁶ O strukturze odpowiedzialności wspomina Georg Picht (*op. cit.*, s. 4nn).

siebie. *Dasein* wykracza poza siebie, aby siebie odzyskać w swoim odniesieniu do własnego bycia [*Sein*].

Podstawowa struktura otwartości sprawia, że odpowiedzialność nie może być rozpatrywana z perspektywy praktycznego zastosowania, realizacji idei czy intencji, lecz pozostaje tylko możliwością bycia-odpowiedzialnym. Jestestwo otwiera się ze względu na własne bycie, które już jakoś rozumie i w oparciu o które się projektuje. Otwartość „tu oto” jest więc otwartością *Dasein* i jego światem, w którym już jest. Ta otwartość *Dasein* odsłania się wraz z interpretacją trwogi i troski.

Z początkowych analiz wyłania się odpowiedzialność, której nie można rozumieć w sposób potoczny, lecz jako próbę odpowiedzi wyrastającą z faktyczności, że człowiek musi wykraczać poza siebie, aby móc siebie ponownie odnaleźć. Odpowiedzialność w tym sensie oznacza odniesienie siebie do własnego bycia. Kluczem do przedstawienia odpowiedzialności obecnej w trosce jest uprzednie ukazanie miejsca odpowiedzialności i charakteru zła [*Böse*]. Odpowiedzialność zasadza się na przyjętej prawdzie jako nie-skrytości [*Un-verborgenheit*] i wolności jako pozwolić-być [*Sein-lassen*]. Na niej zbudowana jest odpowiedzialność rozumiana z perspektywy „bycia sobą” [*Selbstsein*]. Heidegger proponuje połączenie prawdy bycia [*Wahrheit des Seins*] i wolności [*Freisein*] ujawniającej sens bycia-podstawą [*Grundsein*], przedstawiając w ten sposób horyzont otwartości. Dlatego poprzez otwartość chcemy pokazać strukturę prawdy i wolności, w której oba te pojęcia nie są własnością człowieka, lecz go ogarniają, wydarrzają się. Poprzez otwartość ukazuje się związek prawdy i wolności, ale i podstawa do analizy winy, bez której nie może się obejść analiza odpowiedzialności. Przedstawienie otwartości wykaże nam, czym jest realność [*Realität*] dla dyskursu filozoficznego Heideggera. Ma ona zatem niebagatelne znaczenie, jest bowiem horyzontem stosunku człowieka do tego, co nazywa się „tu i teraz”.

Doprecyzowanie rzeczywistości otwartości oznacza też przesunięcie znaczenia czasu, jak i znaczenia pojęcia sumienia na poziom ontologii. Jawią się one nie jako czas upływający i sumienie ugruntowane na imperatywie moralnym, lecz jako ekstatyczna jedność czasowa i sumienie wzywające do bycia sobą. To bycie sobą wypływa z naszego bycia-w-świecie i jego wykładni. Aby odsłonić bycie sobą, konieczne staje się ponowne przeanalizowanie tego, co rozumiemy pod pojęciami prawdy i wolności. Dlatego rozumienie otwartości u Heideggera pojawia się w nawiązaniu do przyjętych koncepcji prawdy i wolności. Dla niego prawda nie jest zgodnością tego, co rzeczywiste, z tym, co pomyślane, czego ideę mamy we wcześniejszym założeniu kryterium prawdziwości, lecz grecką nie-skrytością, *a-letheia*¹⁰⁷. Nie-skrytość oznacza prawdę źródłową. Dla

¹⁰⁷ Heidegger, dochodząc do przekonania o niewystarczalności klasycznej definicji prawdy, sięga po starogreckie pojęcie *aletheia*. W przypadku antycznego rozumienia nie chodzi o prawdziwość opartą na przyjętym wcześniej kryterium, lecz o ukazanie prawdy u jej źródła. Prawda ta ukazana jest w jej konstytuowaniu się. Prawda zarazem otwiera się, ale i zakrywa przed człowiekiem. Heidegger podkreśla ten problem rozumienia prawdy szczególnie w dziełach *Sein und Wahrheit*

myślenia o odpowiedzialności ma to fundamentalne znaczenie. Nie chodzi o to, że wyjaśnione zostały najbardziej kluczowe zagadnienia bycia [*Sein*], bo tak się nie stało, ale o ukazanie człowieka w jego pierwotnym odniesieniu do tego, co źródłowe, do źródłowej odpowiedzialności za siebie samego wobec własnego bycia.

Obok położenia w byciu-tu-oto odsłania się rozumienie. Z jednej strony pojęcie to w *Byciu i czasie* odwołuje się do Diltheyowskiego rozumienia [*Verstehen*], które stoi w opozycji do wyjaśnienia [*Erklärung*] (w naukach przyrodniczych), z drugiej strony uwzględniony jest już jego sens w kontekście filozofii Arystotelesa.

Jestestwo rzucone w świat zawsze utrzymuje się w pewnym rozumieniu. To rozumienie konstytuuje się. W jego obrębie ujawniają się „ze względu na co” oraz „oznaczeniowość”. W położeniu, czyli rzuceniu jestestwa w świat, ukazuje się otwartość nań. *Dasein* nie tylko jest w świecie, ale próbuje go zrozumieć i wyrazić. Poprzez fakt rzucenia *Dasein* w „tu oto” [*Da*] rozumienie odnosi się do całości powiązań. W tym rzuceniu jestestwo jest już otwarte. Bycie-w-świecie jest równocześnie byciem-w, tzn. *Dasein* przyswaja sobie sposób bycia bytów, które stoją naprzeciw, czyli które spotyka na swojej drodze. Poprzez bycie-w *Dasein* jest w świecie, ale przybiera także niewłaściwy sposób bycia, co oznacza jego upadanie. To upadanie nie jest czymś nadzwyczajnym dla jestestwa, ponieważ jestestwo u samej podstawy ma możliwość i właściwego, i niewłaściwego sposobu bycia. Sens tego upadania ukazuje charakter winy, która jest czymś towarzyszącym jestestwu od samego początku. Upadanie *Dasein* konstytuuje się na gruncie bycia-przy, poprzez które mogą przyswoić sobie świat i go zrozumieć. W upadaniu odsłania się jednak zagrożenie, które może nigdy nie nadejść. Zagrożenie to nie oznacza, że grozi nam coś konkretnego, jest ono raczej nastrojeniem [*Stimmung*], które towarzyszy nam w naszym byciu-w-świecie i wyraża antycypację, bycie w horyzoncie możliwości [*Horizont der Möglichkeit*]. Odnoszenie się *Dasein* do własnej możliwości bycia stanowi pierwotne doświadczenie¹⁰⁸ rozumienia. Na pierwotną otwartość *Dasein* składają się zatem struktura „ze względu na co” [*Worumwillen*] oraz oznaczoność [*Bedeutsamkeit*], która wyraża ekstatyczno-horyzontalną otwartość, tzn. dziejowość i czasowość *Dasein*. Termin ten podkreśla zasadnicze odnoszenie się oznaczoności do struktury „ze względu na co”. Przedstawia on odnoszenie się całości znaczeń do jestestwa. *Dasein* nie jest wyłącznie *subiectum*, w którym prezentuje się całość oznaczeniowa, nie jest biernym obserwatorem, lecz bytem, który rzucony w „tu oto”, znajduje się w całości oznaczeniowej. Jestestwo nie pozostaje pasywne wobec oznaczoności, otwiera się i jest otwierane w horyzon-

czy *Vom Wesen der Wahrheit*. Później stwierdzi, że przyjęcie prawdy jako *alethei* pokazało jej prawdziwe oblicze.

¹⁰⁸ Nie mam tu na myśli doświadczenia w znaczeniu poznania przez zmysły, lecz wydania się bycia bytu w odniesieniu do całokształtu powiązań. Chodzi tu zatem o doświadczenie w szerokim sensie, bez konotacji z klasyczną teorią poznania. Doświadczenie należy w tym miejscu pojmować jako równoznaczne z rozumieniem.

cie całościowej oznaczoności. Całość oznaczeniowa nie jest samoistna, ale domaga się jestestwa, którego jest oznaczonością. Tylko bowiem jestestwo może przyswajać całościowe zrozumienie. Analiza wykładni [*Auslegung*] ukazuje, że całościowe rozumienie może zawęzić horyzont tego, co rozumiane przez jestestwo, do jego bycia „tu oto” [*Da*]. Położenie jestestwa konstituuje projektująco-otwierające rozumienie. W położeniu wyraża się prawda o jestestwie, że jest ono zawsze jakoś nastrojone [*Stimmung*], będąc w świecie. Położenie to *pathos*, nastrój, które towarzyszy naszemu byciu-w-swiecie. Bycie-w-swiecie oznacza, że *Dasein* jest rzucone w „tu oto” [*Da*].

W rzuceniu w „tu oto” jestestwo jest byciem - w [*In-Sein*], które sprowadza się do bycia - przy [*Sein-bei*]. Jestestwo, upadając, przejmuje sposób bycia bytów, które są przy nim, są w jego otoczeniu napotymane. W powszedniości odsuwa się od własnego bycia i koncentruje swoją troskę na zatroskaniu o inny byt, który jest bytem wewnątrzświatowym. Troska [*Sorge*], która wyraża się w tym, że jestestwu chodzi o nie samo, zmienia się w zatroskanie [*Besorgen*]. Zatroskanie o byty wewnątrzświatowe zastępuje troskę o samego siebie [*Selbst*]. W tym znaczeniu *Dasein* rozumie siebie, opierając się na innym bycie [*Seiende*], którym nie jest. Ze względu na to, że ciężar własnego bycia jest dla niego nie do zniesienia, zaczyna rozumieć siebie w oparciu o byty wewnątrzświatowe, które napotyka na swojej drodze. W ten sposób zaczyna upadać, tzn. popadać w niewłaściwy sposób bycia [*uneigentliche Seinsart*]. Ta struktura upadania *Dasein* należy również do istoty bycia-w-swiecie. Niewłaściwy *modus* jestestwa jest wpisany w charakter jego egzystencji, w jego wychodzenie poza siebie. Upadanie w sensie ontologicznym oznacza ruch odchodzenia od własnego sposobu bycia. Bycie w niewłaściwym *modus* nigdy nie potrafi jednak pozbawić *Dasein* odniesienia się do własnego bycia [*Sein*]. Upadek, a właściwie upadanie [*Verfallen*] – ponieważ jest ono nieustannym popadaniem *Dasein* w niewłaściwy sposób bycia, niewłaśny *modus* bycia – manifestuje przysłanianie własnego bycia przez *Dasein*, lecz nie może pozbawić go odniesienia do podstawy. Jestestwo bowiem wzywane przez sumienie może powracać do własnego bycia. Możliwość powrotu do siebie [*auf sich zurückkommen*] wynika z faktu, że *Dasein*, egzystując, zawsze jest uprzednie wobec tego, co przyjmuje się jako realne istnienie. Permanentnym problemem, który skłania do zastanowienia się nad koncepcją odpowiedzialności w nowych warunkach i przy nowej podstawie, jest rzeczywistość, podejmowana przez ontologię.

„Ze względu na co” [*Worumwillen*] jestestwo jest otwarte określa Heidegger rozumieniem, które jest pojmowane jako bycie, jako egzystowanie. Nie dotyczy ono już bycia czymś realnym, sprawdzalnym w tym, co praktyczne, lecz odnosi się do bycia-możliwym, do projektowania własnej możliwości. Projektowanie rozumienia jest wykształceniem [*Ausbildung*], które Heidegger nazywa wykładnią [*Auslegung*]. Wykładnia natomiast ugruntowana jest na wstępnym zasobie [*Vorhabe*], wstępnym oglądzie [*Vorsicht*] oraz na wstępnym pojęciu [*Vorgriff*]. Rozumując coś, jesteśmy zawsze już w horyzoncie rozumiejącego bycia, który utrzymuje nas w całokształcie powiązania. To projektujący charakter rozumienia otwiera byt w jego możliwości. W wy-

kładni rozumienie staje się sobą samym. Wykładnia jest ugruntowana na rozumieniu i to w niej rozumienie przedstawia się wraz z projektowanymi przez siebie możliwościami. To, w czym utrzymuje się rozumienie, nazywa się sensem.

Obok położenia i rozumienia, w kontekście którego pojawiło się określenie *überantworten* odpowiadające pojęciu odpowiedzialności, równie ważna jest mowa. Jak twierdzi Heidegger, mowa jest wypowiedzianiem zrozumienia. Prawda nie jest prawdą wypowiedzi, lecz wyrazem rozumienia. Rozumienie to ukazywane jest przez wykładnię, ta natomiast wyraża się w strukturze „coś jako coś”. Mowa w tym sensie nie jest prawdą sądów, na której opiera się klasyczna koncepcja prawdy, lecz jest wypowiedzianiem się [*Aussprechen*]. Struktura rozumienia i wykładni ujawnia wypowiedź [*Aussage*]. Wypowiedź ta ma charakter komunikująco-określającego wskazania [*mitteilend bestimmende Aufzeichnung*] (por. BiC, 222; GA 2, 156). Wskazywanie wypowiedzi jest możliwe, ponieważ jesteśmy zawsze już w świecie i rozumiemy go, otwierając się na niego. To pierwotna otwartość na poziomie rozumienia umożliwia nam dopiero formułowanie wypowiedzi. Heidegger podkreśla, że wypowiedź nie może być zredukowana do teoretycznych sądów i twierdzeń, lecz opierać się ma na przeglądowym zatroskaniu. Musi odnosić się do tego, co źródłowe. Heidegger zauważa, że gdy byt staje się przedmiotem wypowiedzi, zmienia się jego status. Nie jest on już więcej poręcznym „z czym”, lecz staje się „o czym” wskazującej wypowiedzi. Byt sprowadzony jest w ten sposób do tego, co obecne. Sam logos jest zredukowany do obecności, gdy wyraża się poprzez ciąg słów. Ten ciąg słów i pojęć ma jednak jakieś wewnętrzne powiązanie, jakąś wewnętrzną wzajemną relację, która powoduje, że jest jednością. Dla Platona jedność ta jest możliwa ze względu na to, że logos zawsze jest logosem jakiegoś bytu. Dla Arystotelesa logos jest jednocześnie *synthesis* i *diairesis*. Oznacza to, że wykracza on poza alternatywę, że mamy do czynienia albo z sądami pozytywnymi, albo z negatywnymi. Jedność występuje na poziomie samego logosu. Dla niego zarówno *synthesis*, jak i *diairesis* są jednakowo pierwotne. Heidegger przedstawia ją przy pomocy struktury „czegoś jako czegoś”. Ta struktura wskazuje na pewną zależność rozumienia czegoś od czegoś innego. Rozumując, rozłączam to, co pierwotnie było jednością. Mowa jest dlatego rozczłonkowywaniem, *διαίρεσις* [*diairesis*]. Struktura „czegoś jako czegoś” pokazuje, że możemy zrozumieć coś dopiero „ze względu na coś”, na to, co złączone z czymś. W tym sensie wykładania rozkłada to, co złączone. To zestawienie ze sobą *synthesis* i *diairesis* – dalej podążając tokiem rozumowania Heideggera – przedstawia się poprzez relację, wzajemne odniesienie. Struktura „coś jako coś” wyraża podstawowe myślenie hermeneutyczne, do którego będzie się odwoływał Heidegger także w swoich późniejszych dziełach, gdy odrzuci projekt ontologii fundamentalnej. Mowa, która jest wypowiedzianiem rozumienia, artykułuje, wyraża pierwotną otwartość jestestwa na świat, jest jednocześnie syntezą i rozczłonkowywaniem.

Skoro mowa, artykulacja zrozumiałości „to oto”, jest pierwotnym egzystencjałem otwartości, tę zaś konstituuje najpierw bycie-w-swiecie, to i mowa musi z istoty

mieć specyficznie *światowy* sposób bycia. Położona zrozumiałość bycia-w-świecie wypowiada się jako mowa (BiC, 228; GA 2, 161)¹⁰⁹.

Heidegger podkreśla, że znaczeniowa całość, która odsłoniła się podczas prezentacji rozumienia, ujawnia się w mowie, znajduje swój wyraz w słowie. Dla owej znaczeniowej całości potrzebne jest słowo. Nie oznacza to jednak, że słowa mają mieć znaczenia. Znaczeniowość bowiem odsyła do jestestwa i jego rozumienia świata. Mowa wypowiada się „tu oto” w języku. Heideggerowi chodzi tu jednak o język w sensie egzystencjalnym; w nim konstytuuje się otwartość *Dasein*. Język, o jakim wspomina Heidegger, ugruntowany jest na możliwości słyszenia i milczenia. Nie jest zatem artikulacją znaczeń w sensie semantycznym, lecz możliwością otwarcia się na siebie, na rozumienie siebie i własnego położenia, w którym *Dasein* już jest. Dopiero dzięki jestestwu możliwe staje się rozumienie i wyrażanie się w słowach. Kontynuując, Heidegger zauważa, że w mówieniu dokonują się rozłączenie, rozczłonkowanie, ale i łączenie. W każdej mowie, która wyraża się w słowach, występuje coś, co już wcześniej jest zagadnięte [*angeredet*]. Mowa bowiem nie oznacza przedstawienia poznania rzeczy, lecz wyrażenie całości rozumienia, w którym dopiero pojawiają się rzeczy mogące nam do czegoś służyć, być poręczne. Jednak nie tylko rozumienie w kontekście „o czym” mowy, ale także „z kim” jest tutaj ważne. W wykładni [*Aussage*] wystąpiło określenie wskazania komunikująco-określającego. Ten wymiar określający w kontekście mowy pojawia się w owym „o czym mowa”, lecz ma on także komunikujący charakter. Ujawnia się we współbyciu jestestwa. To szczególne znaczenie komunikowania się nie jest oparte na przekazywaniu pewnego rodzaju przeżyć czy pewnych poglądów, lecz na gruncie współpołożenia i współrozumienia. Jestestwo, zanim znajdzie się w określonej sytuacji, doznaje uczuć, wyraża swoje poglądy, jest wraz z innymi współbytującymi. W nastrojeniu, w położeniu jestestwo jest już na zewnątrz siebie. Jak zwraca uwagę Heidegger, słyszenie i milczenie otwiera przed nami pierwotną otwartość. Słyszenie czegoś – zdaniem filozofa – to bycie otwarte [*Offensein*] *Dasein*, które ukonstytuowane jest we współbyciu z innymi. Inny pojawia się w *Byciu i czasie* w odróżnieniu od rzeczy poręcznych jako współbytujący. Nie jest rzeczą, ale nie jest także Ja. Heidegger różnicę tę przedstawia w trakcie analizy czasowości, szczególnie bycia-ku-śmierci.

Dlatego bardzo ważna w nawiązaniu do mojego głównego zadania, jakim jest ukazanie odpowiedzialności u Heideggera, jest właśnie mowa. Analiza mowy daje przyczynek do interpretacji odpowiedzialności w odniesieniu do odpowiadania jako *Entsprechen*. W niej odpowiedzialność nie jawi się na poziomie analityki jestestwa, jak w przypadku *Überantworten*, lecz jest początkiem odpowiedzialności w kontek-

¹⁰⁹ „Wenn die Rede, die Artikulation der Verständigkeit des Da ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist, diese aber primär konstituiert wird durch das In-der-Welt-sein muß auch die Rede wesentlich eine spezifisch *weltliche* Seinsart haben. Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*” (GA 2, 161).

ście pozwolenia na wydarzanie się prawdy. W *Byciu i czasie* ta analiza nie jednak jeszcze jest wystraszająco radykalna. Przedstawianie położenia i mowy kończy ukazanie upadania w nawiązaniu do mowy, czyli gadaniny, ciekawości, dwuznaczności. To upadanie w przypadku mowy będzie początkiem myślenia o sensie troski jestestwa. Posłużyła Heideggerowi do tego analiza ucieczki i upadania, popadania w niewłaściwy sposób bycia.

W § 40 *Bycia i czasu* zatytułowanym *Podstawowe położenie trwogi* [*Grundbefindlichkeit der Angst*] Heidegger uzupełnia otwartość *Dasein* o nowy aspekt, jakim jest popadanie w Się [*Man*]. W tej strukturze jestestwo ucieka przed właściwą możliwością bycia sobą. Dopiero jednak w zestawieniu z pytaniem o to, co to jest realność¹¹⁰ wydarzającej się prawdy, oraz z całością struktury troski ujawnia się w pełni niewłaściwy sposób bycia i upadanie jestestwa. Przedstawienie upadania odsłania zew sumienia, który próbuje przywołać jestestwo, aby chciało porzucić niewłaściwy sposób bycia i powrócić do siebie. Zaprezentowane wcześniej położenie, rozumienie i mowa ujawniały wewnętrzny horyzont otwartości jestestwa. Jednak dopiero połączenie go z pytaniem o prawdę wyjawia w pełnym sensie stosunek myślenia do bycia. Heidegger przedstawia odpowiedzialność nie w kontekście samego myślenia, ale na gruncie bycia, napięcia między myśleniem i byciem.

Otwartość w § 43 *Bycia i czasu* zdobywa szczególne znaczenie. Heidegger, powołując się na filozofię Kanta, zajmuje się realnością świata zewnętrznego¹¹¹. W przedstawieniu tego, co zewnętrzne, i jego natury Heidegger opiera się na poznaniu, którego podstawą jest spostrzeżenie [*Wahrnehmung*]. Rzeczy się nam przedstawiają i dlatego możemy je spostrzec oraz ująć w pojęcia. Problem rzeczywistości obecny w *Byciu i czasie* uzupełnia Heidegger w rozprawie *Kant a problem metafizyki* (por. KaPM, 98n; GA 3, 86n). W jednym i drugim przypadku filozof próbuje odpowiedzieć na pytanie o to, jak możliwe jest poznanie. Różnica pomiędzy Kantem i Heideggerem polega na rozumieniu poznania, a przede wszystkim podstaw i źródła filozofii¹¹². Właśnie po-

¹¹⁰ Heidegger wielokrotnie zwraca na to uwagę. Wskazuje, że realność nie może być rozumiana przez pryzmat praktyczności, lecz bycia możliwym.

¹¹¹ Heidegger wyjaśnia problem realności także w wykładach zatytułowanych *Podstawowe problemy metafizyki*, powołując się na *Krytykę czystego rozumu* Kanta: „Kantowskie znaczenie wyrażenia *realność* odpowiada dosłownemu sensowi tego terminu. Kant przekłada *realność* bardzo trafnie jako rzeczywistość, określoność rzeczy (*Krytyka czystego rozumu*, B 182). Realne jest to, co przysługuje jakiejś *res*. Gdy Kant mówi o *omnitudo realitatis*, o ogóle wszystkich realności, to nie ma na myśli ogółu tego, co rzeczywiście obecne, lecz na odwrót, właśnie ogół możliwej określoności rzeczy, ogół wszelkich treści rzeczy, wszelkich istotowości, rzeczy możliwych. *Realitas* jest odpowiednio do tego równoznaczne z terminem Leibniza *possibilitas*, *możliwość*” (PPF 37; GA 24, 45).

¹¹² Heidegger już stosunkowo wcześniej pochyła się nad problemem logiki i ontologii (1922, GA 62). Jak przestawiałem wyżej, Heidegger ujmuje Kanta jako tego, który w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* postawił dedukcji kluczowe pytanie o źródło poznania. To pytanie godzi z postulatami Heideggera. Dostrzega on jednak w myśli Kanta (inaczej niż sam filozof z Królew-

przez ukazanie stosunku do tego, co zewnętrzne, staje przed filozofią zadanie zwrócenia się ku prawdzie bycia. Wskazanie na zewnętrzność sprawiło, że zakwestionowane zostało myślenie oparte na dotychczasowej koncepcji prawdy, która zestawiała to, co pomyślane, z rzeczywistością¹¹³. Heidegger zwraca uwagę na konieczność powrotu do greckiego rozumienia prawdy jako *a-lethei*, nie-skrytości. Aby to się stało, potrzebna jest destrukcja współczesnej interpretacji prawdy, która jest *de facto* prawdziwością, tj. porównywaniem elementów zawartych w teorii klasycznej prawdy. Najważniejszym problemem tej koncepcji prawdy jest to, że zakłada się uprzednio ideał prawdy, który staje się kryterium porównywania zgodności jej części składowych, jej elementów porównywanych. Zadaniem filozofii jest jednak sięganie do podstaw, do tego, co najbardziej źródłowe. Ten przyjęty za pośrednictwem Husserla paradygmat filozofii starożytnej Grecji wskazuje na konieczność postawienia pytania o prawdę, która konstytuuje się u źródła. Zasadna w takim przypadku jest zmiana modelu prawdy – z prawdy jako zgodności na prawdę jako nie-skrytość [*Un-verborgenheit*]. Tę zamianę postuluje Heidegger nie tylko w *Byciu i czasie* czy *O istocie prawdy*, lecz także w rozprawie *Parmenides*¹¹⁴. W tym ostatnim dziele koncentruje się na źródle prawdy, które dają bogowie. Poznanie prawdy odbywa się w ten sposób, że próbujemy wejść w jej rozumienie, w jej hermeneutyczne odsłanianie i zasłanianie. Prawda dana w doświadczeniu to prawda, której się doświadcza, którą się spostrzega. Zadaniem filozofii jest doprowadzić filozofa do miejsca, w którym wydarza się prawda bycia [*Sein der Wahrheit*]. Aby dotrzeć do niej, konieczne jest zmierzenie się z prawdą w klasycznym ujęciu i jej rodzajami, które zasłaniają źródłowe ujęcie prawdy i wskazują na specyficzny charakter rzeczywistości. Odnosi się ona do swojego stosunku do siebie i świata. W § 43 *Bycia i czasu* poprzez stosunek do świata Heidegger ujawnia potrzebę podjęcia badania nad rzeczywistością prawdy, a także pogłębia problematykę bycia sobą, która wyrosła z wcześniejszego zainteresowania filozofią życia, o czym wspominałem już wcześniej, nawiązując do *Zur*

ca), że nie pojmuje ona źródłowego poznania na gruncie epistemologicznym, lecz ontologicznym. Heidegger będzie utrzymywał tak, dlatego że czysty rozum praktyczną ma swoją podstawę w rozumie czystym teoretycznym ujmowanym z perspektywy ontologicznej.

¹¹³ Szczególnie dużo uwagi poświęca temu Heidegger w swoich wykładach na temat prawdy, poprzedzających *Bycie i czas*, a także w *O istocie prawdy*. Rozumienie prawdy ulega pewnej zmianie. W późniejszych dziełach nie chodzi już o prawdę ukazaną z perspektywy *Dasein*, lecz o tę, która się wydarza, a *Dasein* musi się na nią otworzyć. Heidegger porzuca nie tylko otwartość rozumianą z perspektywy Ja transcendentalnego, ale również własną koncepcję bycia sobą, by po-nownie przyrzeć się jej na gruncie wydarzania się bycia.

¹¹⁴ Filozofia Parmenidesa odgrywa u Heideggera, obok myśli Platona i Arystotelesa, ważną rolę. Heidegger utrzymuje, że Parmenides jako jeden z nielicznych filozofów koncentruje się na powiązaniu bycia i prawdy, którą rozumie jako nieskrywanie (GA 62, 210). Heidegger wspomina o problemie prawdy, odwołując się do Parmenidesa wielokrotnie. W *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* powołuje się też na Reinhardta i jego interpretację myśli Parmenidesa, podobnie jak Werner Jaeger w *Teologii wczesnych filozofów greckich* (przeł. J. Wociał, wstęp J. Domański, Kraków 2007, s. 162nn).

Bestimmung der Philosophie (1919, GA 56-57) czy *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920, GA 58). Heidegger szuka rzeczywistości, która antycypuje ludzką sferę świadomości.

W klasycznym ujęciu prawdy zewnętrznosc może jawić się jako oparta na realności, w której prawda ogranicza się do tego, co pragmatyczne. Rzeczywistość dla Heideggera to jednak coś więcej niż tylko – jak pojmowana jest w sensie potocznym – to, co widoczne. Heidegger nie odrzuca jednak klasycznej definicji prawdy, ale domaga się jej ugruntowania. Jego rozumienie rzeczywistości ma kluczowe znaczenie dla wykładni otwartości, prawdy, ale także odpowiedzialności. Poprzez przedstawienie pytania o rzeczywistość zewnętrzną ukazuje się bowiem miejsce wydarzania się odpowiedzialności, jak i jej źródło. Nie jest ona odpowiedzialnością, której kryterium prawdziwości i słuszności, czyli sfera możliwej winy, sprowadza się do przestrzeni praktycznej, lecz do poziomu ontologicznego, tzn. do zewu sumienia wzywającego do najbardziej właściwego sposobu bycia. Wskazane miejsce odpowiedzialności wpływa w zdecydowany sposób na rozumienie zła i winy. Ich wykładnia odróżnia odpowiedzialność w sensie etycznym od pojmowanej w znaczeniu ontologicznym. Prawda wydarzająca się w kontekście pytania o bycie wytycza sens odpowiedzialności w moim stosunku do własnego bycia. Tym, co odsłania problem odpowiedzialności, więzi między człowiekiem a jego światem, jest pytanie o rzeczywistość, które prowadzi do filozofii ujętej jako „nauka pierwsza”. Przez pytanie o to, co to jest rzeczywistość, odpowiedzialność znajduje się w nowym miejscu, w nowym położeniu. Ma ona charakter bardziej wewnętrzny i dotyka pytania o źródło poznania. Zasadza się na poziomie poznania, które jest uprzednie wobec tego, co wyrażone w relacji podmiot–przedmiot. Odpowiedzialność konstytuuje się bowiem w otwartości jestestwa na bycie [*Sein*]. W przygotowawczej analizie Heidegger przedstawia otwartość jako podstawowe ukonstytuowanie się bycia-w-świecie, tzn. otwartość na świat, bycie-w oraz Siebie. W tej fundamentalnej otwartości wskazuje na faktyczność jako przestrzeń otwartości. Poprzez wykładnię rozumienia i upadania *Dasein* ujawnia się jego koncentrowanie się na byciu bytów wewnątrzświatowych przy pominięciu jego podstawy w poręczności przedmiotu. Ta pozorna realność zewnętrznosci sprawia, że *Dasein* orientuje się na to, co powierzchowne. Celem, jaki sobie stawia Heidegger, jest ukazanie, że realność to jeden ze sposobów bycia, ale nie jedyny. Owa otwartość na to, co zewnętrzne, stawia pytanie o to, czym jest realność w sensie ontologicznym.

Heidegger stwierdza, że problem realności w konsekwencji ujawnia fenomen troski [*Sorge*] jestestwa o swoje własne bycie. Również odpowiedzialność, którą próbujemy zlokalizować w filozofii Heideggera, prowadzi do ukazania struktury troski. Właśnie poprzez tę strukturę jawi się ona jako otwartość. Filozof zauważa, że zasadniczym problemem nie jest to, że coś może być realne, jeśli jestestwo egzystuje, lecz „możliwość rozumienia bycia” [*Möglichkeit vom Seinsverständnis*] (BiC, 299; GA 2, 212). Realność opiera się na byciu jestestwa ze względu na możliwość jego rozumienia, co nie znaczy, że bez *Dasein* realność ta nie istnieje, ale że *Dasein* posiada możliwość rozumienia bycia.

Oznacza to, że „jestestwo *jest* jako rozumiejąca możliwość bycia, której w swym byciu chodzi o nie jako o własne” (BiC, 325; GA 2, 231). Dlatego odpowiedzialność opiera się na możliwości rozumienia świata przez jestestwo.

Przedstawienie problemu rzeczywistości i jej poznania rozwija Heidegger w § 44 *Bycia i czasu*. W nim zagadnienie otwartości [*Erschlossenheit*] zmierza ku postawieniu pytania o prawdę jako nie-skrytość [*Un-verborgenheit*]. Tę wykładnię prawdy, w której został porzucony klasyczny jej model jako „zgodność sądu z jej przedmiotem” (BiC, 302n; GA 2, 213nn), później Heidegger będzie rozwijał i uzupełniał w swoim dziele *O istocie Prawdy* (ZD, 159; GA 9, 179). Podstawa do przesunięcia akcentu z prawdy wypowiedzi na rozumienie leży w koncepcjach bycia sobą i ontologicznego znaczenia słowa „bycie” [*Sein*], ale także – o czym wielokrotnie już wspominałem – początkowej inspiracji Heideggera fenomenologią Husserla. Otwartość stanowi fundamentalny charakter jestestwa, które jest rzucone w świat, musi siebie zrozumieć i wyrazić siebie w swoim odniesieniu do własnego bycia. Podstawą bycia jestestwa i jego odnoszenia się do siebie jest otwartość, która konstituuje się w jego położeniu, nastrojeniu, tj. byciu-w-świecie.

Troska jestestwa prowadzi do postawienia pytania o jej realność, także o realność odpowiedzialności. Heidegger nie redukuje realności do tego, co praktyczne, co odbierane przy pomocy któregoś ze zmysłów, lecz koncentruje się na możliwości. Odpowiedzialność, która konstituuje się w horyzoncie otwartości *Dasein*, nie będzie dlatego obciążona znaczeniem pociągania do odpowiedzialności za to, co daje się udowodnić na poziomie praktycznym, ale w horyzoncie możliwości. § 43 *Bycia i czasu* jest tu niezwykle ważny, ponieważ Heidegger, nawiązując w nim do myśli Kanta, koncentruje się na możliwości bycia sobą. Zapoczątkowany w roku 1916 problem sądu oraz analiza księgi Θ 10 *Metafizyki* Arystotelesa sprawiają, że Heidegger przesuwając swoje zainteresowania badawcze z wypełnienia się w odniesieniu do przeżywania człowieka na zagadnienie bycia i prawdy bycia. Właśnie dlatego w *Byciu i czasie* „Ja jestem” zbiega się z koncepcją bycia [*Sein*], którą Heidegger wypracował, opierając się ostatecznie na Arystotelesie i Kancie. Nie oznacza to, że we wcześniejszym okresie nie dostrzegał problemu bycia (bycie życia), a wręcz odwrotnie – w *Byciu i czasie* połączył ze sobą problem przeżycia i bycia. Z punktu widzenia odpowiedzialności otwartość ta znajduje sobie nowe środowisko. Kwestia „Ja jestem” i jego otwartości przekształca się w pytanie o otwartość bycia. Heidegger zauważa, że prawda powiązana jest z byciem. Zainicjowana w *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (GA 1, 59-188) analiza sądów przyniosła przekonanie, że nie można redukowac ich do sfery psychicznej i utrzymywać, że są one przedmiotem dywagacji filozoficznej. Bycie wyraża się nie w sądach, lecz w mowie. Postawienie pytania o realność doprowadza nas do próby odpowiedzi na pytanie o rzeczywistość troski. Ta natomiast do postawienia kolejnego pytania – o prawdę bycia. Heidegger zauważa, że problem bycia został zapomniany; dowodzi tego w wykładach wygłaszanych po opublikowaniu *Bycia i czasu*. Dlatego w klasycznym sensie prawda jawi się jako zgodność rzeczy

z intelektem, pomijamy jednak wówczas fakt, że pierwotnie prawda nie dotyczy bytu, lecz bycia. Tej zmianie optyki towarzyszy studium Arystotelesa i Kanta. Heidegger po analizie myśli Arystotelesa w roku 1924 (GA 18) i napisaniu *Logik. Frage nach der Wahrheit* (1925/1926) zauważa, że poprzez filozofię życia nie sposób dojść do ontologii fundamentalnej. Po ukończeniu *Bycia i czasu* podejmuje problem bycia także w *Podstawowych problemach fenomenologii* (PPF; GA 24). Problem sądu oraz analiza § 10 *Metafizyki* Arystotelesa sprawiają, że Heidegger w miejsce „wypełnienia się życia” umieszcza bycie. W *Byciu i czasie* „Ja jestem” [*Ich bin*] zbiega się z koncepcją bycia, którą wypracował Heidegger już wcześniej, analizując dzieła Arystotelesa. W dziele tym łączy ze sobą wcześniejsze badania, rozwijając je. Filozof stwierdza, że realność przynależy do bytów wewnątrzświatowych, natomiast jestestwo egzystuje. Analiza realności prowadzi do refleksji, że prawda nie pojawia się w prawdziwie zdania i odnoszeniu do realności tego, co wewnątrzświatowe, lecz wyraża się, wysławia. W ten sposób dokonuje się w myśli Heideggera pewna zmiana. Odpowiedzialność, która odsłaniała się w otwartości jestestwa na świat, konstytuuje się w mowie – to z czasem sprawi, że odpowiedzialność stanie się synonimem *Ent-sprechen*. W tym kierunku zmierza krytyka myśli Heideggerowskiej w filozofii dialogu, szczególnie Emanuela Lévinasa.

1.4. Struktura otwartości w kontekście prawdy bycia

Heidegger ukazuje strukturę otwartości w *Byciu i czasie* wraz z jej gradacją. W tym stopniowaniu nie chodzi o to, że jedna część jest wcześniejsza od drugiej w znaczeniu czasowym, lecz o możliwość symbiozy, współwystępowania i wzajemnego powiązania między sobą, a także o ukazanie podstawy, *arche*. Każdy z tych stopni – przyjętych ze względu na nasze jej rozumienie – ujawnia konieczność powiązania i wzajemnej zależności. Heidegger ukazuje prawdę w nowym świetle, która uprzedza wszelkie poznawanie rzeczy. Dotychczasowa struktura prawdy, opierająca się na zgodności rzeczy z intelektem, pomijała poważny problem filozoficzny, jakim jest jej związek z byciem. Ugruntowana była ona na zestawieniu ze sobą przedmiotu z jego przedstawieniem na poziomie prawdy zdania. Heidegger twierdzi, że tak rozumiana prawda, której źródło tkwi w filozofii Arystotelesa, wypacza jej pierwotny sens; prawda nie jest prawdą zdania, lecz rozumienia rzeczy, które się nam przedstawiają. W tym celu próbuje zobrażować, na czym polega prawdziwość [*Wahrhaftigkeit*] z perspektywy pojmowania jej przez *Dasein*. Z przedstawienia prawdziwości w prawdziwie sądów wyłania się podstawowy charakter bycia, który od wieków ulegał zapomnieniu, tj. prawda bycia. Dzięki odsłanianiu, na czym polega prawdziwość na poziomie ontologicznym, ukazuje się pojęcie otwartości jako podstawa do wszelkiej możliwej prawdy jestestwa [*Dasein*]. Otwartość o najbardziej źródłowym charakterze pojawia się w strukturze bycia-w-świecie. Rozumienie towarzyszy każdemu jestestwu rzuconemu w świat, a więc takiemu, które musi się odnosić do własnego bycia i które na swojej drodze napotyka inne

byty, czyli naszemu byciu-w [*In-Sein*]. Właśnie to bycie-w-świecie i bycie-w wyjawia stopniowość otwartości. Otwartość ta jest oparta na byciu sobą *Dasein*. Aby człowiek odnosił się do innych bytów wewnątrz świata, musi być w świecie, ale to bycie-w-świecie jest już zawsze byciem wśród innych bytów. Jest ono jednak zawsze moje, w moim otwieraniu się na bycie sobą [*Selbstsein*]. Heidegger stwierdza, że prawda bycia [*Wahrheit des Seins*], która jest prawdą podstawy [*Grund*], jest zawsze prawdą jestestwa [*Wahrheit des Daseins*]. To poprzez jestestwo i jego rozumienie może odkrywać się prawda bycia [*Wahrheit des Seins*], która wyraża się w mowie [*Rede*]. Heidegger, odrzucając klasyczne stanowisko wobec prawdy, przedstawia ją na poziomie położenia, rozumienia i mowy jestestwa. Oznacza to, że prawda się wydarza, konstituuje się w horyzoncie otwartości, w odpowiadaniu jestestwa na pytanie o swoje własne bycie. Odpowiedzialność u Heideggera jest apologią domagającą się odniesienia do bycia. Powiązanie otwartości z wypracowaną przez filozofa koncepcją bycia sprawia, że kluczowym problemem stanie się nakreślenie stosunku pierwotnej otwartości *Dasein* do otwartości na świat.

1.5. Otwartość i odkrytość

Analizując położenie, rozumienie i mowę, Heidegger przedstawia problem *Dasein* z perspektywy pierwotnej otwartości [*Erschlossenheit*]. Podstawą dla niej jest fenomenologia Husserla powiązana z Diltheyowską refleksją hermeneutyczną nad rozumieniem. Otwartość Heideggera, w odróżnieniu od Husserla, nie dotyczy ja transcendentnego, ale jest rozpatrywana w kontekście filozofii życia (GA 56-57), a także bycia sobą. Włączenie do jego filozofii hermeneutyki sprawia, że Heidegger pochyla się nad problemem rozumienia, położenia i mowy. W *Byciu i czasie* filozof zestawia ze sobą położenie, rozumienie i mowę z upadaniem jestestwa, które przedstawia na gruncie czasowości i dziejowości. Ta część zainicjowana została już w *Begriff der Zeit*. Obok otwartości ważny jest również fakt, że Heidegger posługuje się tu określeniem *Dasein*. Pojawilo się ono jednak wcześniej, gdy odrzucił on filozofię życia i postawił pytanie o bycie, które daje się jestestwu. W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20) oraz *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/1926, GA 21) zmienia się perspektywa i nie chodzi już tylko o samo otwarcie się jestestwa (GA 20), lecz o odsłanianie się bycia. Jestestwo, będąc w świecie, popada w niewłaściwy sposób bycia i próbuje się na nowo odnaleźć w swoim pierwotnym odnoszeniu do własnego bycia. Bycie jest tym, co się odsłania i zasłania. Dlatego obok otwartości jestestwa potrzebna jest odkrytość [*Entdecktheit*] (por. GA 20, 348), w której odsłania się bycie. Dla Heideggera prawda konstituuje się w mowie. W klasycznej definicji ujawnia się ona w zdaniu, tzn. jest to prawda zdania [*Satzwahrheit*]. Filozof, uwzględniając tę interpretację, koncentruje się na tym, co się ukazuje, co przedstawia się w prawdzie. Dlatego twierdzi, że wypowiedź może być prawdziwa, jeżeli odsłania byt sam w sobie [*Seiende an ihm selbst*],

pozwala mu się odsłonić takim, jakim on jest w prawdzie. Umożliwia ona ukazanie się bytu w jego odkrytości, w jego odsłanianiu się. To przesunięcie akcentu z relacji podmiot–predykat na sam byt w swoim odsłanianiu i zasłanianiu powoduje, że fundamentalne znaczenie zyskuje otwartość. To poprzez nią i w niej konstytuuje się prawda, którą nazywa nie-skrytością i która jest powiązana w sposób istotowy z byciem bytu [*Sein des Seienden*]. Heideggerowi zależy, aby prawdę poznać nie tyle przez pryzmat relacji podmiot–przedmiot czy podmiot–predykat, ile w jej konstytuowaniu, w jej skrywaniu i odsłanianiu. Kluczem do ukazania tej prawdy jest analiza prawdziwości [*Wahrhaftigkeit*], która stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o rozumienie prawdziwości i bycia-prawdziwym.

Nie chodzi zatem o przedstawienie zgodności rzeczy z jej obrazem, który powstał w naszym umyśle, lecz o ukazanie się prawdy w wydarzaniu się, w jej dzianiu się. Prawda oparta na zgodności rzeczy z intelektem wymagała porównania z nim rzeczy przy zastosowaniu przyjętego uprzednio kryterium. Prawda, która wydarza się w mowie, jest tą, która się nam dopiero ukazuje u źródła. W ten sposób odrzucamy kryterium, wedle którego możemy orzekać, czy coś jest prawdziwe, czy fałszywe. W zamian za to otrzymujemy prawdę, która jest nam dana u źródła. Klasyczny model sprawiał, że poprzez ocenę prawdziwości i fałszywości danej rzeczy potwierdzaliśmy obrane wcześniej kryterium. Dlatego Heidegger rezygnuje z analizy prawdy w klasycznym jej rozumieniu na rzecz tego, co nazywa się byciem-prawdziwym. Tylko w ten sposób może dotrzeć do prawdy u jej źródła. Prawda oparta na nie-skrytości zasadza się na przedstawieniu bycia-prawdziwym [*Wahrsein*]. Bycie-prawdziwym jest specyficznym wskazaniem miejsca wydarzania się prawdy, miejscem, w którym możemy dotrzeć do prawdy. Gdy wzięć pod uwagę taką wykładnię prawdy, nasuwa się konkluzja, że należy ją rozumieć jako „pozwolić zobaczyć byt w jego nie-skrytości”, wydobyć na jaw to, co znajdowało się w skryciu. W tym sensie prawda jest odsłanianiem, wydzieraniem ze skrytości.

Bycie-prawdziwym zawiera w sobie nie tylko odsłanianie, ale i zapominanie, pozostawianie w skrytości. To bycie-prawdziwym wprowadza do refleksji filozoficznej otwartość, która oznacza ukazywanie się bytu w swoim byciu [*Sein*]. Prawda jako bycie-w-prawdzie jest tu poznawaniem nie na gruncie epistemologicznym, lecz ontologicznym. Zamiast *episteme* [*ἐπιστήμη*] konieczne jest ukazanie prawdy w jej odsłanianiu, dlatego Heidegger posługuje się tu *aisthesis* [*αἴσθησις*] oraz *nous* [*νοῦς*]. To wnikanie do środka bycia-prawdziwym oznacza porzucenie prawdy ujętej w relacji podmiot–przedmiot i zwrócenie się ku bytowi i jego pierwotnemu odniesieniu, które dla filozofa oznacza stosunek do własnego bycia. W naszym byciu-prawdziwym zamiast zgodności, konwencji pojawia się otwartość, która prowadzi do troski o bycie sobą już nie jako *Selbst*, lecz jako *Selbstsein*, na gruncie ontologicznego pytania o bycie. Otwartość w dziełach Heideggera *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919, GA 56-57) oraz *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920, GA 58) ujawnia się przez pryzmat wypełnienia [*Vollzug*], a także wspomniane przeze mnie „Ja jestem” oraz sens „Ja jestem”.

W *Byciu i czasie* pytanie dotyczy „Ja jestem” w odniesieniu do bycia. Odrzucając wtórną koncepcję prawdy, Heidegger koncentruje się na pierwotnym konstytuowaniu się prawdy. Nie jest ona pojmowana z perspektywy sądów i ich logiczności, teorii sądów, ale jej wyrażania się. Pomocna w ukazaniu prawdy [*Wahrheit*] staje się odkrytość [*Entdecktheit*]. Prawdy nie można uchwycić przy pomocy kategorii pewności, lecz jej odsłaniania i zasłaniania. Toteż Heidegger bycie-prawdziwym [*Wahrsein*] próbuje pokazać przez prymat bycia-odkrywczym [*Entdeckend-sein*], które oznacza „bycie ku samemu realnemu bytowi”. Poprzez odkrywanie jestestwo może się odnosić do bytów wewnątrzświatowych, a także popadać w niewłaściwy sposób bycia. W polskim przekładzie *Bycia i czasu* *Entdeckend-sein* zostało przetłumaczone jako „bycie-odkrywczym”. Ze względu jednak na formę imiesłowu i jego zestawienie z drugim imiesłowem używanym przez Heideggera *Entdecken-sein*, który został przełożony na język polski jako „bycie-odkrywane”, proponuję użyć określenia „bycie-odkrywającym”¹¹⁵. Pod pojęciem bycia-odkrywającym kryje się jestestwo i jego stosunek do własnego bycia oraz innych bytów przez nie napotykanych. Bycie-odkrywającym jest ugruntowane na pierwotnej otwartości, tzn. byciu-w-świecie, jest samą tą otwartością. Odnosi się jednak do bycia-odkrywanego [*Entdecken-sein*]. Jestestwo może odkrywać inne byty wewnątrzświatowe, ponieważ jest bytem w świecie i może odnosić się do własnego bycia.

Pierwotny sens odnoszenia się *Dasein* do własnego bycia [*eigenes Sein*] oraz sens struktury bycia-w [*In-sein*], tzn. możliwości napotykania innych bytów wewnątrzświatowych, ujawnia się w byciu-w-prawdzie [*in-der-Wahrheit-sein*]. *Dasein* troszczy się o własne bycie i może odnosić się do innych bytów. Ze względu na rzucenie w „tu oto” może napotykać byty wewnątrzświatowe oraz współbytujące, otwierając się jednocześnie na swoją najbardziej własną możliwość bycia [*das erschließende Sein zu seinem eigensten Seinkönnen*] (por. BiC, 312; GA 2, 221). W swoim wybiegającym zdecydowaniu [*die vorlaufende Entschlossenheit*] odnosi się do bycia jako „umożliwienia możliwości” [*Ermöglichung der Möglichkeit*] (BiC, 374; GA 2, 266). Poszukując własnego bycia, jestestwo może zamykać się na swoje własne bycie, popadając w ten sposób w niewłaściwy *modus* bycia. Każdy stosunek jestestwa do bytu-odkrywanego [w sen-

¹¹⁵ W książce Heidegger–Lévinas proponuję, aby zastąpić przekład „bycie-odkrywczym” na „bycie-odkrywającym”. Bycie-odkrywającym w opozycji do bycia-odkrywanym lepiej przedstawia sens odkrywania. Bycie-odkrywczym może sugerować, że chodzi w nim o bycie, które nie jest nam dane w całości rozumienia. Bycie-odkrywającym nie ma charakteru statycznego, lecz dynamiczny, dlatego lepiej odpowiada byciu [*Sein*]. Imiesłów czasu teraźniejszego „odkrywający” połączony ze słowem „bycie” informuje, że odkrywający wciąż jest w horyzoncie możliwości bycia. Oprócz istotnej różnicy znaczeniowej przemawia za odczytywaniem *Entdeckend-sein* jako bycie-odkrywającym również aspekt gramatyczno-słotwórczy. *Entdeckend* i *Entdeckt* są imiesłowami, które mają wspólny trzon w postaci czasownika *entdecken* (odkrywać). *Entdeckend* jest imiesłowem czasu teraźniejszego, natomiast *entdeckt* imiesłowem czasu przeszłego. Por. M. Rebes, Heidegger–Lévinas. *Spór o transcendencję prawdy*, Kraków 2005, s. 53.

sie *Entdecken-sein*] konstytuuje się w horyzoncie bycia, które zawsze jest moje [*mein*]. „Skoro jestestwo z istoty jest swą otwartością, jako otwarte otwiera i odkrywa, to jest z istoty «prawdziwe». *Jestestwo jest* «w prawdzie»” (BiC, 311)¹¹⁶. Prawdziwość [*das Wahre*] jestestwa ugruntowana jest na otwartości i w oparciu o nią otwiera [*erschließt*] i odkrywa [*entdeckt*]. Jestestwo nie może się dystansować wobec prawdy, ponieważ będąc otwarte, otwiera i odsłania siebie w swoim byciu w prawdzie. Bycie-w-prawdzie [*in-der-Wahrheit-sein*] to dla niego bycie-odkrywającym [*Entdecken-sein*]. Właśnie tak pojmowana prawda konstytuuje się na gruncie otwartości jestestwa. Bycie-prawdziwym istnieje, jeżeli jestestwo jest otwarte [*erschlossen*], jest w otwartości [*Erschlossenheit*]. Toteż bycie-prawdziwym oznacza z perspektywy *Dasein* bycie-otwartym. Ta otwartość nie jest stateczna, lecz posiada w sobie pewną dynamikę. Otwieranie i odkrywanie jest bowiem zdobywaniem, trudem, walką.

Odkrywanie to sposób bycia-w-świecie. Przeglądowe lub przebywające i oglądające coś zatroskania 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) (BiC, 311)¹¹⁷.

Otwartość *Dasein* jest podstawową jego cechą, która oznacza, że będąc w świecie, jest ono „tu oto” [*Da*]. Otwartość ta wypływa z całościowej struktury troski [*Struktur der Sorge*], która ujawnia się w sposób szczególny w postaci bycia-ku-śmierci [*Sein-zum-Tode*]. Tak rozumiana otwartość

[...] jest konstytuowana przez położenie, rozumienie i mowę oraz dotyczy w jednakowy 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 (BiC, 311)¹¹⁸.

¹¹⁶ „Sofern das Dasein wesentlich seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesentlich «wahr». Dasein ist «in der Wahrheit»” (GA 2, 221).

¹¹⁷ „Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins. Das umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen entdecken innerweltliches Seiendes. Dieses wird das Entdeckte. Es ist «wahr» in einem zweiten Sinne. Primär «wahr», das heißt entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht Entdeckend-sein [Entdeckung], sondern Entdeckt-sein [Entdecktheit]” (GA 2, 220).

¹¹⁸ „Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst. Die Struktur der Sorge als *Sichvorweg* – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden birgt in sich Erschlossenheit des Daseins. *Mit* und *durch* sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht” (GA 2, 220).

Zwrócenie uwagi na to, że pierwotna otwartość znajduje się w *Dasein*, prowadzi Heideggera o krok dalej – ku ukazaniu tej otwartości w położeniu, rozumieniu i mowie. Dopiero ukazanie troski jestestwa o własne bycie, a także otwartość na byty wewnątrzświatowe oraz możliwość upadania odsłaniają pierwotny charakter prawdy. W nawiązaniu do stwierdzenia „jestestwo jest w prawdzie” [*Dasein ist «in der Wahrheit»*] Heidegger ukazuje różne możliwe sposoby przedstawienia prawdy. Jedną z nich jest upadanie [*Verfallen*]. W kontekście upadania, zatracania się [*Verlorenheit*] jestestwa ujawnia się problem zamaskowania [*Verstelltheit*], zamknięcia [*Verschlossenheit*]. Jest on związany z popadaniem w strukturę Się [*Man*], popadaniem w publiczną wykładnię [*die alltägliche Auslegung*]. Zamaskowanie (por. GA 63, 32) to gra pozorów uwidocznioma w gadaniu, ciekawości i dwuznaczności, czyli popadaniu w niewłaściwy sposób bycia. Byt otwiera się i zamaskowuje, zasłania to, co uprzednio odkryte. Nieprawda, podobnie jak w późniejszym dziele zatytułowanym *O istocie prawdy*, nie jest zwykłą negacją prawdy, lecz upadaniem [*Verfallen*], wykorzeniem się [*Entwurzeln*]. Zamaskowanie [*Verstelltheit*] widzi Heidegger przez pryzmat faktyczności, popadania w niewłaściwy sposób bycia. To wykorzenie przynależy do każdego jestestwa, które jest rzucone w świat, w swoje „tu oto”.

Odkrywanie jest możliwe, ponieważ jestestwo jest. Podstawę wszelkiego odkrywania stanowi otwartość jestestwa. To właśnie w analizie przeżywania i odwrotu dokonanej w *Fenomenologii życia religijnego* odsłania się bliskość, która nie polega na ukazaniu „co”, lecz „jak” [wie]. Przestrzenią odpowiedzialności jest właśnie owo przeżycie ukazujące się w konstytuowaniu się wypełniania; to w tej przestrzeni pojawia się świat. Potocznie rozumiana etyka przedstawia natomiast problem odpowiedzialności w oddzieleniu od świata, ukazując w ten sposób ludzką odpowiedzialność za czyn z wyłączeniem albo ograniczeniem świata, w którym jesteśmy. Heidegger „włącza” świat. Ten fakt powoduje, że odpowiedzialność jawi się jako otwartość jestestwa na świat, na siebie i na inne jestestwa. Od wykładu *Logik. Frage nach der Wahrheit* (1925-1926, GA 21) ta otwartość jest jednak związana z koncepcją bycia.

Otwartość, która towarzyszyła w kontekście przeżycia i dziejowości Ja, potrzebuje nowej przestrzeni. Heidegger dochodzi do przekonania o konieczności zmiany otwartości w kontekście życia, przeżywania na pytanie o bycie [*Sein*]. Pomogła mu w tym analiza filozofii Arystotelesa, o czym już wcześniej wspominałem. Po wykładzie zatytułowanym *Logik. Frage nach der Wahrheit* Heidegger przedstawia prawdę ujmowaną przez dotychczasową filozofię jako niewystarczającą. Problemowi prawdy i bycia ujętym z perspektywy tradycji filozoficznej poświęci uwagę w kolejnych swoich wykładach, jak *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926, GA 22), *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927, GA 23), oraz w *Podstawowych problemach fenomenologii* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927, GA 24). W *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22) i *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23) Heidegger wskazuje na rozdzielenie bycia od bytu w klasycznej filozofii. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) stanowi pew-

nego rodzaju rekapitulację analizy wykładów zawartych w tych dwóch dziełach. Po wygłoszeniu wykładów o historii filozofii od św. Tomasza z Akwinu do Kanta oraz *Podstawowych problemach fenomenologii*, w których Heidegger ukazuje problem bycia jako wiodący w filozofii – mimo iż zapomniany – wygłasza *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/1928) oraz *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928, GA 26). Towarzyszą temu zawarte w *Wegmarken* (GA 9): *Aus der letzten Marburger Vorlesung* (1927), *Was ist Metaphysik?* (1929), *Vom Wesen des Grundes* (1929) i *Vom Wesen der Wahrheit* (1930). Heidegger, biorąc pod uwagę refleksję nad filozofią Kanta oraz neokantyzmem, dochodzi do przekonania, że podstawą tej pierwszej jest jego ontologia. W roku 1927 umieszcza ten postulat w rozprawie *Kant a problem metafizyki*. Kant jednak ujmował *Dasein* z perspektywy bytu. Heidegger daje podstawę pod nową metafizykę, dla której kluczowym pojęciem jest bycie.

Przedstawiając problem prawdy, autor *Bycia i czasu* wskazuje na konieczność jej ukazania przez pryzmat filozofii Arystotelesa, interpretując zaś filozofię Arystotelesa i Platona – na miejsce i znaczenie prawdy. „Miejscem” dla niej nie są sądy, lecz rozumienie, przestrzeń między stosunkiem do własnego bycia i do bytów napotykanym.

Jestestwo jest ukonstytuowane w otwartości. Tylko jestestwo, które jest, może być-w-prawdzie. Może pozwolić stworzyć się innemu bytowi (por. BiC, 319)¹¹⁹. Podstawą wszelkiego odkrywania i otwierania bytu jest bycie jestestwa. Pierwotna otwartość umożliwia spostrzeganie innych bytów, ponieważ jestestwo jest w świecie i otwiera się w swoim byciu-w na inne byty. Jestestwo, troszcząc się o własne bycie, wykracza poza Ja, aby wydobyć na jaw swoje bycie sobą [*Selbst*]. To wykraczanie ukazuje proces wychodzenia poza siebie w kierunku tego, co zewnętrzne, ale i pierwotną otwartość na świat, w którym *Dasein* zawsze już jest. Tylko jestestwo otwiera się na świat i jest w prawdzie. W pewnym sensie samo bycie-w-prawdzie to pierwotna otwartość, przynależąca jedynie jestestwu. *Dasein*, będąc rzucone w świat, troszcząc się o własne bycie, jest już zawsze otwarte. Będąc w świecie, jestestwo jest ukonstytuowane przez otwartość, może odkrywać istniejące w świecie byty wewnątrzświatowe. Stwierdzenie, że jestestwo jest zawsze otwarte oznacza uprzednie wobec klasycznie rozumianego poznania odnoszenie się do całości powiązań oraz do struktury „ze względu na co” [*Worumwillen*] swojej troski. Poprzez analizę bycia sobą, bycia-w-swiecie odsłania się sens używanych przez Heideggera pojęć, takich jak położenie [*Befindlichkeit*], rozumienie [*Verstehen*] oraz mowa [*Rede*]. Pojęcie położenia (albo nastrojenia) wyraża fakt, że jestestwo jest w świecie. Nie sposób pomyśleć o jestestwie bez umieszczenia go w świecie, w konkretnej sytuacji. *Dasein* musi się w tym świecie znajdować i odnosić do bytów nieistniejących na sposób bycia *Dasein* [bytów obecnych i poręcznych] oraz istniejących na sposób *Dasein*, czyli współbytujących. Rozumienie

¹¹⁹ „Seiendes ist nur *dann* entdeckt und *solange* erschlossen, als überhaupt *Dasein ist*” (GA 2, 226).

natomiast to odnoszenie się do siebie, do własnego bycia. Jestestwo musi się także odnosić do innych bytów. Przez mowę człowiek wyraża, wypowiada się w swoim dążeniu do siebie i do własnego bycia. Aby jednak doszło do tej prezentacji, rzecz musi się na nas otworzyć, dać się nam poznać. To poznanie oznacza odwołanie się do rozumienia bycia [*Sein*].

W analizie jestestwa Heidegger ma na celu przedstawić byt takim, jakim jest on w prawdzie. Konieczna jest przy tym zmiana koncepcji prawdy na prawdę jako nie-skrytość [*Un-Verborgenheit*]. Bycie się nam odsłania, ale również zakrywa. W tym dawaniu się nam bycia bytu [*Sein des Seienden*] odkrywa się przed nami coś, co uprzednio było zakryte. Zobaczenie bytów wewnątrzświatowych takimi, jakie one są, jest możliwe dzięki uprzedniemu odnalezieniu ich w całości kształcie powiązań, który jest nam dany w „tu oto” *Dasein*, czyli w świecie, do którego są rzucone. To uprzednie odnoszenie się do całości powiązań nie oznacza antycypacji w czasie, lecz jedynie możliwość spostrzegania bytów wewnątrzświatowych. Bycie-odkrywającym konstytuuje się w pierwotnej otwartości *Dasein*. Ta otwartość nie wyraża nieograniczonego horyzontu możliwości, który się przed nim rozpościera, lecz znajduje się w nie-skrytości. Otwartość ta bowiem jest rozumiana jako bycie w prawdzie *Dasein* i odsyła do rozumienia greckiego terminu ἀληθές [*alethes*], czyli nie-skrytość [*Un-Verborgenheit*]. Tak jak niewłaściwy i właściwy sposób bycia [*eigentliche und uneigentliche Seinsart*] nie stanowią wobec siebie przeciwieństwa, tak też i Heideggerowskie koncepcje prawdy i nieprawdy nie stoją wobec siebie w opozycji. *Dasein* jest w prawdzie i nieprawdzie. Bycie w nieprawdzie nie oznacza kłamstwa czy fałszu, lecz zakrywający się charakter prawdy. Dla Heideggera nieprawda rozumiana jest jako zapominanie. Prawda jest zarazem otwieraniem i zakrywaniem [*Verdecktheit*]. Zakrywanie stanowi zatem również otwartość, lecz jako zamaskowywanie [*Verstelltheit*] prawdy. *Dasein* utrzymuje się permanentnie w napięciu między otwieraniem i zakrywaniem prawdy. Do jej odsłonięcia potrzebna jest hermeneutyka rozumienia i położenia jestestwa w świecie. Napotykać byty wewnątrzświatowe, *Dasein* próbuje być na ich sposób, popadając w niewłaściwy sposób bycia, lecz również w tym sposobie bycia odnosi się do swojego własnego bycia, które wzywa i nawołuje: chciej-być-sobą, chciej-mieć-sumienie [*Gewissen-Haben-Wollen*]. Otwartość rozumiana z perspektywy bycia-w-świecie stwarza pozory, ujawnia się, zakrywając, co jest odkryte, i to, co zakryte, odkrywając. W tej grze pozorów *Dasein* nie potrafi i nie może oderwać się od własnego bycia. Ten stan rzeczy wskazuje na zdecydowanie odmienny charakter odpowiedzialności niż w przypadku ujmowania jej ontycznie. Odpowiedzialność ze względu na położenie jestestwa i jego przyjmowanie niewłaściwego sposobu bycia jest także brakiem odpowiedzialności. Jednak ta nieodpowiedzialność także stanowi pewnego rodzaju odpowiedzialność *Dasein*.

Zasadniczy problem, który jest tu przedstawiany, to problem rzeczywistości prawdy i jej związku z człowiekiem. Arystoteles koncentruje się na człowieku jako isto-

cie politycznej¹²⁰. Pojmowanie go jako istoty politycznej, społecznej czy rozumnej jest jedynie ukazaniem go z perspektywy jego jednej zewnętrznej cechy. Dla Heideggera oznacza to konieczność powrotu do stanu, w którym będzie możliwe uchwycenie człowieka w jego pierwotnej i całościowej istocie¹²¹. Ten pierwotny charakter człowieka musi znajdować się w pewnej rzeczywistości i musi się w jakiś sposób manifestować, ukazywać. Człowiek wyraża się w mowie [*Rede*]. Biorąc pod uwagę ten fakt, filozofia w starożytności i średniowieczu dostrzegała miejsce [*Ort*] prawdy w wyrażaniu sądów o czymś, tzn. w wypowiedzi. Heidegger – poprzez nawiązanie do filozofii Arystotelesa – przesuwając miejsce prawdy na poziom ontologiczny, na bycie. Miejsca tego nie można identyfikować z prawdą wypowiedzi, ponieważ wypowiedź jest ugruntowana na prawdzie bycia, filozofia natomiast musi dotrzeć do tego, co pierwotne, źródłowe. Bycie-w-prawdzie przedstawia się w wypowiedzi, ale jej pierwotnym miejscem [*Ort*] jest bycie [*Sein*]. Dopiero na gruncie zbliżania się ku własnemu byciu *Dasein* może rozumieć bycie bytu wewnątrzświatowego. Wypowiadanie się jestestwa wyraża jego pierwotną otwartość, która umożliwia mu zbliżenie się do innych bytów. Miejscem wydarzania się, dziania się prawdy jest bycie bytu, które wyraża się w mowie. Dla Heideggera źródło prawdy nie znajduje się w sądzie o rzeczach, lecz w byciu, które dla *Dasein* jest już zawsze otwarte i może się otwierać na byty wewnątrzświatowe.

Analiza otwartości [*Erschliessung*] i prawdy [*Un-Verborgenheit*] jest poprzedzona wykładnią realności [*Realität*], tzn. tego, co rozumiemy pod pojęciem rzeczywistości. To sięgnięcie po Kanta i jego *Krytykę czystego rozumu* odsłania konieczność ukazania realności w odniesieniu do egzystencji, faktyczności i upadania jestestwa (por. BiC, 283; GA 2, 203). Dopiero przez pryzmat tych struktur egzystencji, faktyczności, upadania ukazuje się możliwość rozumienia własnego bycia. *Dasein*, troszcząc się o własne bycie, próbuje je zrozumieć i wyrazić w mowie. Heidegger podkreśla, że byty wewnątrzświatowe mogą istnieć, ale bez możliwości rozumienia ich przez *Dasein* można mówić zarówno o ich istnieniu, jak i nieistnieniu. *Dasein*, będąc w świecie, egzystuje, otwiera się na świat i dlatego spostrzegać może byty wewnątrzświatowe,

¹²⁰ Problem ten przedstawia Heidegger w *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, gdzie wskazuje na rozumienie człowieka jako istoty politycznej w oparciu o *λόγον ἔχειν* i *κοινωνία*. Zauważa, że u Arystotelesa w samym byciu człowieka znajduje się możliwość bycia w *polis*, możliwość bycia z innymi. Ta możliwość bycia ze sobą ugruntowana jest na byciu-w-świecie. Wówczas jestestwo wyraża się, wypowiada się (por. GA 18, 46nn).

¹²¹ Heidegger, podobnie jak Scheler czy później Plessner, dostrzega konieczność przedstawienia problematyczności ludzkiej egzystencji bez redukcji jej do jednego aspektu ludzkiej natury. Plessner postuluje, aby unikać w refleksji antropologicznej stwierdzeń takich jak „człowiek jest niczym innym niż...”. Dlatego podążając za Diltheyem, dochodzi do przekonania, że człowiek jest tym, co o nim mówi historia. Ona ukazuje problematyczność natury człowieka, ponieważ interpretowany przez nią człowiek jest zawsze w konkretnej sytuacji historycznej. Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Wstęp*, [w:] H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł., wstęp i przyp. E. Paczkowska-Łagowska, przekł. przejrzał M.J. Siemek, Warszawa 1994, s. XI-XII, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.

które ukazują się z perspektywy poręczności i obecności. Oprócz rzeczy jako bytów poręcznych służących do czegoś, są również i takie, które należą do świata natury, będąc bytami obecnymi. Popadanie w niewłaściwy sposób bycia dotyczy nie tylko tych bytów, ale i takich, które istnieją na sposób *Dasein*, tzn. bytów współbytujących. Heidegger odróżnia świat rzeczy od świata bytów bytujących na sposób *Dasein*, chociaż nie są one wiążące, nie odgrywają tak fundamentalnej roli jak odniesienie *Dasein* do własnego bycia. Stosunek Heideggera do drugiego człowieka, współbytującego, jest często nadinterpretowany przez antropologię filozoficzną, filozofię życia, jak i filozofię dialogu¹²². Autor *Bycia i czasu* nie pomija relacji z drugim człowiekiem¹²³, zwraca natomiast uwagę na konieczność bycia innych bytów istniejących na sposób *Dasein*, które nie stanowią jednak istoty relacji ontologicznej – chociaż są potrzebne do odniesienia się *Dasein* do tego, co spotykane w świecie. W analizie bycia-otwieranym i bycia-otwierającym znajduje się przestrzeń obcowania z drugim człowiekiem. To odniesienie do bytów istniejących i nieistniejących na sposób *Dasein* wskazuje na pierwotną przestrzeń otwartości, która ujawnia się poprzez nasze rozumienie świata.

Analizowana przez Heideggera otwartość znajduje się na poziomie stosunku *Dasein* do siebie, do własnego bycia. Dlatego odpowiedzialność pojawia się pierwotnie w moim stosunku do samego siebie. Odpowiedzialność za siebie wobec innego albo odpowiedzialność za innego przedstawia się dopiero w moim odniesieniu do napotykanych w świecie bytów. Zasadniczą kwestią jest rozumienie pojęcia realności w sensie potocznym oraz w ujęciu Heideggera. Próba wyjaśnienia zagadnienia prawdy jako otwartości odsłania nam horyzont pytania o bycie [*Sein*], o to, co stanowi realność ontologii. Przestrzeń odpowiedzialności w rozumieniu Heideggera zmienia się z odpowiedzialności za siebie wobec prawdy [*Wahrheit*] na bycie-odpowiedzialnym

¹²² Heidegger wychodzi od podobnego problemu zwrócenia się ku całości rozumienia jak Buber. Drogi Bubera i Heideggera rozchodzą się jednak w zupełnie odmiennych kierunkach. Buber koncentruje się na relacji Ja–Ty, Heidegger – na Ja i jego bycie, choć w *Znakach drogi* także wspomina o relacji Ja i Ty (por. ZD, 141). Tischner w *Myśleniu według wartości*, odwołując się do Lévinasa, zauważa, że Heidegger odrzuca innego człowieka (por. MWW, 168). Badając egotyczność w myśli neokantowskiej u Husserla i Heideggera, krakowski filozof dochodzi do wniosku, że: „Heidegger będzie w imię tej konkretności protestował przeciwko egotyczności *Dasein* bytującego na poziomie *Verstehen*. W ten sposób wyrazi on pogląd, że egotyczność nie jest «radykalnie indywidualna», ponieważ może się powielać i faktycznie powiela się w postawach nieautentycznych, w których *Dasein* maskuje swój upadek w przeciętność” (SFS, 293).

¹²³ Heidegger dostrzega współbytujących i odróżnia ich od tego, co poręczne. Niewłaściwy lub właściwy sposób bycia pojawia się w *Byciu i czasie* dopiero na gruncie innych bytów, nie zaś poręczności. Jeszcze w *Einleitung in die Philosophie*, wykładach z semestru zimowego 1928/1929, mówi o współbytującym (GA 27, 86–87). Por. B. Casper, *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, wstęp F. Macharski, Kraków 2001, s. 82.

w prawdzie bycia [*Wahrheit des Seins*]¹²⁴. W tym sensie odpowiedzialność nie będzie się przedstawiała w konkretnym byciu jako *Seiende*, lecz jako możliwość bycia [*Sein-können*]. Odpowiedzialność w filozofii Heideggera osadza się nie tylko na otwartości, o której wspominałem, ale i na zdecydowaniu. Jest ono także pewną formą otwartości, może nawet głębszą, ponieważ obejmuje już nie tylko troskę w nawiązaniu do właściwego sposobu bycia, lecz również całościowe jej rozumienie. Wyrażona w trosce jestestwa o samego siebie otwartość [*Erschlossenheit*] prowadzi ostatecznie do zdecydowania [*Entschlossenheit*]¹²⁵, które też stanowi otwartość z perspektywy całości struktury troski. Wykładnia zdecydowania odsłania powrót jestestwa do samego siebie [*auf-sich-zurückkommen*]. Heidegger, dookreślając problem prawdy, włącza ją w strukturę bycia-ku-śmierci, w której jestestwo wzywane jest do bycia sobą [*Selbstsein*]. Nie koncentruje się on już więcej na byciu sobą jako *Selbst*, ale jako *Selbstsein*. Prawda jawi się jako zdecydowanie, stanowczość [*Entschlossenheit*], która podobnie jak odkrytość ma swoją podstawę w otwartości¹²⁶. Jestestwo jest rzucone w świat i poprzez ten fakt jest już otwarte. Otwartość *Dasein* konstytuuje się, ponieważ *Dasein* jest położone¹²⁷

¹²⁴ Problem prawdy bycia pojawia się na gruncie wcześniejszej analizy bycia i mowy. Odpowiedzialność w kontekście prawdy bycia staje się mówieniem [*Sagen*]. W konsekwencji prowadzi to do rozumienia odpowiedzialności jako *Entsprechen*. Na ten przykład powołuje się Filek w *Filozofii odpowiedzialności XX-wieku*. Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 138. Jeśli jednak przyjąć, że analiza późniejszych dzieł Heideggera jest konsekwencją jego wcześniejszych poglądów, a także fakt przygotowywania ostatniej części pierwszej połowy *Bycia i czasu* jako *Czasu i bycia*, oraz to, że dzieło *Kant a problem metafizyki* traktowane jest jako drugi tom *Bycia i czasu*, to wówczas *Überantworten* staje się załącznikiem nie tyle odpowiedzialności jako odpowiadania na wydarzenie się prawdy, ale i jej przyjmowania. Odpowiedzialność, w odróżnieniu od prawdy jako nie-skrytości, jak i wolności jako „pozwolić być bytowi, jakim jest”, może być rozumiana jako powierzenie się *Dasein* myśleniu bycia. Wówczas to nie *Entsprechen*, lecz *Überantworten* staje się kluczowym elementem odpowiedzialności. Dlatego Patočka nazwie Heideggera filozofem odpowiedzialności (J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czicibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 68-69). Prawda i wolność poddane są pewnej zmianie w zależności od ujmowania jej z perspektywy bytu, *Dasein* czy wydarzającej się prawdy bycia. Odpowiedzialność jest wówczas odpowiedzią konstytuującą się na poziomie myślenia bycia.

¹²⁵ Tischner w *Fenomenologii świadomości egotycznej* termin *Entschlossenheit* tłumaczy jako „stanowczość”. Przywołuje wówczas *Ständigkeit des Selbst*, która oznacza „stałość bycia sobą” (por. SFŚ, 292).

¹²⁶ Por. „Sumienie daje «coś» do zrozumienia, otwiera. Z takiej formalnej charakterystyki wynika sugestia, by ów fenomen sprowadzić do otwartości jestestw” (BiC, 379; GA 2, 269).

¹²⁷ Położenie rozumiane jest przez Heideggera na gruncie nastrojenia. Niemiecki termin *Be-findlichkeit* (położenie) odwołuje się do słowa *Sich-Befinden* – „znajdować się”. To „znajdywanie się” oznacza pewnego rodzaju nastrojenie. Jestestwo, będąc w świecie, jest już jakoś nastrojone, jakoś się do tego świata odnosi. Nastrojenia tego nie można jednak interpretować w sensie ontycznym jako predyspozycji czy uczucia lęku przed czymś, lecz jako możliwość położenia jestestwa w świecie (BiC, 202; GA 2, 142). Położenie oznacza fakt, że człowiek nie jest oddzielony od świata, ale zawsze jest w nim. Nie może się od niego uwolnić ani do niego zdystansować, jest zawsze

i próbuje siebie zrozumieć. W trwodze, która stanowi *modus* położenia, wyrasta troska *Dasein* o własne bycie. Troska¹²⁸ jestestwa o siebie, o własne bycie jest możliwa ze względu na rozumienie siebie w całokształcie wszelkich powiązań. Domaga się ona postawienia pytania, o co się troszczyć [*besorgt*]. Przedmiotem troski jestestwa jest ono samo w odniesieniu do tylko jemu właściwego bycia. *Dasein*, które w swoim byciu-w [*In-Sein*] może napotykać inne byty, może też próbować przyjąć sposób bycia innych bytów. Odczuwając trwogę, jestestwo przyjmuje sposób bycia bytu [*Sein des Seienden*], którym nie jest. Jednak trwoga nie znika, lecz się potęguje. Pozorne poczucie swojskości jest tylko chwilowe i sprawia, że jestestwo popada w niewłaściwy sposób bycia, tzn. taki, który go odrywa od jego własnego sposobu bycia. W rzeczywistości popadanie w niewłaściwy sposób bycia jest częścią jego odnoszenia się do własnego bycia, ponieważ będąc rzucone w świat, nie tylko odnosi się do własnego bycia, ale także do tego, co napotyka w świecie, napotyka w strukturze bycia-w. Analiza otwartości wymaga ukazania całości troski [*Sorge*]. Jest to jednak możliwe dopiero poprzez ukazanie czasowości [*Zeitlichkeit*] i dziejowości [*Geschichtlichkeit*]. One odsłaniają troskę w całej rozciągłości. W tym sensie zapoczątkowana analiza otwartości ujawnia kolejne pojęcia, które w sposób pośredni obejmują odpowiedzialność; są nimi: sumienie, czasowość i dziejowość. Zawierają się one w otwartości jako zdecydowaniu.

Przedstawione w *Byciu i czasie* zagadnienie realności doprowadziło do powstania koncepcji prawdy jako otwartości, z której wynurza się odpowiedzialność jako odpowiadanie [*responsio*] na wezwanie do bycia sobą. Możemy tu dostrzec charakter prawdy jako nie-skrytości, która wymusza od nas przeformowanie oczekiwań wobec odpowiadania. Odpowiedzialność nie wyraża się w zdaniach, lecz na poziomie rozumienia, w konkretnej sytuacji, w odnoszeniu się jestestwa do swojego bycia. Jest powierzeniem siebie swojemu własnemu byciu. Otwartość odsłania i ujawnia pierwotny charakter odpowiedzialności. Odpowiedzialność w kontekście bycia zmienia się z wypełnieniem w nawiązaniu do filozofii życia w ontologię fundamentalną, dla której odpowiedzialność oznacza *überantwortet*. W paragrafach poprzedzających § 44 *Bycia i czasu* zmieniają się koncepcje prawdy i wolności. Prawda staje się nie-skrytością, a wolność przekształca się ze spontaniczności w pozwolić-być. W kolejnych dziełach Heideggera problem prawdy jest podejmowany i dookreślany wraz z pojęciem ek-sistencji [*Ek-sistenz*]. Analiza *Dasein* dokonana w *Byciu i czasie* zmienia się w dziele *O istocie prawdy* na otwartość w kontekście powiązania z wolnością jako pozwolić-być [*Sein-lassen*]. Analizom towarzyszy ontologiczne doświadczenie otwartości. Egzystencja, która była

w świecie i dopiero w oparciu o nie możemy odnosić się do siebie i do własnego bycia. Pojęciem greckim odpowiadającym położeniu i nastrojeniu jest *pathos*; w nim zawierają się oba omówione znaczenia. Heidegger rozumienie nastrojenie nie przez pryzmat emocji, nastroju, lecz właśnie przez nasze bycie-w-swiecie, otwartość na świat.

¹²⁸ Pojęcie troski określił Heidegger łacińskim słowem *cura*. Upadające jestestwo, które zew sumienia wzywa do chęci-posiadania-sumienia, ukazywane jest w kontekście trwogi i troski o swoje własne bycie.

obok faktyczności i upadania kluczowym problemem dotyczącym bycia w świecie jestestwa, zmienia się w ek-sistencję. Nie chodzi o to, że Heidegger porzuca pojęcie egzystencji, lecz koncentruje się na procesie wydawania się jestestwa byciu; to stopniowy krok ku stwierdzeniu z *Listu o humanizmie*, że człowiek jest strażnikiem bycia. *Bycie i czas* ma bezpośredni wpływ na późniejsze analizy Heideggera dotyczące problemu bycia i zmianę pytania o otwartość jestestwa na bycie oraz prawdę bycia. Jestestwo jest ogarnięte przez bycie, nie jest ono panem bycia, lecz jedynie może pozwolić się jemu ukazać. Jeszcze w książce *Kant a problem metafizyki* filozof podkreślał fakt, że odnoszenie się do bycia jest podstawą dla myślenia teoretycznego i praktycznego. Postulat szukania granic ludzkiego poznania sprawia, że podstawowym problemem filozofii jest ukazywanie się bycia. Heidegger sprowadza analizę już nie do otwartości jestestwa, ale wystawiania się na otwartość bycia. Odpowiedzialność nie jawi się już jako otwartość jestestwa, lecz jako „pozwolić się otworzyć na bycie”. Przeciwnieństwo *Vorgang* [przebiegu] i *Geschehen* [dziania się] zmienia się w *Ereignis* [wydarzanie się]. Właśnie z tej perspektywy ważna jest analiza dzieła Heideggera *O istocie prawdy*, a w niej związek prawdy i wolności, które prowadzą do pytania o podstawę. Pierwotna spontaniczność zmienia się w wolność jako pozwolić-być, pozwolić ukazać się bytowi w swoim byciu.

Problem zdecydowania, *resp.* czasowości i dziejowości, który się tu wstępnie zarysował, podejmę w drugim rozdziale, a obecnie przyjrę się prawdzie i wolności w dziele *O istocie prawdy*. W nim dokonuje się przejście od zagadnienia otwartości jestestwa na bycie i to, co spotyka w swoim świecie, do ukazania się prawdy bycia.

2. Otwartość a wolność w kontekście rozprawy *O istocie prawdy*

W *Byciu i czasie* Heidegger koncentruje się na przedstawieniu związku jestestwa z zapomnianym pytaniem o bycie. W roku 1930 w jego myśli dokonuje się przełom (zwrot, *Kehre*). Jak podkreśla Roman Rożdżeński w artykule *Heidegger a problem istoty*,

[...] w wyniku tego zwrotu doznają zasadniczej modyfikacji podstawowe kategorie jego dotychczasowej analityki ontologicznej, takie np. jak egzystencja, troska, nastroje czy też sam termin *Dasein*. Zostają one bowiem później zinterpretowane jako fenomeny ontologiczne, które są uwarunkowane już uprzednią (tj. pierwotną) jawnością samego bycia. Tak np. nastrój trwogi, który odgrywał – jak to było wyraźnie widoczne – zasadniczą rolę w dotychczasowym rozjaśnieniu podłoża metafizyki, zostanie ujęty w nowy sposób. Heidegger będzie bowiem później interpretował trwogę jako nastrój pochodzący z głosu samego bycia, czyli będące jego darem¹²⁹.

¹²⁹ R. Rożdżeński, *Heidegger a problem istoty*, „Analecta Cracoviensia” 1994, t. 26, s. 117.

W *Byciu i czasie* otwartość pojawia się w nawiązaniu do prawdy, a także – rzadko – do wolności¹³⁰. W powstałych później dziełach prawda przedstawia się wraz z wolnością, która staje się dla niej podstawą. Heideggerowi nie chodzi jednak o samą wolność, ale o bycie-prawdy. Tym, co łączy oba teksty, jest nie tylko pytanie o bycie [*Frage nach dem Sein*], ale i fundamentalne znaczenie otwartości. To ono skłania do sięgnięcia po termin *Dasein* zamiast „człowiek”, ponieważ jestestwo jest zawsze tu oto [*Da*] i jest na swój własny sposób. Zasadniczym problemem, który towarzyszy wykładni prawdy, jest pojmowanie egzystencji [*Existenz*] i in-sistencji [*In-sistentia*]¹³¹. Pojęcie egzystencji w dziele *O istocie prawdy* zyskuje dodatkowe znaczenie poprzez zestawienie go z pojęciem in-sistencji. Do przedstawienia problemu egzystencji prowadzi jednak klasyczna definicja prawdy, która pojawiła się w *Byciu i czasie* w kontekście realności. Zdaniem Heideggera analiza związku prawdy i bycia w *O istocie prawdy* nie jest przełomem, lecz uzupełnieniem, pogłębieniem tematyki przedstawionej w *Byciu i czasie*. Wspomina o tym w *Liście o humanizmie* (por. ZD, 282n; GA 9, 327). W *O istocie prawdy* Heidegger nawiązuje do § 44 *Bycia i czasu*, w którym porusza problem otwartości, prawdy i bycia. Kluczem do tego jest analiza *Metafizyki* Arystotelesa, Θ 10¹³². Heidegger wiąże wówczas prawdę z byciem.

W *O istocie prawdy* nie analizuje już otwartości *Dasein* w jego położeniu i rozumieniu oraz mowy, lecz ukazuje, na czym polega związek prawdy jako nie-skrytości z byciem. Otwartość dotyczyć będzie zatem ukazywania się prawdy i wolności bycia. Tym, co różni *Bycie i czas* oraz dzieło *O istocie prawdy*, nie jest tylko skoncentrowanie się tego ostatniego na prawdzie bycia, ale także przedstawienie zagadnienia otwartości. W *Byciu i czasie* podstawowym pojęciem określającym ją jest *Erschlossenheit*, w *O istocie prawdy* natomiast *Offenheit*. Wynika to z przesunięcia akcentu z analityki jestestwa na prawdę bycia.

2.1. Prawda i jej związek z byciem

Jak zwracałem wcześniej uwagę, Heidegger po ukazaniu się *Bycia i czasu* coraz częściej koncentruje się na pojęciu prawdy jako nie-skrytości oraz na jej fałszywym rozumieniu w tradycji filozoficznej. W dziele *O istocie prawdy* pojęcie prawdy i jej fałszywe znaczenie jest kluczowym problemem. Heidegger poddaje analizie obiegowe pojęcie

¹³⁰ W *Byciu i czasie* pojawia się pojęcie wolności, lecz, podobnie jak w przypadku odpowiedzialności, z perspektywy jego niezrozumienia (por. BiC, 373, 388, 400, 512, 539, 562, 605; GA 2, 266, 276, 285, 366, 385, 402, 434).

¹³¹ Pojęcie egzystencji przekształca się w eks-istencję i in-sistencję. Ta zmiana wynika z faktu, że chodzi już nie tyle o przedstawienie faktyczności jestestwa, jego nakierowanie się na własne bycie-możliwym, ile o samo bycie, którego człowiek jest jedynie pasterzem.

¹³² Do księgi Θ 10 *Metafizyki* Arystotelesa odwołuje się Heidegger już w *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/1926, GA 21, 170nn).

prawdy [*der geläufige Begriff der Wahrheit*], które wyraża definicja *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Stwierdza, że w tej definicji kryje się poważny problem; po pierwsze dotyczący tego, co rozumiemy pod pojęciem prawdy w odniesieniu do rzeczy, po drugie, co rozumiemy pod pojęciem wyrażania się o rzeczy. W rezultacie dotyczy on z jednej strony ustalenia, co to jest prawdziwe złoto, z drugiej, czym jest wypowiedź o złocie. Skoro mamy problemy z definiowaniem naszego pojmowania złota w sensie materialnym i wypowiedzianiem się o złocie, to tym bardziej mamy problem z uzgodnieniem adekwatności wypowiedzi o czymś do samej rzeczy. Myślenie ugruntowane na prawdzie jako zgodności rzeczy pomyślanej z realnie istniejącą odwoływało się do coraz bardziej pierwotnego kryterium. Filozofia jako nauka pierwsza ma ukazać prawdę w jej źródłowym sensie. Dlatego prawda pojmowana w sensie ontologicznym nie może być interpretowana na podstawie sięgania po coś już wcześniejszego, co w sposób przyczynowy oddziałuje na stan obecny. Poznając bowiem jedno kryterium, szukamy odpowiedzi na pytanie, dlaczego przyjęliśmy to kryterium, a nie inne. Ujawnienie jednego kryterium nie daje odpowiedzi na postawione pytanie, lecz generuje kolejne. Proces stawiania kolejnych pytań mógłby trwać w nieskończoność. Ten łańcuch przyczynowy nie prowadzi do konstruktywnego wniosku ukazującego podstawę prawdy, lecz jedynie przedstawia ją częściowo i niewystarczająco. Nasze myślenie o prawdzie opiera się na założeniu, które przyjęliśmy uprzednio. Heidegger domaga się traktowania filozofii w inny sposób niż nauk matematycznych czy przyrodniczych, ponieważ jest ona nauką, która pyta o pra-podstawę [*Ur-grund*]. Dlatego pytanie o prawdę musi opierać się na pytaniu o podstawę prawdy [*die Frage nach dem Grund der Wahrheit*]. Pytanie o podstawę [*Grund*] nie jest pytaniem o przyczynowość [*Ursache*], ale o źródło prawdy [*Urquelle*]. Rozpatrywany przez Heideggera problem prawdy nie odwołuje się do przyczyny, lecz do podstawy naszego własnego bycia. Skierowanie się ku byciu oznacza, że nie możemy oczekiwać od prawdy, aby była obiektywna lub subiektywna, lecz aby wypływała z naszego rozumienia własnego bycia. Kluczowym problemem jest zatem bycie sobą i nasze jego rozumienie. O istocie prawdy to jednak rozprawa, która nie tyle dotyczy analityki jestestwa, jak *Bycie i czas*, ile bycia bytu [*Sein des Seienden*] i jego odsłaniania [*Entbergen*]. Chodzi więc o ukazanie prawdy bycia.

Stosunek wypowiedzi do rzeczy, który pojawia się w kontekście prawdy, wyraża się w ich wzajemnym upodobaniu [*Angleichung*]. Definicja klasyczna prawdy szukała podobieństwa w tym, co nie jest do siebie przystające, co jest niepodobne¹³³. Wypowiedź i rzecz nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie. Konieczne jest dlatego znalezienie

¹³³ Heidegger ma na myśli klasyczne rozumienie prawdy jako zgodności rzeczy z intelektem. Wskazuje, że taka interpretacja nie ujawnia prawdziwej istoty prawdy. Porównywanie prawdziwego złota z fałszywym i stwierdzenie, że fałszywe nie jest rzeczywiste, sprawia ogromny problem, szczególnie kiedy porównuje się to, co pomyślane, z tym, co rzeczywiste, to, co wypowiedziane, z tym, co materialne. Czy pomyślane nie jest rzeczywiste? Podobnie z dwiema monetami pięciomarkowymi, które porównamy. Obie mają ten sam wygląd, lecz nic ponadto. Gdy mówimy o monecie i porównujemy ją z inną, możemy powiedzieć, że jest okrągła, lecz sama wypowiedź

prawdy u jej źródła, u jej podstawy. Prawda konstytuuje się nie w formułowaniu sądów, lecz w próbie jej zrozumienia, w jej odsłanianiu się i zakrywaniu. Początkowo Heidegger poddaje krytyce prawdę w sensie klasycznym i wskazuje na wolność jako tą, która być może lepiej wyraża pierwotny sens prawdy jako nie-skrytości. Heideggerowi nie chodzi jednak o wolność w sensie pozytywnym i negatywnym u Kanta, o której mówił w dziele *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, 20nn), a o fenomenologiczny sens wolności. Wolność jawi się w kontekście *veritas transcendentalis* jako pozwolić zobaczyć byt takim, jakim on jest. W tym sensie odsłania się prawda jako prawdziwość.

2.2. Prawdziwość a wolność jako pozwolić-być

Prawda pierwotnie jest otwartością, jawnością bycia. Byt, który napotykam, przedstawia się mi, daje mi się poznać. Przedstawić rzecz taką, jaka jest, oznacza „pozwolić rzeczy stanąć naprzeciw jako przedmiot” [*das Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand*] (ZD 162; GA 9, 184). Aby rzecz mogła się przedstawić, potrzebna jest uprzednia względem poznania otwartość tego, co ukazuje się w strukturze naprzeciw [*Entgegen*]. Ta struktura ukazuje własną dynamikę, która jest wnikaniami w to, co otwarte, ale i znieruchomieniem, przedstawianiem siebie w stałości. Przedmiot może się przedstawić [*vor-stellen*] tylko wówczas, gdy mamy wcześniej do czynienia z wewnętrzną otwartością Otwartego [*Offenheit des Offenen*]. „Wszelkie zachowanie wyróżnia się jednak tym, iż stojąc w owym Otwartym, każdorazowo trzyma się tego, co jawne jako takie” (ZD 163; GA 9, 184)¹³⁴. Heidegger podkreśla, że otwartość nie ukazuje się jako poznanie relacji podmiot–przedmiot, lecz na poziomie przedpredykatywnym. Ontologiczne pytanie o prawdę bycia uprzedza poznanie rzeczy w potocznym tego słowa znaczeniu. Prawda pierwotnie nie może być ujmowana przez strukturę podmiot–przedmiot, lecz najbardziej własne bycie. Podmiot nie znajduje się na zewnątrz poznania jako obiektywny obserwator, a jako ten, który otwiera się na to, co otwarte. Heidegger ten stan rzeczy opisuje już w *Uwagach* do rozprawy Jaspersa, kiedy mówi, że w metodzie fenomenologicznej nie chodzi o dystans do rzeczy przedstawianej, lecz właśnie o przebytą drogę, w której odsłania się wspólne źródło rozumienia i sensu (ZD, 15n; GA 9, 9n). Otwartość ta ujawnia powiązanie rozumienia i sensu.

Być wrażliwym na „to, co otwarte” [*das Offenbaren*], oznacza także konieczność bycia otwartym [*Offensein*]. Zamiast prawdy jako zgodności pojawia się zatem grecka prawda jako *a-letheia*, nie-skrytość [*Un-Verborgenheit*]. W niej kluczowym pojęciem

o monecie nie jest okrągła. Jest również niematerialna w odróżnieniu od samej monety. Jak możemy zatem przyjąć tę definicję prawdy, skoro porównuje coś, co jest nieporównywalne (ZD, 158nn).

¹³⁴ „Alles Verhalten aber hat seine Auszeichnung darin, daß es, im Offenen stehend, je an ein Offenbares als ein solches sich hält” (GA 9, 184).

staje się otwartość [*Erschlossenheit*]. Wszelkie przed-stawienie jest dawaniem się takim, jakim się jest. „Tylko w ten sposób, iż przedkładanie to oddało się już jako wolne Otwartemu na to, co jawne, co z Otwartego włada i wiąże wszelkie przed-stawienie. To uczynienie się wolnym dla wiążącego wzorca możliwe jest jedynie jako bycie-wolnym ku temu, co jawne w Otwartym” (ZD, 164)¹³⁵. Oznacza to, że wolność [*Freiheit*] jako bycie-wolnym [*Freisein*] stoi u podstawy przed-stawienia [*vor-stellen*], dając dopiero w ten sposób możliwość poznania w strukturze podmiot–przedmiot. Podstawa stosunku między rzeczą przedstawianą a wypowiedzianiem o niej opiera się na byciu-wolnym ku temu, co jawne w Otwartym [*Freisein zum Offenbaren eines Offen*en]. Stwierdzenie „bycie-wolnym” [*Freisein*] wyraża więź, jaka łączy prawdę bycia [*Wahrheit des Seins*] i wolność [*Freiheit*]. „Przysługujące zachowaniu stanie otworem jako wewnętrzne umożliwienie stosowności znajduje swoją podstawę w wolności. Istotą prawdy rozumianej jako stosowność wypowiedzi jest wolność” (ZD, 164; GA 9). Poprzez wskazanie i przedstawienie wolności możliwe jest przejście od prawdy opartej na wyrażaniu sądów do prawdy-bycia. U podstawy prawdy leży wolność, która wyraża się w stwierdzeniu „pozwolić bytowi być” [*als Sein-lassen des Seienden*]. Istota jej nie osadza się na tym, co realne, lecz na tym, co możliwe. Wolność charakteryzowana jako subiektywna lub obiektywna nie może mieć tu zastosowania. Ugruntowanie prawdy na poziomie ontologicznym oznacza ruch zdecydowanie przeciwny, tzn. w kierunku jej źródła. Analiza prawdy i wolności powinna zmierzać w kierunku istoty prawdy.

Drogę tę chce Heidegger pokonać poprzez pojęcie stosowności [*Richtigkeit*]. Pytanie o istotę prawdy doprowadziło do postawienia pytania o wolność i jej podstawowe znaczenie. Wolność jako otwartość wskazuje jednak na przeciwną zależność. Ma za podstawę nie-skrytość. Pozwalać bytowi być [*Sein-lassen des Seienden*] jest tożsame z wdawaniem się w byt [*Sich-einlassen auf das Seiende*]; ujawnia się jako otwartość, jako „pozwolić się odsłonić”. Ten przejaw wolności oznacza umożliwienie bytowi przedstawienia się. Do tego potrzebna jest więź, jakaś relacja między bytem, który się przedstawia, i mną jako tym jestestwem, któremu się byt przedstawia. Pod pojęciem *Sich-einlassen* kryje się otwieranie się na byt, będące pozwoleniem, wnikaniem, wejściem w pierwotne odniesienie, w którym byt daje się nam zobaczyć takim, jakim jest w prawdzie.

Podstawowym problemem staje się tu przede wszystkim różnica między prawdą i wolnością jako atrybutami samymi w sobie [*per se*]. Przynależna do bytu cecha jest rezultatem działania przyczyny, lecz w rozumieniu Heideggera chodzi o coś znaczenie ważniejszego, o przyczynowość przyczyny [*Grund der Ursache*], tzn. o podstawę, w której przedstawia się byt [*Seiende*] w swoim stosunku do bycia [*Sein*]. Wolność wyraża się zatem w przedstawieniu się bytu [*Seiende*] w swoim byciu-wolnym

¹³⁵ „Nur so, daß sich dieses Vorgeben schon freigegeben hat in ein Offenes für ein aus diesem waltendes Offenbares, das jegliches Vorstellen bindet. Das Sich-freigegeben für eine binende Richte ist nur möglich als Freisein zum Offenbaren eines Offen

[*Freisein*]. Wolność jako wolność ujawnia się w pytaniu jestestwa o własne bycie [*Sein*]. Bycie wolnym jest podstawą [*Grund*], w której trudno szukać przyczyny [*Ursache*] w potocznym tego słowa znaczeniu. Wolność, którą zajmowała się filozofia do czasu Heideggera, opierała się na odrzuceniu zniewolenia (wolność negatywna), tj. człowiek jawił się jako istota, która próbuje uwolnić się od przymusu. Ontologiczne ujęcie wolności to jednak nie tyle odrzucenie przymusu, ile pozwolenie na przedstawienie się bytowi. Do tego celu wymagane jest otwarcie się jestestwa (człowieka) na przedstawiające się jemu bycie. Heidegger nie traktuje prawdy i wolności jako przedmiotów, lecz jako coś, co konstytuuje się w naszym nastrojeniu [*Stimmung*], położeniu [*Befindlichkeit*]. W ten sposób wolność ujawnia się jako doświadczenie podstawowe. Dotychczasowe analizy interpretowały ją jako tę, którą się już posiada. Mieć prawdę/mieć wolność [*der Mensch besitzt Freiheit*] to jednak dla Heideggera nie to samo, co być w prawdzie/być wolnym [*freisein*]. Podstawą wszelkiej prawdy i wolności jest prawda bycia [*Wahrheit des Seins*]. To, co zewnętrzne, to, co przynależy do człowieka jako coś zewnętrznego, powinno być antycypowane przez źródłowe doświadczenie wolności jako najbardziej wewnętrznej możliwości. Tak rozumiana wolność wyraża się przez otwartość, którą jest pozwolić-być czemuś takim, jakie ono jest [*läßt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist*]. W tym sensie zarówno prawda bycia [*Wahrheit des Seins*], jak i wolność jako bycie-wolnym [*Freisein*] realizuje fenomenologiczny postulat powrotu do źródła. Dlatego prawda i wolność odsłaniają się poprzez pogłębioną analizę fenomenologiczną, odróżniając uprawianie filozofii od innych nauk opartych na przyczynowości i powtarzalności zjawisk. Być wolnym [*Freisein*] jest fundamentem dla myślenia o czymś jako wolnym [*frei*]. Spór wokół prawdy jako stosowności [*Richtigkeit*] oraz prawdy jako otwartości [*Erschlossenheit*] i nie-skrytości [*Un-verborgenheit*] prowadzi w konsekwencji do pytania antropologicznego o istotę człowieka [*Menschwesen*]: czym jest człowiek? Po Heideggerze jednak pytanie to nie oznacza, że szukamy określenia człowieka w kategoriach właściwości, lecz jego otwartość „tu i teraz” [*Da*]. Dla Heideggera pytanie to powinno być poprzedzone pytaniem o stosunek bytu [*Seiende*] do jego własnego bycia [*Sein*]. Szczególny byt, jakim jest *Dasein*, musi jednak wciąż transcendować, wykraczać poza siebie, aby odnaleźć siebie w swoim odniesieniu do własnego bycia. *Dasein* jest jednak nieustannie w świecie, w który jest rzucone, i popada w niewłaściwy sposób bycia. „Wolność wobec tego, co jawne w Otwartym, pozwala danemu bytowi być bytem, którym on jest. Wolność odsłania się teraz jako pozwalanie bytowi być [*das Sein-lassen von Seienden*]” (ZD, 166)¹³⁶. W odróżnieniu od Heideggera Tischner w *Myśleniu wobec wartości* będzie mówił, aby pozwolić być drugiemu człowiekowi.

Droga zmierzająca od prawdy jako stosowności [*Richtigkeit*] prowadzi do coraz ściślejszego powiązania prawdy z wolnością rozumianą jako jawność w Otwartym [*das Offenbare eines Offen*]. Pozwolić-być bytowi jako bytowi [*Sein-lassen des Seienden*]

¹³⁶ „Die Freiheit zum Offenbaren eines Offen

als solches] oznacza wnikanie w Otwarte [*sich-einlassen auf das Offene*]. To Otwarte odsyła do nie-skrytości [*Un-Verborgenheit*], która jest prawdą daną źródłowo poprzez fakt bycia-w-świecie. Otwartość [*Offenheit*] jest pojmowana jako udostępnienie [*sich-einlassen*], pozwolenie bytowi, aby ukazał się takim, jakim jest [*was es ist*]. Wolność w terminologii Heideggera jest wyrażona jako *Sehenlassen*, tzn. pozwolić zobaczyć byt takim, jakim on się nam daje, jaki się nam odsłania¹³⁷. Więź łącząca prawdę i wolność odsłania się w strukturze „pozwolić-być bytowi jako takiemu”. Obejmuje ona tak prawdę, jak i wolność poprzez pozwolić-być [*Sein-lassen*], tj. wy-stawianie się na [*aus-setzend*], czyli ek-sistencję [*ek-sistenz*]¹³⁸. Czym jest ek-sistencja? Problem ten pojawia się również w innym dziele Heideggera – *Liście o humanizmie* [*Brief über Humanismus*] (por. ZD, 295; GA 9, 343). W jednym i drugim dziele filozof podkreśla, że ek-sistencji nie należy rozumieć przez pryzmat obecności (*Vorhandenheit*), lecz wyłania się ona z pytania o podstawę istoty [*Grund des Wesens*]. Wystawianie się na odkrytość bytu [*Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden*] wyraża wolność, która antycypuje wolność wyboru [*Freiheit der Wahl*] i wolność działania [*Handlungsfreiheit*]. Wolność w ujęciu Heideggera oznacza bowiem otwartość, w której byt odsłania się takim, jakim jest. Nie jest przypisana człowiekowi jako jego cecha, ale jest tym, co nas ogarnia, konstituuje się w naszym nastrojeniu, naszym byciu-w-świecie. Wolność nie może się zatem jawić jako niezawisłość możliwości czynienia lub wstrzymywania się [*Ungebundenheit des Tunkönnens, Nichttunkönnens*] czy gotowości ulegania czemuś [*die Bereitschaft für ein Gefordertes*]. Heideggerowi bowiem nie chodzi o przedstawienie jej w sensie rzeczowym, jako „co” [*was*], lecz jako „jak” [*wie*]. Wolność jest nastrojeniem *Dasein*, które towarzyszy naszemu odnoszeniu się do otaczającego świata i naszego własnego bycia.

W Heideggerowskim stwierdzeniu wdawania się w odkrytość [*Eingelassenheit in die Entbergung*] chodzi o przyzwolenie na wnikanie do wnętrza odsłaniania. Fundamentalne znaczenie ma bowiem struktura „pozwolić-być bytowi jako takiemu”. Pozwolić-być [*Sein-lassen*] zawiera się w wy-stawianiu się na [*in sich aus-setzend*] oraz otwartości Otwartego [*Offenheit des Offenen*]. W otwartości Otwartego byt jest *hic et nunc* tym, czym jest. Otwartość ugruntowana jest na nastrojeniu [*Stimmung*] oraz położeniu [*Befindlichkeit*] jestestwa.

¹³⁷ Heidegger analizuje problem *Seinlassen*, także kiedy we wprowadzeniu do *Bycia i czasu* ukazuje fenomenologiczną metodę badania. Prezentuje on wówczas pojęcie logosu i fenomenu oraz ich wzajemne powiązania (por. BiC, 49; GA 2, 34-35). W *O istocie prawdy* natomiast *Sehenlassen* oznacza otwartość na konstituującą się prawdę bycia.

¹³⁸ W recenzji książki Jaspersa Heidegger wskazuje na problem egzystencji, jednak wraz z czasem egzystencja staje się w jego myśli ek-sistencją. W *Liście o humanizmie* objaśnia znaczenie ek-sistencji i odróżnia ją od egzystencji. Wyjaśnia, że w *Byciu i czasie*, gdy używał określenia „egzystencja”, nie miał na myśli różnicy między *existentia* i *essentia*, lecz to, że istoczenie się człowieka polega na tym, iż jest on prześwitem bycia (ZD, 280n; GA 9, 325). Heidegger stwierdza: „Ek-sistencja jest określeniem tego, czym jest człowiek, któremu udziela się prawda” (ZD, 282; GA 9, 327).

Wolność jako ek-sistencja odsyła do prawdy, która jest nie-skrytością [*Un-verborgenheit*] (por. ZD, 166; GA 9, 188). Według Heideggera greckie pojęcie *aletheia* należy interpretować na gruncie nie-skrytości. Powiązanie prawdy i wolności konstituuje się w otwartości, która odsłania się w nie-skrytości. „Zakorzeniona w prawdzie jako wolności ek-sistencja jest wy-stawieniem się na odkrytość bytu jako takiego” (ZD, 167)¹³⁹. Rozumienie wolności w oparciu o rozróżnienie na wolność pozytywną i negatywną, wewnętrzną i zewnętrzną musi być antycypowane przez pojmowanie wolności jako ek-sistencji, tzn. otwartości, przyzwolenia na odkrycie się bytu jako takiego. Człowiek bowiem nie posiada wolności, lecz udziela mu się ona wraz z prawdą bycia. Poprzez egzystencję Heidegger przedstawił odnoszenie się jestestwa do własnego bycia. Poprzez ek-sistencję natomiast *Dasein* jest tym, któremu udziela się bycie. Wolność konstituuje się w prześwicie [*Lichtung*] bycia. Jestestwo, odpowiadając na pierwotne ukonstituowanie się bycia, powierza się mu. W tym sensie wolność ujawnia się w horyzoncie odpowiedzialności jako przekazywanie, powierzanie, *Überantworten* (ZD, 168).

Pierwszym podstawowym pytaniem, które może ukazać zagadnienie wolności i prawdy, jest pytanie: czym jest byt [*Seiende*]? Nie sięga ono jeszcze do badania istoty [*Wesen*] prawdy i wolności, niemniej jednak zawiera inne pytanie – dotyczące bycia [*Sein*] i stosunku bytu do bycia. W dziele *O istocie prawdy* kluczowym problemem jest samo bycie i sposób, w jaki się ono nam daje.

Heidegger we wcześniejszych dziełach poświęconych filozofii Platona i Arystotelesa, powołując się na *Fizykę* i *Metafizykę* (GA 18)¹⁴⁰, jak i w wykładzie następującym po napisaniu *O istocie prawdy*, tj. w *O istocie ludzkiej wolności. Wprowadzenie do filozofii* [*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*] (GA 31, 40)¹⁴¹, prezentuje różne znaczenia bytu i bycia. W *O istocie prawdy* pojmuje bycie jako *ousia*¹⁴², które wyrażone jest przez pojęcie *Anwesen* jako wystaczania. Wraz z posta-

¹³⁹ „Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen” (GA 9, 189).

¹⁴⁰ Interpretację pojęcia bytu i bycia u Arystotelesa przedstawia Heidegger w *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924, GA 18). Powołując się wówczas na księgę Δ 8 *Metafizyki*, analizuje różnicę między *ousia* jako bytem i *ousia* jako byciem (GA 18, 26nn). W podobnym sensie, lecz powołując się na księgę Θ 10, w której Arystoteles rozważa problem prawdy i fałszu, Heidegger wyjaśnia różnice między byciem i bytem w swoich wykładach zatytułowanych *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21, 170).

¹⁴¹ W *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930, GA 31) Heidegger przedstawia pojęcie *ousia* inaczej niż w *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924, GA 18) – nie jest ono tu rozumiane jako uobecnienie, lecz jako istoczenie.

¹⁴² Nie chodzi tu o to, że Heidegger posługuje się *expressis verbis* tym pojęciem, ale o sposób rozumienia bycia, który pojawia się w dziele *O istocie prawdy* na gruncie analizy istoczenia [*Anwesen*]. Problem podstawy i istoty nawiązuje do prezentowanych w innych dziełach Heideggera różnych sposobów rozumienia bycia. Filozof prezentuje ten stan rzeczy podczas analizy dzieł Arystotelesa, Platona czy Parmenidesa. Już w *Byciu i czasie* przedstawia problem *ousia* i *parousia* [*Wesen* oraz *Anwesen*] (BiC, 36; GA 2, 25n). Tam *ousia* rozumiana jest jako uobecnienie

wieniem pytania o bycie [*Sein*] pojawia się otwierające wystaczenie [*das aufgehende Anwesen*], w którym bycie przedstawia się w swojej nie-skrytości [*Un-verborgenheit*]. Struktura pozwolić-być [*Sein-lassen*] sprawia, że porzucamy klasyfikację wolności na pozytywną i negatywną i stajemy naprzeciw niej, jako ci, którzy są przez nią ogarnięci. Wolność jest warunkiem bycia człowiekiem [*Mensch*]. Jest w tym stwierdzeniu widoczna pewna zmiana w stawianiu akcentów pomiędzy człowiekiem i jego wolnością. Człowiek nie posiada wolności, lecz ona konstytuuje się w jego położeniu [*Befindlichkeit*], ogarnia go. Wolność tak rozumiana umożliwia dziejowość *Dasein*. Poprzez wolność jestestwo [*Dasein*] jest istotą dziejową [*Geschichtlichkeit*]. Prawda nie ma zatem charakteru poznawczego opartego na stosunku między podmiotem a przedmiotem, lecz oznacza odkrycie bytu [*Entbergung von Seiende*], tzn. istoczenie się otwartości [*eine Offenheit west*]. Pojęcie ek-sistencji łączy wolność i prawdę u podstawy bycia [*Grund des Seins*]. Odróżnieniu ek-sistencji od egzystencji towarzyszy ukazanie dziejowego charakteru jestestwa. „Dzieje możliwości istoczenia się dziejowej ludzkości zachowane są dla niej w odkryciu bytu w całości” (ZD, 168)¹⁴³. Prawda jako nie-skrytość powiązana w sposób istotowy z wolnością (pozwolić-być) może zatrzymać *Dasein* w jego podążaniu ku własnemu byciu, nie pozwolić mu być. Wówczas wkracamy w sferę tego, co zakryte czy zapomniane. W dziele *O istocie prawdy* Heidegger posługuje się pojęciem otwartości poprzez użycie słowa *Offensein*. W takim sensie otwartość w *Byciu i czasie* nie występowała, oparta była bowiem na pojęciu *Erschliessung*. W jednym i drugim przypadku otwartość jawi się jako pozwolić-być w prawdzie. Takie rozumienie otwartości i jej powiązanie z wolnością ukazuje dziejowy charakter bycia bytu [*Sein des Seienden*] istniejącego na sposób *Dasein*. Dlatego Heideggerowska wykładnia wolności nie oznacza pewnego przymiotu przypisanego człowiekowi, lecz jest otwartością daną nam wraz z naszym rzuceniem w świat. Ek-sistencja człowieka jest możliwa dzięki wolności.

Zestawienie wolności z prawdą nie opiera się na podobnym stosunku jak wolności z koniecznością [*Notwendigkeit*], lecz na otwartości bycia bytu jako takiego [*Offenheit des Seins des Seienden als solches*]. Konieczność nie ma swojej podstawy w otwartości, a w prawdzie jako zgodności rzeczy i intelektu. Zgodność tego, co obecne, z tym, co pomyślane, stanowi podstawę dla przyczynowości w sensie zależności fizycznych. Słowa „konieczność” i „przyczynowość” są wytworem naszego rozumu, który różnorod-

[*Anwesenheit*]. W dziele *O istocie prawdy* pojęcie to rozumiane jest jako istoczenie (ZD, 176n; GA 9, 200). Pojawia się problem: czym jest istota prawdy? Istotą prawdy jest prawda istoty. Związek bycia i istoty przedstawia się w pytaniu o bycie. Pojęcie *Anwesen* stanie się tematem także w późniejszych dziełach, jak np. *Ku rzeczy myślenia*. Jawi się ono wówczas jako istoczenie i od-istaczanie [*Anwesen i Abwesen*] (por. KRM, 10nn; GA 14, 5). Ujawnia się w ten sposób problem czasowości z perspektywy myślenia bycia, wydarzania się. *Anwesen* jest tu rozumiane także jako wystaczenie (KRM, 41; GA 14, 31).

¹⁴³ „[...] die Geschichte der Wesensmöglichkeiten eines geschichtlichen Menschentums ist ihm verwahrt in der Entbergung des Seienden im Ganzen” (GA 9, 191).

ność zjawisk próbuje ująć w kategoriach pojęciowych. Wdawanie się [*Ausgesetztheit in*], wnikanie w [*Eingelessenheit in*] odkrytość bytu w całości [*Seiende im Ganzen*] jest możliwe dzięki nastrojeniu [*Stimmung*], które Heidegger nazywa „ek-sistentnym wystawianiem się na byt w całości” (ZD, 169)¹⁴⁴. W dziele *O istocie prawdy* nie posługuje się pojęciem troski, o której pisał jeszcze w *Byciu i czasie*, lecz pojęciem nastrojenia. W *Byciu i czasie* ukazywał otwartość z perspektywy jestestwa. Twierdził, że nie sposób mówić o byciu-otwartym bez możliwości rozumienia przez jestestwo. W *O istocie prawdy* nie chodzi już o bycie sobą, ale o pozwolenie, aby być ogarniętym przez nastrój. Nastrojowość [*Gestimmtheit*] nie pojawia się na poziomie świadomości, ponieważ jest wobec niej uprzednia. Dopiero nastrojenie umożliwia poruszanie się w płaszczyźnie świadomości. Każdy byt świadomy, czyli jestestwo [*Dasein*], jest dziejowy [*geschichtlich*], dlatego towarzyszy mu nastrojenie [*Stimmung*]. Dziejowość, w której zawiera się odpowiedzialność jestestwa, oznacza bycie nastrojonym (nastrojowość – *Gestimmtheit*). Jak twierdzi Heidegger, to, co bytowi wydaje się najdalsze, jest mu istotowo najbliższe. Nastrojenie nie jest czymś zewnętrznym, co może stanowić przedmiot poznania, lecz czymś, co jest najbardziej moje. Przesunięcie akcentu z prawdy obecnej w sądach na przedrozumienie oznacza, że nastrojenie jest moim najbardziej wewnętrznym odniesieniem się do całości rozumienia, które towarzyszy mi od zawsze, tzn. od rzucenia mnie w świat. Nastrojenie w pewnym sensie indywidualizuje, sprawia, że rozumienie jest zawsze moje. Nastrojenie jest powiązane z jawnością bytu w całości. Świat, w którym jestem, jest zawsze przeze mnie rozumiany. Odsłania się on mi w ten sposób, że mogę poznawać byty w całości. „Zachowanie człowieka jest na wskroś nastrojone przez jawność bytu w całości” (ZD, 169)¹⁴⁵. Jednak napotykanie bytów wewnątrzświatowych sprawia, że oddalamy się od pierwotnego nastrojenia. To bowiem, co nastraja, jest skrywaniem bytu w całości [*Seiende im Ganzen*]. W strukturze pozwolić-być [*Sein-lassen*] przedstawia się koło hermeneutyczne, w którym bycie się skrywa [*Verbergen*] i odsłania [*Entbergen*]. Dlatego ek-sistentna wolność jest odsłanianiem i skrywaniem. Skrywa i odsłania się w niej byt w całości. „Skrytość, pomyślana z perspektywy prawdy jako odkrytości, jest więc nie-odkrytością, przeto przynależną istocie prawdy, najbardziej własną i właściwą nie-prawdą” (ZD, 170)¹⁴⁶. Wolność oznacza otwartość na to, co daje nam bycie. Poprzez analizę wolności Heidegger dochodzi do bardzo ważnej kwestii, która pojawiła się już wcześniej, lecz dotyczyła otwartości jestestwa, a mianowicie do problemu nieprawdy.”

¹⁴⁴ „[...] eine Ausgesetztheit in das Seiende im Ganzen [...]” (GA 9, 192).

¹⁴⁵ „Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen” (GA 9, 193).

¹⁴⁶ „Die Verborgenheit ist dann, von der Wahrheit als Entborgenheit her gedacht, die Un-entborgenheit und somit die dem Wahrheitswesen eigenste und uneigentliche Un-wahrheit” (GA 9, 193).

2.3. Nie-prawda pojmowana jako skrywanie i zapomnianie

Heidegger nieprawdę rozumie inaczej niż jako negację prawdy. Podobną logikę stosuje wobec problemu niebycia. Problemem tym zajmuje się już wcześniej w trakcie wykładów zatytułowanych *Platon: Sophistes* (1924/1925, GA 19), w których przedstawia związek między byciem i *logosem*. Już tam pojawia się kwestia wyrażania się bycia i niebycia. Nie jest ona zwykłą negacją, lecz jest zawarta w źródłowym doświadczeniu. Heidegger zauważa, że prawda sądów nie jest równoznaczna z prawdą, która wydarza się w stosunku jestestwa do własnego bycia. W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20) przedstawia fenomenologiczne rozumienie poznania. Natomiast w *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21) uwypukla problem fałszu, który w sensie potocznym może być rozumiany jako przeciwieństwo prawdy (GA 21, 162). Przedstawia go wówczas, odwołując się do księgi Γ 7, H 4 *Metafizyki* Arystotelesa, jak i ich interpretacji (GA 21, 163), by przejść ostatecznie do metafizyki Θ 10 (GA 21, 170), w której ukazuje się, czym jest nieprawda.

Jednak dopiero po napisaniu *Bycia i czasu* (1927, GA 2) oraz *Kant a problem metafizyki* (1929, GA 3) pojawia się to zagadnienie w samej ontologii, która zastępuje metafizykę. Doprowadziła Heideggera do tego pogłębiona refleksja nad byciem, która zajmie miejsce analityki jestestwa. W dziele *Kant a problem metafizyki*, które stanowi uzupełnienie trzeciej części *Bycia i czasu*, filozof skupia się na krytyce metafizyki i próbie ukazania bycia jako istotnego problemu, leżącego u podstawy wszelkiej dotychczasowej metafizyki. Heidegger zmierza w kierunku refleksji nad pytaniem o bycie bytu, która oznacza porzucenie problemu właściwego czy niewłaściwego sposobu bycia jestestwa i skoncentrowanie się na prawdzie bycia, a którą rozwinie podczas analizy czasowości i dziejowości. Nie chodzi więc o niewiedzę w ścisłym tego słowa znaczeniu, podobnie jak i nie o upadanie, ale o samo bycie prawdy, która – w odróżnieniu od jej ujęcia w metafizyce – konstituuje się, zasłaniając i odkrywając.

Prawda w dziełach zatytułowanych *O istocie podstawy* (1929) i *O istocie prawdy* (1930) pojmowana jest właśnie z perspektywy skrywania skrytego (prawda odsłania to, co skryte, ale także i to, co odsłonięte). W dziele *Czym jest metafizyka* (1929) nieprawda pojawia się w kontekście prawdy jako *alethei*, jako odkrywania i zapomniania. Samo pojęcie prawdy rozumianej jako *alatheia* nawiązuje do trzonu, który oznacza zapomnianie. We *Wprowadzeniu do metafizyki* (1935) Heidegger skupia się już na zapomnianiu bycia (WdM, 21). Zanim napisze *Wprowadzenie do metafizyki*, powstają wykłady na temat prawdy. W *Vom Wesen der Wahrheit* (1931, GA 34) Heidegger powraca do filozofii greckiej i jej pojęcia prawdy jako nie-skrytości. Pochyla się wówczas nad metaforą jaskini zawartą w *Politei* Platona. Właśnie na gruncie analizy jaskini platońskiej analizuje problem istoty prawdy, która w trzecim stadium jawi się jako nie-skrytość (GA 34, 64nn), a także koncentruje się na pokazaniu, czym jest nie-prawda (GA 34, 117nn). W tym samym dziele Heidegger przedstawia *Theätet*, stawiając

pytanie o istotę prawdy w horyzoncie wiedzy [*Wissen*] i jej braku. Formuluje on wówczas pytanie: czym jest nieprawda?

W *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938, GA 65) Heidegger odwołuje się ponownie do swojego dzieła poświęconego prawdzie i platońskiej metaforze jaskini. Prawda ma szczególne znaczenie, ponieważ w niej ukazuje się bycie. Heidegger wskazuje na prawdę, która się wydarza, konstytuuje się. Nie pojawia się ona na poziomie wyrażania sądów, lecz w pierwotnym odsłanianiu się bycia. Prawda jako *ἀλήθεια* [*aletheia*] jest odsłanianiem tego, co zakryte. Dlatego nieprawda nie jest zwykłą negacją, przeciwieństwem, lecz *Abgrund*, odrywaniem, odkrywaniem tego, co pierwotnie jest skryte (GA 65, 356). Prawda jest skrywaniem i odsłanianiem zarazem. Dlatego Heidegger ujmie ją także poprzez zastosowanie zapisu z łącznikiem: nie-prawda [*Un-Verborgenheit*]. W swoim dziele filozof pokazuje ów problem z perspektywy odrzucenia metafizyki przez Nietzschego i poddaje krytyce sprowadzenie prawdy do życia, które ma charakter fizjologiczny. W odróżnieniu od swoich rozpraw o prawdzie z początku lat 30. przedstawia ją tu przez pryzmat języka i myślenia. Zauważa wówczas, że pamięć nie jest kumulowaniem treści, ale odsłanianiem tego, co zapomniane. Poprzez pojęcie *Ereignis* ukazuje się również tendencja koncentrowania się przez Heideggera na byciu w odróżnieniu od wcześniejszej analityki jestestwa.

Heidegger zwraca uwagę na Parmenidesa i jego poglądy filozoficzne, co prowadzi go do wniosku, że przeciwieństwem prawdy nie jest fałsz, lecz zapominanie, o czym pisze już we *Wprowadzeniu do metafizyki* (WdM, 21). W dziele *Parmenides* (1942/1943, GA 54) podkreśla znaczenie prawdy jako *ἀλήθεια* [*aletheia*] i jej źródła, jakim jest zapominanie (GA 54, 25nn). Heidegger przedstawia różne znaczenia prawdy. Prawda jako *ἀλήθεια* [*aletheia*] odsyła do pojęcia *λήθη* [*lethe*], czyli zapomnienia, które lepiej określa skrywanie.

To zapominanie nie jest negacją, lecz częścią prawdy. Z jednej strony dostrzeżenie, że aksjologia musi być analizowana przez pryzmat pytania o źródło i podstawę, z drugiej zaś wypracowanie pojęcia bycia sprawiły, że nieprawda nie jawi się w opozycji do prawdy jako jej zaprzeczenie, lecz jako zapominanie. Jest to szczególnie widoczne, kiedy Heidegger zwraca się ku Parmenidesowi, ale także, gdy analizuje księgę Θ 10 *Metafizyki*. Arystoteles wspomina w niej o tym, że fałsz nie może być rozumiany jako brak. Heidegger, powołując się na niego, nie pojmuje fałszu z perspektywy wiedzy lub jej braku, lecz przez pryzmat prawdy jako *aletheii*, jako skrywania i odsłaniania.

W *Spruch der Anaxymander* (1946, GA 78) filozof porusza problem *nicht* i negacji jako *alfa privativum*, podobnie jak w dziele *O istocie prawdy*. Pojawia się on na gruncie związku myślenia i bycia (GA 78, 248). Heraklit przesuwą problematykę jeszcze dalej w kierunku myślenia niż czyni to Anaksymander. Im bardziej Heidegger odchodzi od analityki jestestwa, tym bardziej problem nieprawdy przechodzi w problem zapomnienia. Heidegger uwypukla wówczas stosunek rozumienia do języka. Do tego miejsca prowadzi *List o humanizmie*. Dalej Heidegger podkreśla zapominanie bycia jako ważny moment w dziejach filozofii. Dlatego pragnie pokazać ten proces, sięga-

jąc do *Bycia i czasu* oraz swoich wcześniejszych dzieł. Nie-prawda staje się wówczas *Ent-sprechen*¹⁴⁷, które rozumiane jest także jako odpowiedzialność. O istocie prawdy przygotowuje grunt pod ten proces, a jego fundamentem jest skrywanie skrytego. Dlatego w dziele tym prawda pojmowana jako nie-skrytość [*Un-verborgenheit*] i zawiera w sobie również nieprawdę. Nieprawda nie znajduje się poza istotą konkretnego bytu, lecz jest w niej. Można tę współzależność prawdy i nieprawdy zapisać w postaci nie-prawdy [*Un-Wahrheit*], w której zawierają się w sposób istotowy zarówno prawda, jak i nieprawda. Nie-prawda – tak jak ją rozumie Heidegger – opiera się na skrytości bytu w całości [*Verborgenheit des Seienden im Ganzen*], która ma charakter bardziej pierwotny niż odkrywanie i pozwalanie-być¹⁴⁸. Ten pierwotny charakter nie oznacza, że coś występuje wcześniej niż coś drugiego. Heideggerowi chodzi tu o pierwszeństwo jako bycie-podstawą. Struktura „pozwoić-być” [*Sein-lassen*] w pewnym sensie zastępuje otwartość jako *Erschliessung*. Skrytość [*Verborgenheit*] jest skrytością skrytego w całości [*Verborgenheit des Verborgenen im Ganzen*], tzn. odnosi się w ogóle do bycia „tu i teraz” [*Da*]. To „tu i teraz” podejmowane jest przez jestestwo, ponieważ jest ono rzucone w świat [*Welt*] i jest byciem-w [*In-sein*]. *Dasein*, a także byty obecne [*Vorhanden*], poręczne [*Zuhanden*], jak i takie, które współbytuja [*Mitsein*], odsłaniają się w prawdzie bycia. Prawda, która jest zapominaniem [*Vergessenheit*] i odsłanianiem [*Entbergen*], nie jest ugruntowana na zasadzie niesprzeczności, lecz na kwestii bycia [*Sein*]. Wykracza ona poza logikę zdania, ponieważ konstytuuje się na poziomie ontologicznym. Ten fakt ma dla rozumienia odpowiedzialności w filozofii Heideggera bardzo ważne znaczenie, gdyż oznacza, że równie pierwotne jest odnoszenie się człowieka do prawdy, jak i do nie-prawdy. Przyjęta koncepcja bycia wymaga ukazania stosunku prawdy i nie-prawdy, ich wzajemnego odniesienia.

Odrzucenie zasady niesprzeczności jako podstawy dla poznawania prawdy wynika z faktu przyjęcia koncepcji prawdy, w której nie-prawda [*Un-Wahrheit*] nie jest pojmowana jako fałsz [*Falschheit*], jako zaprzeczenie prawdy, lecz jako zapomnienie [*Vergessenheit*]. Jestestwo, zapominając o swoim własnym byciu, popada w niewłaściwy sposób bycia. To zapomnienie jest wpisane w istotę *Dasein*, które, będąc w świecie, jest wśród bytów wewnątrzświatowych i zatracą się, przyjmując sposób bycia tych bytów. Zapominanie [*Vergessenheit*] i zatracanie się [*Verlorenheit*] są istotowymi elementami bycia-w-świecie każdego jestestwa. Koncentrują się one na własnym byciu [*Sein*], a także na napotykanym w świecie bytach wewnątrzświatowych. W ten sposób konstytuuje się bycie prawdy, które odsłania przed sobą *Dasein*. Jego odpowiedzialność

¹⁴⁷ *Ent-sprechen* jawi się wówczas, podobnie jak przedstawiany problem wystarczania, jako *Anwesen*. *Abwesen* oznacza odchodzenie od istoty, a *ent-sprechen* jako proces odmowy, która jest zapominaniem bycia.

¹⁴⁸ Por. „Skrytość bytu w całości, właściwa nie-prawda, jest starsza niż każda jawność tego czy owego bytu, jest starsza niż samo pozwalanie-być, które odkrywając, już skrywa i do skrycia się odnosi” (ZD, 170; GA 9, 193n).

konstytuuje się zaś w jego egzystencji. Jak twierdzi Heidegger, nie-istota uprzedza istotę istoty (istotę przed-istoczącą – *vor-wesendes Wesen*), która konstytuuje się w prawdzie bycia [*Wahrheit des Seins*]. Wykładnia nie-prawdy [*Un-Wahrheit*] i nie-istoty [*Un-wesen*] sprawia, że pytanie o bycie bytu [*Frage nach dem Sein des Seienden*] staje się ważne. Poprzez tę kwestię odsłania się istota antycypująca istotę [*Urwesen*], tj. uprzedzony zostaje podział na prawdę i nieprawdę, istotę i nieistotę. W *Byciu i czasie* Heidegger, przedstawiając problem troski, ukazuje właściwy i niewłaściwy sposób bycia. Zagadnienie troski jednak było ukazane przez pryzmat analityki jestestwa. W *O istocie prawdy* nie chodzi o ukazanie troski jestestwa, lecz otwartości, która jest nastawieniem, otwartością na prawdę bycia, która się wydarza, która się nam ofiaruje.

To wskazanie otwartości [*Offenheit*] jako pewnej podstawy odnoszenia się *Dasein* prowadzi do przedstawienia jestestwa w jego transcendowaniu, wychodzeniu poza siebie. Jestestwo [*Dasein*] określone jest przez Heideggera jako ek-sistentne, ale również in-sistentne. Ek-sistentność jest pewnego rodzaju tajemnicą [*Geheimnis*]. W in-sistentności [*In-sistenz*] przedstawia się zapominanie [*Vergessenheit*] jako istotny charakter odsłaniania się prawdy bycia, ale i zwrócenie się ku samemu sobie. *Dasein* jest in-sistentne dlatego, że jest ek-sistentne. Między ek-sistentnością i in-sistentnością *Dasein* istnieje wzajemna zależność. Ek-sistentność oznacza, że *Dasein* wykracza poza siebie i jednocześnie jest w świecie (in-sistencja). Wy-stawianie się na odkrytość natomiast jest pojmowane jako pierwotna odkrytość, która dopiero umożliwia nam poznawanie innych bytów.

Pojęcie prawdy jako zgodności wyraża się w postaci sądów, które są albo prawdziwe, albo fałszywe. Heidegger, czytając *Krytykę czystego rozumu* Kanta, przesuwając problem prawdy z poziomu sądów na rozumienie, na ugruntowanie poznania. Dlatego nie rozważa filozofii Kantowskiej z perspektywy antynomii rozumu teoretycznego i praktycznego, lecz możliwości poznania w ogóle. Stąd zbłądzenia [*Irre*] u Heideggera nie należy interpretować podobnie jak w przypadku fałszywego formułowania sądów lub błędnego poznania, ponieważ jestestwo sięga tajemnicy [*Geheimnis*] i ukazuje mu się udręka zbłądzenia [*Bedrängnis der Irre*], zanim może ono poznawać i wydawać sądy o rzeczach. *Dasein* znajduje się pomiędzy tajemnicą a udręką zbłądzenia. Ten stan zagubienia [*Sich-versteigen*] oznacza, że nieistota [*Unwesen*] stanowi istotę *Dasein*. Jestestwo w swojej nieistocie istoty [*Unwesen des Wesen*] znajduje się w ciągłym zwrocie [*Wegwendung von*] od krzątania, troski o swoje własne bycie [*sein eigenes Sein*] do popadania w biedę, upadanie [*Verfallen*]. Ten wątek upadania – podobnie jak w *Byciu i czasie* – jest podstawą [*Grund*] wszelkiego utrzymywania się jestestwa w swoim byciu. Jestestwo będące w świecie zawsze odnosi się do własnego bycia, popadając w niewłaściwy sposób bycia. Oznacza to, że zawsze jest upadające. W *Byciu i czasie* upadanie pojawia się obok położenia [*Befindlichkeit*], rozumienia [*Verstehen*] i mowy [*Rede*]. Jest to szczególnie widoczne, gdy Heidegger przechodzi do analizy czasowości [*Zeitlichkeit*] i dziejowości [*Geschichtlichkeit*]. Poprzez możliwość upadania jestestwo utrzymuje się w ciągłym napięciu pomiędzy bytem w całości [*Seiende im Ganzen*] a by-

tem jako takim [*Seiende als solches*]. „Odkrycie bytu jako takiego jest samo w sobie zarazem skryciem bytu w całości” (ZD, 174)¹⁴⁹. U Heideggera człowiek jest tym, który egzystuje [*existiert*], znajduje się w pewnym położeniu [*Befindlichkeit*], dającym mu też możliwość skierowania się na całość rozumienia [*Verstehen im Ganzen*] albo na byt jako taki [*das Seiende als solches*]. Skoncentrowanie się na byciu jako takim jest również skrywaniem bytu w całości. *Dasein* znajduje się w napięciu między bytem w całości i bytem jako takim.

W skrywaniu tego, co skryte [*in der Verborgenheit des Verborgenes*], oraz odkrywaniu bytu jako takiego [*das Seiende als solches*] możliwe jest zbłądzenie [*Irre*]. To rozumowanie umożliwia mówienie o odpowiedzialności z perspektywy jakiegoś zła [*Böse*], tzn. pociągania do odpowiedzialności za wyrządzone zło. W *O istocie prawdy* pojawia się zło jako zbłądzenie [*das Irren*], które stanowi integralną część jestestwa. Prawdziwe zbłądzenie wynika z napięcia pomiędzy tym, co przynależy do nieistoty istoty [skrywania skrytego – *Verbergung des Verborgenen*], a odkrywaniem [*Entbergung*]. Element upadku [*Verfallen*], jak i skrytości skrytego [*Verbergung des verborgenen Seienden*], odpowiada pierwotnej istocie prawdy. W odpowiedzi na pytanie o związek wolności z prawdą Heidegger przedstawia istotne zakorzenienie wolności w prawdzie. Tak rozumiana prawda pojmowana jest jako trafność [*Treffen*]¹⁵⁰. Uwzględnia ona istotę [*Wesen*], która wyłania się z praistoty [*Urwesen*] będącej antycypacją istoty i nieistoty, skrytością skrytego. Pojęcie zbłądzenia [*Irre*] w dziele *O istocie prawdy* odsyła do otwartości i upadania, które mają wymiar ontologiczny. Zbłądzenie jest ściśle powiązane z tym, że *Dasein* zawsze balansuje między własnym byciem i napotykanymi w świecie bytami, ale problem zasadniczy stanowi to, że jest ono jedynie stróżem prawdy bycia. Prawda u Heideggera jest prawdą rozumianą jako *veritas transcendentalis*, o której jest mowa w nawiązaniu do metody fenomenologicznej w *Byciu i czasie*, ale także w innych dziełach, takich jak *Grundprobleme der Phänomenologie* czy *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923, GA 63). W rzeczywistości pytanie o związek wolności z prawdą przekształca się w pytanie o prawdę istoty [*Wahrheit des Wesens*], o bycie bytu [*Sein des Seienden*]. Kluczowym zadaniem, które podejmuje Heidegger w *O istocie prawdy*, jest ukazanie prawdy bycia. Przedstawienie zagadnienia istoty prawdy ujawnia źródłowe powiązanie prawdy i otwartości. Wolność, która była rozumiana jako spontaniczność, stała się wolnością jako pozwolić-być. Termin ten pojawia się już w *Byciu i czasie*. Wolność jako pozwolić-być odsłania się w pierwotnym sensie jako pytanie o myślenie bycia [*Denken des Seins*]. Myślenie bycia to wniknięcie w jego rozumienie, w stosunek bytu do jego własnego bycia [*sein eigenes Sein*]. Odpowiedzialność w tym sensie – jak utwierdzają nas w tym późniejsze dzieła – ukazywana

¹⁴⁹ „Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden im Ganzen” (GA 9, 198).

¹⁵⁰ Pojęcie niemieckie *Treffen* w przekładach na język polski często wyrażone jest przez słowo „stosowność”. Moim zdaniem lepszym i bardziej adekwatnym słowem będzie „trafność”.

jest przez pryzmat *Ent-sprechen* i konstytuuje się w mowie, która jednak nie przynależy do człowieka, lecz którą on sobie jedynie przyswaja. W tym rozumieniu zatracą się jednak Heideggerowska otwartość i bycie sobą jestestwa na rzecz myślenia bycia.

Otwartość w *Byciu i czasie* w kontekście położenia, rozumienia i mowy była otwartością *Dasein*, które ma swoją faktyczność, egzystencję i upadanie. W *O istocie prawdy* nie chodzi o otwartość *Dasein*, ale o odsłaniająco-zasłaniający charakter bycia.

Zaprezentowanie prawdy jako nie-skrytości i wolności jako pozwolić-być wskazywało na fundamentalne znaczenie pojęcia otwartości dla Heideggera. W nim odsłania się intuicja fenomenologiczna, ukazuje się bycie [*Sein*] takim, jakim się ono nam daje. Zestawienie prawdy i wolności daje nam możliwość wyartykułowania odpowiedzialności jako próby odpowiedzi na pytanie o bycie sobą. W *Byciu i czasie* na określenie prawdy, które wprowadza analizę czasowości i dziejowości, obok otwartości pojawia się zdecydowanie. Właśnie w nim *Dasein* odnajduje odpowiedź na wezwanie do bycia sobą. Przyjmuje też charakter wezwania, sumienia, nawoływania jestestwa do bycia sobą, do powrotu do siebie. Troska [*Sorge*] jednak uwypukla konieczność wyrwania się [*Ablösen*] z niewłaściwego sposobu bycia. Istotnym elementem łączącym bycie sobą oraz możliwość popadania w niewłaściwy sposób bycia, który jest wpisany w istotę bycia człowiekiem, jest struktura troski [*Sorge*]. To w niej przejawia się transcendowanie człowieka i jego rozpięcie pomiędzy byciem sobą i permanentnym upadaniem w to, co napotykane w byciu-w. Ten horyzont troski przedstawia specyficzny charakter odpowiedzialności jestestwa, które zabiega o bycie sobą. Człowiek jest odpowiedzialny, ale zarazem popada w niewłaściwy sposób bycia, czyli staje się nieodpowiedzialny. Odrzuca właściwy sposób bycia, ale ten stan oznacza również, że jestestwo posiada sumienie, które apeluje do powrotu do siebie. W tym sensie Heideggerowska odpowiedzialność jest bardziej daniem odpowiedzi niż pociągnięciem do odpowiedzialności. Dawanie odpowiedzi zawiera się w czasowości, a zatem w naszym zdecydowaniu [*Entschlossenheit*]. Poprzez czasowość ukazuje się jestestwo w jego powrocie do samego siebie; jest ona strukturą, która przedstawia troskę w całości oraz to, co rozumie Heidegger pod pojęciem winy i sumienia. Poprzez bycie i w odniesieniu do niego wyłaniają się czasowość i dziejowość jestestwa, a także jego wolność. Analiza wolności w *Byciu i czasie*, dziele, które powstało wcześniej niż *O istocie prawdy* (GA 9), bardziej skoncentrowana jest na pojęciu sumienia i troski jestestwa. Do wskazania odpowiedzialności, która zawiera się w trosce jestestwa o własne bycie, potrzebne jest rozszerzenie otwartości o aspekt dziejowości i czasowości. Problem ten nie pojawia się bowiem w *O istocie prawdy*. Transcendowanie, wykraczanie poza myślenie, którego podstawą jest przyjęte wcześniej kryterium prawdy i fałszu, prowadzi do pytania o podstawę myślenia. *Dasein* popadające w Siebie-Się [*Man-Selbst*] daje asumpt do przyjęcia bardziej pierwotnej prawdy, a wraz z nią nowej koncepcji wolności opartej na *pathosie*¹⁵¹, położeniu

¹⁵¹ Na temat *pathosu* w powiązaniu z pojęciami *ousia* i *agathon* wypowiada się Heidegger w wykładach zatytułowanych *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Wskazuje tam na wzajemne powiązanie *pathosu* z pytaniem o *ousia* i *agathon* (GA 18, 33-172). Heidegger w odróżnie-

[*Befindlichkeit*]. Wolność i prawda konstytuują się na poziomie prawdy bycia [*Sein*]; również odpowiedzialność pojawia się w pierwotnym odpowiadaniu na ontologiczne zapytywanie.

Obecnie powrócimy do problematyki otwartości zaprezentowanej w *Byciu i czasie*. Zostanie ona jednak rozwinięta o ukazanie całościowej struktury troski, w której odsłoni się problem ontologicznej winy i wołania sumienia, aby *Dasein* chciało mieć sumienie¹⁵².

niu od innych filozofów inspirowanych myślą neokantowską będzie utrzymywał, że zarówno nauki humanistyczne (*Geisteswissenschaft*), jak i nauki szczegółowe mają za podstawę pojęcie *ousia* (mam tu na myśli przede wszystkim oddzielenie metody i języka nauk przyrodniczych od humanistycznych). Heidegger w odróżnieniu od Diltheya i podobnie jak hr. Yorck von Wartenburg utrzymuje, że pytanie o źródło poznania (w przypadku Yorcka – analityka psychologii) leży u podstawy wszelkich nauk. Heidegger stwierdza tak w *Der Begriff der Zeit* (1925, GA 64) czy *O istocie podstawy*.

¹⁵² Zagadnienie bycia winnym oraz woli posiadania sumienia pojawiają się w *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, 440nn).

Rozdział II

Czasowość i dziejowość

Na początku analizy zaprezentowałem proces odchodzenia Heideggera od filozofii życia na rzecz ontologii fundamentalnej. Zasadniczym problemem, przed którym stanął filozof, jest bycie sobą jako *Selbst*. Zainteresowanie ontologią sprawiło, że bycie sobą [*Selbst*] – poprzez nawiązujące do Arystotelesa pytanie o bycie – przekształcił w bycie sobą [*Selbstsein*]. To nie życie, ale bycie ukazuje człowieka w jego pierwotnym odniesieniu. W 1919 roku Heidegger czyta Husserla i przyjmuje jego stanowisko. Husserl ostatecznie odchodzi od filozofii Kanta, Heidegger natomiast, przyjmując jego postulaty „z powrotem do rzeczy”, skłania się ku Kantowi. Próbuje przedstawić problem źródła poznania i realności. Pomiedzy lekturą Husserla i fascynacją Kantem wygłasza wykłady na temat czasu i czasowości (1924-1925)¹⁵³. Heidegger wzmacnia pozycję ontologii, wykazując, że to, co praktyczne, ma ją za podstawę. W *Byciu i czasie* (1927) czasowość i dziejowość stanowią ważny element myśli. W nich Heidegger odsłania ekstatycznie-horyzontalną otwartość jestestwa. Poprzez pojęcie ekstatyczności ukazuje jedność momentów czasowości. Otwartość ta opiera się na wzajemnym powiązaniu poszczególnych faz czasowości. Natomiast pod pojęciem horyzontalności kryje się dziejowość, poprzez którą bycie ukazuje się w odnoszeniu się jestestwa do świata i innych ludzi. Dziejowość odsłania horyzont światowości. Jak wspomniałem wcześniej, jestestwo egzystuje. Otwartość byłaby niepełna, gdyby nie została ukazana w czasowości i dziejowości, gdzie jestestwo jest przedstawione w swoim upadaniu i powrocie do siebie. Pod pojęciem dziejowości Heidegger rozumie fakt, że jestestwo, czyli byt świadomy, człowiek, jest istotą dziejową. Człowiek w swoim bytowaniu jest

¹⁵³ Heidegger koncentruje się na czasie w wykładach zatytułowanych *Der Begriff der Zeit* (1924, GA 64), jak i w *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20). Później będzie się starał poddać refleksji czasowość, sięgając m.in. po filozofię Kanta w *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/1928, GA) oraz *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, GA 3). Wówczas celem analizy nie będzie już samo bycie, lecz czasowość. Będzie ona stanowiła uzupełnienie analityki jestestwa z *Bycia i czasu*. Heidegger zauważa, że filozofia Kanta ze swoją krytyką metafizyki zmierza ku podkreśleniu znaczenia bycia.

dziejowy, tzn. będąc w świecie, uczestniczy w dziejach. Historia jest nauką o tym, co minione, co wydarzyło się w przeszłości. Dziejowość nie pozwala nabrać dystansu, ponieważ jest zaangażowaniem jestestwa w to, co przeszłe, co obecne, oraz to, co nastąpi. Ekstazyjność oznacza, że człowiek jest dziejowy. Historyczność i historia redukują jego świat do przeszłości, tymczasem jestestwo jest tym, co konstytuuje się w swoim odniesieniu do siebie i do własnego świata. Przez dziejowość problem otwartości nabiera nowego wymiaru. Dziejowość i czasowość odsłaniają całość struktury troski, tzn. troszczenie się jestestwa o swoje własne bycie oraz popadanie w niewłaściwy sposób bycia. Otwartość zyskuje pełne znaczenie i wskazuje na troskę jako podstawę dla wszelkiego odnoszenia się bytów świadomych. Omawiając pojęcie otwartości, odrzuciłem podział na zło i dobro w znaczeniu aksjologicznym i stwierdziłem, że dla Heideggera dobro konstytuuje się na poziomie bycia. Nie ma ono jednak treści, a sposób bycia. W tym przypadku poprzez dziejowość ujawnia się sens upadania *Dasein* i niewłaściwy sposób bycia. Określenie „właściwy sposób bycia” zapożyczył Heidegger od Husserla i jego pojęcia *eigene* jako własne. W oparciu o nią pojawia się u Husserla odpowiedzialność w kontekście samoodpowiedzialności¹⁵⁴. Heidegger przekształca pojęcie *eigen* w *eigentlich* oraz *uneigentlich*. Dokonał tego już w *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63, 29) – pojawia się wówczas *eigene Sein*, a później w *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25, 234) – *uneigentliche*. Nie dotyczy ono już jednak Ja, lecz jestestwa i jego troski o własne bycie. To przedstawienie problemu właściwego i niewłaściwego sposobu bycia ukazuje troska. Heidegger stwierdza, że przez nią ukazuje się otwartość jestestwa na własne bycie. Pojęcie troski u Heideggera – jak twierdzi Karl Lehmann – wyrasta, podobnie jak faktyczność, z przemyśleń nad teologią (FW 102). Jednak pełny sens otrzymuje dopiero wraz z wprowadzeniem przez Heideggera problemu upadania jestestwa.

Jestestwo wykracza poza siebie, transcenduje. Dzieje się to dlatego, że odnosząc się do własnego bycia, jest już w świecie. Jestestwo troszczy się o siebie, o swoje własne bycie. Właśnie przez analizę troski ujawnia się najbardziej pierwotne odnoszenie się do tego, co najbardziej źródłowe, do bycia. Z tej racji Heidegger skupia się na trosce, która jest troską o własne bycie.

Pojęcie troski pojawia się już u stoików, m.in. w 124 *Liście moralnym do Lucyliusza*¹⁵⁵ jako *merimna*, a także w Nowym Testamencie w przekładach opierających się na łacińskiej Wulgacie. Seneka wskazuje na cztery natury: drzewa, zwierząt, człowieka i Bogów. Natura Boga wypełnia dobro, a człowieka troska. W Nowym Testamencie troska pojawia się w różnym kontekście jako troszczenie się o życie wieczne, troska

¹⁵⁴ E. Husserl, *O idei absolutnej samoodpowiedzialności*, przeł. J. Filek, „Znak” 1995, nr 10 (485), s. 104nn.

¹⁵⁵ Seneka rozróżnia naturę człowieka i naturę boską. U Boga dobro doskonalone jest przez samą naturę, u człowieka przez troskę. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2010, s. 600, *Biblioteka „Gazety Wyborczej”. Wielcy filozofowie*, 6.

o dobro i wspólnotę. W Ewangelii św. Mateusza trosce o jutro poświęcony jest rozdział 6 (por. Mt 6, 24-34). Św. Mateusz pisze: „nie troszczcie się zbyt o jutro, bo jutrzejszy dzień sam o siebie będzie się troszczył” (Mt 6, 34). Troska ta, mająca charakter eschatologiczny, ukazuje sytuację i rozumienie życia kształtującego się wówczas chrześcijaństwa. Do tej troski nawiązuje m.in. św. Paweł w Listach do Galatów i do Tesaloniczan, które analizuje Heidegger w *Fenomenologii życia religijnego* (GA 60, 75-116; FŻR, 119-149).

Heidegger zaczerpnął pojęcie troski z antropologii św. Augustyna (GA 60, 175; FŻR 198). W *Fenomenologii życia religijnego* przytacza fragment X księgi *Wyznań* (27) oraz przedstawione przez Augustyna oddanie się światu i rzeczy, które swoim pięknem sprawiają wrażenie, że są czymś ważnym, i do siebie przyciągają. Wówczas trudnimy się, poznając je. Jak twierdzi Heidegger, trud ten jest *deformis* (sam będąc rzuconym w bezkształtność), ponieważ nie jestem tym, który posiada bycie jako właściwe bycie sobą, *deformis* jest również moim życiem (GA 60, 205; por. FŻR, 198). To oddawanie się rzeczom pięknym sprawia, że oddalamy się od Boga, którego Augustyn określa przymiotem Piękność. Stwierdza on, że Piękność była z nim, a on z nią nie był. Trzymał się tego, co zewnętrzne, chociaż Piękność znajdowała się wewnątrz niego. Dopiero jej wezwanie przerywało jego oddalanie się od niej i od siebie. I wtedy jej zapragnął (św. Augustyn, *Wyznania* X, 27). Człowiek rozprasza się i dopiero wezwanie sprawia, że odrywamy się i koncentrujemy na byciu. Heidegger stwierdza, że faktyczne życie samo z siebie i dla siebie generuje różne sytuacje. Troska jako *curare* ma zmienny sens odniesieniowy. Konstytuuje się na gruncie *timere* („bać się”, „cofać się przed czymś”) oraz *desiderare* („ściągać coś do siebie”).

W myśli św. Augustyna „Ja jestem” staje się problemem. Heidegger, analizując filozofię Arystotelesa, dochodzi do przekonania o ontologicznym charakterze „Ja jestem”, a także samej troski. Chociaż autor *Bycia i czasu* przedstawia ją już w recenzji książki Karla Jaspersa, to jednak używa wówczas określenia zatroskania jako *Besorgnis*. Jest ono ujmowane z perspektywy życia [*Leben*].

W *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/1922, GA 61) Heidegger podejmuje problem troski na gruncie analizy życia i świata. Przedstawia ją przez pryzmat *Umwelt*, *Mitwelt* i *Selbstwelt* (GA 61, 94). Nie tylko świat ukazuje troskę, lecz przede wszystkim życie. Filozof wskazuje na strukturę troski jako *Sorgen* (GA 61, 108). Troska przedstawia się w swoim zatroskaniu (GA 61, 135). Heidegger podkreśla, że troska nie może być pojmowana jako obiektywna jedność życia [*objektiven Lebenseinheiten*] (GA 61, 134), jako to, co sprowadzone do rzeczywistości danej nam w sensie potocznym. Chce, aby badania nad troską skierowane były na nią samą, a nie na to, co jest jedynie jej predykatem. Troska jako bycie zatroskanym określa pojęcie zatroskania [*Besorgnis*]. Troska ta dana jest w faktyczności życia; wyrażona przez pryzmat czasu ujmowanego z perspektywy faktyczności. Do faktyczności życia dochodzi także upadanie, w którym przedstawia się troska. Właśnie poprzez upadanie struktura troski odkryta zostanie w całości w późniejszych dziełach Heideggera.

W *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922, GA 62) Heidegger rozwija problem troski z wykładów *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), tzn. problem zatroskania [*Besorgnis*] w kontekście właściwego rozumienia. Interpretacja rozumienia odsłania sens bycia-w-świecie i troski o siebie. W pierwszym z wymienionych wyżej dzieł Heidegger przedstawia problem bycia *in statu nascendi*. Czyni to, interpretując filozofię Arystotelesa. Ta analiza bycia i wypowiedania bycia prowadzi do poważnej zmiany w myśleniu Heideggera. Logika nie dotyczy rachunku zdań, lecz wypowiedania.

W *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/1924, GA 61) Heidegger odchodzi od fenomenologii Husserla. Zauważa, że nie sposób obronić posiadania świata z intencjonalnością. Stwierdza, że posiadanie świata [*Welthabe*] musi poprzedzać wszelkie poznanie naukowe. Taka interpretacja świata ma duże znaczenie dla wykładni troski. Heidegger dostrzega troskę na poziomie przedteoretycznym. Odrzuca fenomenologię Husserla i zmierza ku przedstawianiu jego założeń o poznaniu źródłowym poprzedzającym nasze myślenie teoretyczne. Troska nie tylko pojawia się w nawiązaniu do świata, który jakoś rozumiemy, ale także wyraża się w słowach. Heidegger zwraca uwagę, że nie chodzi o logikę pojętą jako logika zdania, lecz o wyrażanie siebie w swoim rozumieniu siebie. Logika ta ma charakter przedpredykatywny.

W *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924, GA 18) Heidegger podejmuje problem rozumienia i wypowiedania przez pryzmat λόγον ἔχειν [*logon echein*] Arystotelesa. Człowiek wyraża się w swoim byciu. Heidegger analizuje kwestię bycia zwierząt i innych współbytujących. Zwierzęta manifestują swoje zatroszenie, obawy w ten sposób, że ukazują się one w świecie jestestwa oraz wskazują na własne bycie. Odbywa się to poprzez *Dasein*. Sposób bycia zwierząt odbiega od sposobu bycia tego, co obecne. Analiza wypowiedania prowadzi jednak dalej, do innego współbytującego ukazującego się przez pryzmat πόλις [*polis*] i związanego przez Heideggera z *logosem*, w którym jestestwo odkrywa swój świat „tu i teraz”. Właśnie ta analiza sprawia, że Heidegger koncentruje się na byciu-w-świecie. Dopiero bycie-w-świecie skrywa w sobie bycie zwierząt i innych ludzi. Heidegger pyta o otwartość, która dana jest człowiekowi. Jak człowiek spostrzega świat i w jaki sposób pojawiają się w nim dobro i zło, to, co do niego przynależy i jest stosowne, oraz to, co do niego nie przynależy i nie jest stosowne? Wobec tego pojawia się zagrożenie końca troski jako *Besorgens*. Heidegger koncentruje się na strukturze *Man* [Się], która niszczy odniesienie do własnego Ja. Dlatego filozof zmierza w kierunku wyrażenia dobra przez pryzmat greckiego pojęcia ἀγαθόν [*agathon*]. Nie jest ono jednak rozumiane w odniesieniu do etyki, lecz z perspektywy wprowadzonego wcześniej pojęcia bycia. Heidegger zwraca uwagę na podstawowe znaczenia pojęć *ethos* [ἦθος] i *pathos* [πάθος]. Właśnie *pathos* posłuży Heideggerowi do wyartykułowania położenia jestestwa w świecie; stanie się podstawą do wyrażania się jestestwa.

Analiza filozofii Arystotelesa sprawia, że troska nie tylko pojawia się z perspektywy faktyczności i egzystencji, ale także upadania.

W *Der Begriff der Zeit* (1924, GA 64) Heidegger ukazuje troskę w kontekście bycia czasowym [*Zeitlichsein*] i współbycia [*Miteinandersein*]. Wskazuje na istniejącą różnicę między właściwym i niewłaściwym byciem w czasie (GA 64, 81). Właściwe bycie czasowym przedstawione jest z perspektywy wybiegającego zdecydowania, które oznacza zwrócenie się ku przyszłości, natomiast niewłaściwe na gruncie upadania [*Verfallen*] wyraża popadanie w „Się” [*Man*]. Jednak współbycie nie jest tu jeszcze tak radykalne jak później, gdy będzie rozumiane jako niewłaściwy sposób bycia [*Sein*]. W wymienionym dziele pojawiają się pojęcia czasu i dziejowości; ich artykułowanie w sporze z Diltheyem i Yorkiem sprawia, że w myśli Heideggera pojawi się również właściwe i niewłaściwe bycie, które później, w *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), stanie się przedmiotem troski. W *Byciu i czasie* filozof ponownie powraca do sprawy troski, o której wspominałem w trakcie przedstawiania otwartości – tym razem chodzi o całą jej strukturę, która ukazuje się poprzez czasowość i dziejowość.

W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, 1925) Heidegger rozpoczyna rozpatrywanie zagadnienia troski od analizy czasowości i powszedniości w byciu-w-świecie, by pokazać problem troski na gruncie bycia-w. Troska jawi się w powiązaniu z analizą bycia bytu. W byciu-w-świecie filozof analizuje powszedniość w strukturze ontologicznej troski. Rozważa zagadnienie realności świata i troski. Pojawia się ona na gruncie analizy współbycia z innym bytem, który żyje na sposób *Dasein* (GA 20, 325). Heidegger ujawnia tym sposobem popadanie jestestwa w Się [*Man*]. W odróżnieniu od niewłaściwego sposobu bycia poprzez powszedniość Heidegger przedstawia popadanie jestestwa w Siebie-Się (GA 20, 335). Właśnie po przedstawieniu problemu powszedniości i współbycia odsłania sens bycia troski [*Sorge*] oraz bycie jestestwa [*Sein des Daseins*] (GA 20, 406). Przedstawiając zagadnienie bycia-w, przywołuje fenomen odkrytości, a w nim położenia, rozumienia, mowy oraz upadania. Przedstawia troskę z perspektywy upadania i trwogi, która jest podstawą odniesienia jestestwa do troski o własne bycie.

W omawianym dziele Heidegger przywołuje opowiadanie o trosce (GA 20, 417); to samo, do którego odwoła się w *Byciu i czasie* (por. BiC, 281). Kiedy troska przechodziła przez rzekę, dostrzegła gliniaste dno. Uformowała glinę i poprosiła przechodzącego obok Jowisza o to, aby tchnął w nią ducha. Troska chciała nadać tworowi z gliny swoje imię. Jowisz się sprzeciwił, ponieważ chciał, aby to jego imię nosiła. Do sporu o imię przystąpiła ziemia, bo to z niej została uformowana postać. Nie mogąc dojść do konsensusu, wezwali Saturna i ten rozstrzygnął spór. Po śmierci tej nowo powstałej istoty Jowisz otrzyma jej ducha, ziemia ciało, lecz podczas jej życia powierzona zostanie trosce. Właśnie w trosce dokonuje się samowykładnia jestestwa w jego źródłowym odniesieniu. Dotarcie do struktury troski w całości umożliwiła uprzednia analiza czasu (GA 20, a także GA 64). Dopelnieniem analizy troski jestestwa jest przedstawienie bycia-ku-śmierci i wołania sumienia. Popadaniu w Siebie-Się towarzyszy wołanie sumienia, które wstępnie zarysowuje Heidegger już właśnie w *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.

W *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/1926, GA 21) filozof przedstawia troskę już nie w horyzoncie powszedniości, lecz właściwego i niewłaściwego sposobu bycia (GA 21, 220). Wskazuje na konieczność jej powiązania z czasowością, w której to przedstawia się dopiero cała struktura troski (GA 21, 234). Poprzez egzystencję, faktyczność i upadanie, ale także położenie, rozumienie i mowę ukazuje się problem pierwotnego wyjścia poza siebie i szukania siebie w świecie i wśród współbytujących. Rozjaśnienie problemu troski jest możliwe poprzez przedstawienie upadania.

Ponieważ *Dasein* jest zawsze upadające, popadające w Siebie-Się (*Man-Selbst*), dopiero poprzez przedstawienie tej struktury możliwe staje się ukazanie sensu troski. Bycie Sobą-Się ugruntowane jest na wypracowanej przez Heideggera w latach 20. strukturze bycia sobą (*Selbst*)¹⁵⁶. Odpowiedzialność jako udzielenie odpowiedzi na wezwanie sumienia jest wpisane w strukturę bycia sobą. Mimo zagubienia w Sobie-Się [*Man-Selbst*] jestestwo musi odnosić się do swojego własnego bycia, ponieważ jest rzucone w świat. Troska wyraża się w odnoszeniu się jestestwa do własnego bycia. Jego kondycja polega na tym, że jest upadające i dlatego musi się wyrwać z niewłaściwego bycia. „Jestestwo zrazu i zwykle nie jest sobą, lecz pozostaje zagubione w Sobie-Się [*Man-Selbst*]. Ono zaś jest egzystencjalną modyfikacją właściwego Siebie” (BiC, 445)¹⁵⁷. Znaczenie troski w sensie ontologicznym odbiega od klasycznego jej rozumienia. Troska u Heideggera nie jest zredukowana do kategorii obecności (substancji – *Substanz*), lecz towarzyszy jej fenomen Siebie-Się [*Man-Selbst*].

Jak podkreśla Heidegger, podstawowym problemem bycia sobą nie są byty poręczne czy obecne, o których mówiłem w pierwszym podrozdziale, analizując otwartość, ale bycie z współbytującymi. Pojęcie troski ujawnia odróżnienie troski jestestwa [*Selbstsorge*] od troski o Innego [*Sorge für Andere*], która – zdaniem Heideggera – jest jedynie tautologią. Lévinas rozprawia się z takim stanowiskiem, opierając się na asymetrycznej relacji z Innym, w którym odnajdujemy własną tożsamość¹⁵⁸. Człowiek nie może być postrzegany jako monada, której chodzi o nią samą, bowiem z otwartości na Innego wyrasta prawdziwe i konieczne „Ja myślę”. Powiązanie współbycia z popadaniem w Siebie-Się u Heideggera pojawia się dopiero wówczas, gdy rozwija on problem czasu. Inny jest jednak dla niego wyróżnionym bytem, odróżnionym od świata przedmiotów.

Jestestwo popada w powierzchowność Siebie-Się [*Man-Selbst*], tzn. żyje życiem nie swoim, lecz innych bytów, jak byty współbytujące. Heidegger twierdzi, że bycie sobą jestestwa wyraża się w milczącym i zatrwożonym zdecydowaniu [*Entschlossenheit*].

¹⁵⁶ Problem ten sygnalizowałem we wstępie do niniejszej części książki.

¹⁵⁷ „[...] zunächst und zumeist ist das *Dasein* nicht es selbst, sondern im *Man-selbst* verloren” (GA 2, 317).

¹⁵⁸ Lévinas będzie utrzymywał, że filozofia Heideggera redukuje świat jedynie do troski jestestwa o samego siebie, tymczasem tożsamość jest możliwa dopiero wówczas, gdy Ja staje się dla Innego. Staje wobec Innego i jego cierpienia, chcąc stać się substytutem drugiego. Lévinas odrzuca tautologiczną relację powrotu do siebie *Selbst* i koncentruje się na Innym.

To sformułowanie oznacza, że właściwe bycie sobą wyrwane z Siebie-Się [*Man-Selbst*] wiąże się z otwierającym się zdecydowaniem [*Entschlossenheit*], które jest synonimem prawdy. Wybiegające zdecydowanie [*die vorlaufende Entschlossenheit*], które ukazane jest w czasowości, w kontekście troski nazwa się samo-dzielnością [*Selbst-ständigkeit*]. Milczenie [*Schweigen*] można odnieść do paplaniny [*Geschwätz*], gadaniny [*Gerede*], o której Heidegger wspomina *à propos* niewłaściwego sposobu bycia w nawiązaniu do mowy [*Rede*] i upadania [*Verfallen*]. Struktura Siebie odkrywa się we właściwej możliwości bycia sobą. Troska, która wyraża tę możliwość, oznacza także trwałość Siebie [*Ständigkeit des Selbst*]. Nie należy traktować troski jako ciągłości świadomości, lecz jako właściwą możliwość bycia Sobą [*Selbst*]. Możliwość bycia sobą jest także możliwością niebycia sobą [*Selbstsein*], czyli upadaniem w Siebie-Się [*Man-Selbst*]. Jestestwo poprzez ciągłą antycypację samego siebie ma możliwość wyrwania się z niewłaściwego bycia sobą. Pytanie o Siebie zmniejsza znaczenie pytania o Ja [*Ich*] kosztem pytania o „Ja jestem” [*Ich bin*]. Określenie samo-dzielność [*Selbst-ständigkeit*], jako wybiegające zdecydowanie, odsłania egzystencjalny charakter Siebie w Sobie. Samo-dzielność pozostaje jednak zawsze w kręgu bytów poręcznych, których sposób bycia może przemawiać jestestwo.

Analiza Siebie-Się [*Man-Selbst*] i Siebie w Sobie [*Selbstheit des Selbst*] zwraca uwagę na problem nazywany samo-dzielnością [*Selbst-ständigkeit*]. Ta analiza odgrywa ważną rolę w myśleniu o wolności, gdyż Siebie-Się i Siebie w Sobie stają się w kontekście troski samo-dzielnością, która może być rozumiana jako autonomiczność, spontaniczność. Jest jednak autonomicznością zdecydowanie inną niż pary przeciwieństw w myśli Kanta, takie jak autonomia i heteronomia. Nie odnosi się ona do przedmiotu i jego przedstawień ani do podmiotu, który posiada takie cechy w *Krytyce czystego rozumu* i *Krytyce praktycznego rozumu*. U Kanta autonomiczność względem świata spostrzeganego dotyczyła podmiotu, który, będąc moralnym, nie może być zdeterminowany przez naturę. Samo-dzielność [*Selbst-ständigkeit*] jest przez Heideggera interpretowana zupełnie odmiennie, gdyż w niej wyraża się właściwa możliwość bycia sobą [*Selbstsein*]. Nie odnosi się ona pierwotnie do Ja [*Ich*], lecz do bycia sobą jestestwa [*Selbstsein des Daseins*]. Troska konstituuje wolność w znaczeniu samodzielności, samostanowienia. Jest ona wcześniejsza niż substancjalność¹⁵⁹. Kant ujmuje Ja jako podmiot, jako trwałość tego,

¹⁵⁹ Heidegger zwraca uwagę na fakt, że Kant słusznie interpretuje Ja z perspektywy „Ja myślę” i „Ja działam” na poziomie rozumu praktycznego, gdy ujmuje on „Ja myślę” w horyzoncie przedstawienia, które sprawia, że samo przedstawienie i to, co przedstawiane, jest tym, czym jest, oraz gdy przyjmuje „Ja myślę” jako podmiot. Ta pierwsza wykładnia zbliża Heideggera do Kanta, druga natomiast sprawia, że Kant zamyka się na ontologię, którą Heidegger czyni podstawowym problemem filozofii. Heidegger podkreśla, że gdy Kant chce rozważyć ten problem na poziomie logiki, nie ma na myśli sądów i logiki w potocznym tego słowa znaczeniu, lecz ujmuje ją jako łączenie, możliwość przedstawiania się takim, jakim coś jest. W tym sensie zwraca uwagę na wkład Kanta w myślenie ontologiczne, przy jednoczesnym podkreśleniu błędów, które nie pozwoliły Kantowi przejść do refleksji nad byciem. Ta różnica ma bardzo ważne konsekwencje

co obecne. Wolność musi być interpretowana jako samodzielność, która pojawia się nie na etapie obecności i trwałości podmiotu, lecz możliwości bycia Siebie w Sobie. Pojęcie samodzielności wyłania się z troski, która sprowadza jestestwo do pytania o Siebie. Jednocześnie jestestwo ma skłonność do ciągłego upadania, które stanowi ucieczkę przed Sobą w Sobie. „Troska nie potrzebuje ufundowania w Sobie; to raczej egzystencjalność jako konstytutywny moment troski daje ontologiczne ukonstytuowanie samo-dzielności jestestwa, do której zgodnie z pełną strukturalną zawartością troski należy faktyczne byciem upadłym w niesamo-dzielność” (BiC, 453)¹⁶⁰. Jestestwo jest samodzielne, popadając w niesamodzielność. Ten upadek stanowi integralną część jego bycia.

W pierwszej części *Bycia i czasu* troska ukazywana była przez pryzmat położenia, rozumienia i mowy. Takie jej przedstawienie nie obejmuje jednak jeszcze całej jej struktury. Ta bowiem odsłania się dopiero wraz z pokazaniem możliwości popadania przez jestestwo w niewłaściwy sposób bycia. Przedstawiony wcześniej problem położenia [*Befindlichkeit*], rozumienia [*Verstehen*] i mowy [*Rede*] jestestwa musi uwzględnić również upadanie [*Verfallen*]¹⁶¹. Te kategorie, zestawione ze sobą wraz z upadaniem, umożliwiają mówienie o winie [*Schuld*], która jest uprzednia wobec wszelkiego pociągania do odpowiedzialności i dotyczy nie tyle swojej treści, co wypełnienia się człowieka w swoim pierwotnym odniesieniu. Oznacza to, że Heidegger porzuca ontyczne rozumienie winy, o którym traktuje Roman Ingarden w *Książeczce o człowieku*, i umieszcza ją na poziomie ontologicznym. Nie jest to wina, która posiada treść – jest przede wszystkim sposobem bycia jestestwa. *Dasein* nieustannie znajduje się w napięciu między własnym byciem i byciem innych bytów napotykanym w świecie, w którym się zawsze znajduje. Odpowiedź na pytanie o pełną otwartość (*resp.* zdecydowanie) ujawnia się poprzez analizę czasowości i dziejowości. Czasowość i dziejowość odsłaniają bowiem właściwy i niewłaściwy *modus* bycia jestestwa. Z pojęcia dziejowości wyłania się problem dobra i powiązania go z byciem.

w postrzeganiu odpowiedzialności. Heidegger, odrzucając „Ja myślę” na gruncie podmiotu, odrzuca aksjologię i interpretowanie winy z perspektywy działania i zaniechania działania. Zwraca się dlatego ku odpowiedzialności jako *respondere*, odpowiedzi na wezwanie sumienia chciej-być-sobą. Zauważa, że Kant koncentruje się nad tym, co możliwe. Odwołując się do prac Heinza Heimsoetha (*Personlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, Leipzig 1924) oraz Maxa Schelera (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, t. 2, Halle 1916, s. 388), rozumie paralogizmy Kanta na gruncie samodzielności, samostanowienia Ja. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł., wstęp i przyp. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 51nn, 58nn (wersja B 404 oraz A 354).

¹⁶⁰ „Die Sorge bedarf nicht der Fundierung in einem Selbst, sondern die Existenzialität als Konstitutivum der Sorge gibt die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit des *Dasein Daseins*, zu der, dem vollen Strukturgehalt der Sorge entsprechend, das faktische Verfallensein in die Unselbst-ständigkeit gehört” (GA 2, 323).

¹⁶¹ Upadanie jestestwa dopiero stopniowo jest włączane w strukturę jestestwa. Punkt kulminacyjny stanowi analiza czasowości, w której upadanie jest wymieniane przez Heideggera na tym samym poziomie. Wcześniej upadanie prezentowane było wraz z faktycznością i egzystencją.

Analiza otwartości prowadzi do pojęcia bycia-ku-śmierci, a wraz z nim do przedstawienia pełnej struktury troski. Do tego czasu troska ukazywana była w odniesieniu do bycia-w-świecie i bycia sobą. Pojawiła się jako upadanie, lecz dopiero poprzez jej całościową analizę okazuje się, czym są otwartość i zapomniany problem bycia [*Sein*]. Otwartość w kontekście prawdy i wolności ujawnia, że odpowiedzialność u Heideggera dotyczy sfery bycia-w-świecie, bycia-w oraz bycia sobą. Pojęcie czasowości nie zmienia sensu odpowiedzialności, lecz przy użyciu określeń etycznych, takich jak sumienie [*Gewissen*], wołanie sumienia [*Ruf des Gewissen*], wskazuje na miejsce jej wydarzania się. W *Byciu i czasie* badanie czasowości jest poprzedzone analizą struktur troski [*Sorge*] i trwogi [*Angst*], wpływających z bycia-ku-śmierci. Jest to swojego rodzaju wprowadzenie do tematyki czasowości w nawiązaniu do właściwego i niewłaściwego sposobu bycia. Czasowość [*Zeitlichkeit*] ugruntowana jest na otwartości [*Erschlossenheit*], która staje się zdecydowaniem [*Entschlossenheit*]. Poprzez niewłaściwy sposób bycia *Dasein* odsłania się problem odpowiedzialności, pojmowanej jako otwartość i zdecydowanie. Heidegger za Nietzschem wraca do filozofii antycznej, która nie porusza problemu zła i dobra moralnego, ale doskonałości (pełni) i piękna. Otwartość ujawnia poważny problem, w którym chodzi o niewłaściwy i właściwy sposób bycia. Problem właściwego rozumienia, a później także własnego bycia, przekształca się we właściwe i niewłaściwe bycie. Staje się to możliwe poprzez pogłębienie analizy czasowości.

Myślenie na temat prawdy bycia, ale i otwartości przeradza się w przypadku Heideggera w pytanie o najbardziej własną możliwość bycia [*Seinskönnen*], tj. bycia-ku-śmierci [*Sein-zum-Tode*]. Te problemy poprzedzają wprowadzenie pojęcia sumienia i woli bycia sobą. Według Heideggera oskarża nie sąd [*Gerichtshof*] ani Absolut, lecz zew sumienia [*Ruf des Gewissens*]. „Wraz ze śmiercią samo jestestwo zbliża się w swej najbardziej własnej możliwości bycia. W tej możliwości jestestwu chodzi wprost o swe bycie-w-świecie” (BiC, 352)¹⁶². Otwartość oznacza antycypację, otwarcie się na najbardziej własną [*eigensten*], bezwzględną [*unbezüglich*], nieprześcignioną [*unüberholbaren*] możliwość, która jest dana *Dasein*. Nie jest ona związana z przeżyciem jednostki, jest trwogą [*Angst*], podstawowym położeniem [*pathos*], w którym odsłania się fakt, że *Dasein* rzucone w świat zmierza ku swojemu kresowi. To nastrojenie [*Stimmung*], o czym Heidegger pisał w § 40 *Bycia i czasu*, nie ma charakteru „przed czym” [*Angst vor*] trwogi, tzn. nie posiada przedmiotu, który mu zagraża. Chodzi tu o nastrojenie, które jest dane *Dasein* wraz z jego rzuceniem w świat. Trwoga [*Angst*] sięga zatem położenia jako *pathosu*, który jest też synonimem wolności. Poprzez fenomen śmierci ujawnia się problem egzystencji [*Existenz*], faktyczności [*Faktizität*] i upadania [*Verfallen*] *Dasein*.

Jestestwo umiera faktycznie, jak długo egzystuje, jednakże zrazu i zwykle w sposób / upadania. Faktyczne egzystowanie nie jest bowiem tylko w sposób ogólny

¹⁶² „Mit dem Tod steht sich das *Dasein* selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem *Dasein* um sein In-der-Welt-sein schlechthin” (GA 2, 250).

i obojętny rzuconą możliwością-bycia-w-świecie, lecz zawsze jest już zanurzone w „świecie” zatroskania. W tym upadającym „byciu przy” [...] daje o sobie znać ucieczka od nieswojości, tzn. przed najbardziej własnym byciem ku śmierci. Egzystencja, faktyczność, upadanie charakteryzują bycie ku kresowi i są w związku z tym konstytutywne dla egzystencjalnego pojęcia śmierci (BiC, 354)¹⁶³.

Ta analiza nieswojości [*Unheimlichkeit*] prowadzi dalej ku powszedniości *Dasein* [*Alltäglichkeit des Daseins*], tzn. do popadania w Się [*Man*], czyli gadaninę [*Gerede*]. W niej jestestwo odwraca się od tego, co najbardziej moje. Ten odwrót jest odsunięciem, odłożeniem „na później” [*Hinausgeschoben auf ein «später einmal»*] trwogi przed własnym byciem-ku-śmierci. Popadanie w powszedniość trwogi [*Angst*], która nie ma przed czym [*vor*] się trwożyć, zmienia się w lęk przed [*Furcht vor*]. To uspokojenie, odsunięcie w czasie jest jednak upadaniem [*Verfallen*] *Dasein*, którego nie sposób uniknąć.

Odpowiedzialność w ujęciu Heideggera ujawnia się w trwodze o własne bycie, które ukazuje człowieka w jego dziejowości. „[B]ycie jestestwa jest scharakteryzowane przez dziejowość [...]” (BiC, 279)¹⁶⁴ – stwierdza Heidegger. Dziejowość permanentnie towarzyszy człowiekowi. Nie przybiera ona postaci nauki, lecz uprzedza ją. Wyraża się w niej wyjście i powrót do siebie. Ma wymiar nie tylko ontologiczny, ale przede wszystkim przed-ontologiczny [*vor-ontologisch*]. Ten przed-ontologiczny charakter dziejowości i odpowiedzialności przedstawia Heidegger w *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31). Wskazując na problem osoby w filozofii Kanta, przedstawia zagadnienie samoodpowiedzialności [*Selbstverantwortlichkeit*], która pojawia się także u Husserla na poziomie Ja transcendentalnego. Dla Heideggera oznacza to, że osoba jako osoba odsłania się w pytaniu o istotę [*Wesen*], w której ukazuje się odpowiedzialność za samego siebie jako pewnego rodzaju podstawowy sposób bycia [*Seinsweise*]. W tym sensie odpowiedzialność jest rozumiana w odniesieniu do samego siebie, będąc podstawą dla wszelkiego działania i zaniechania działania [*Tun und Lassen*]. Samoodpowiedzialność ujmowana ontologicznie uprzedza i zarazem dopiero umożliwia ludzkie działanie w znaczeniu moralnym. „Dla Kanta osobowość jest tym, co stanowi istotę osoby jako osoby, bycie osobą [...]”. Samoodpowiedzialność jest przy tym podstawowym sposobem bycia, który określa wszelkie działanie i zaprzestanie działania człowieka, szczególnie nadzwyczajne działanie człowieka, moralną praktykę¹⁶⁵ (GA 31, 261). Heidegger próbuje wyjaśnić, co mógł

¹⁶³ „Das *Dasein* stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des *Verfallens*. Denn faktisches Existieren ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten «Welt» aufgegangen. In diesem verfallenden Sein bei [...] meldet sich die Klucht aus der Unheimlichkeit, da heißt jetzt vor dem eigensten Sein zum Tode. Existenz, Faktizität, Verfallen charakterisieren das Sein zum Ende und sind demnach konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes” (GA 2, 251n).

¹⁶⁴ „[...] das Sein des *Daseins* ist durch Geschichtlichkeit charakterisiert [...]” (GA 2, 197).

¹⁶⁵ Die Persönlichkeit heißt für Kant dasjenige, was das Wesen der Person als Person, das *Personsein*, ausmacht [...]. Selbstverantwortlichkeit ist dabei die Grundart des Seins, die alles Tun

rozumieć Kant pod pojęciem osobowości [*Persönlichkeit*], wprowadza pojęcie istoty osoby jako osoby [*Wesen der Person als Personensein*]. Samoodповідzialność jest w jego wykładni podstawą, która antycypuje działanie i jego zaniechanie. Odpowiedzialność konstytuuje się na poziomie pytania o istotę osoby. Odpowiedzialność za samego siebie, samoodповідzialność [*Selbstverantwortung*] w *Byciu i czasie* ujmowana jest z perspektywy *Selbstseinkönnen* (por. BiC, 413; GA 2, 294), możliwości bycia sobą. Dlatego samoodповідzialność jawi się jako otwartość na najbardziej własną możliwość, możliwość bycia sobą. Jej podstawą jest odnoszenie się jestestwa do samego siebie oraz świata, który napotyka. Podczas analizy troski bycie sobą nie jest już rozumiane jako *Selbst*, lecz jako *Selbstsein*. Odpowiedzialność jest dlatego rozumiana jako pierwotna próba odpowiedzi na pytanie o własne bycie. Dla Heideggera samoodповідzialność jest własną możliwością odpowiedzi na pytanie o samego siebie. Na niej można zbudować dopiero wszelką aksjologię, epistemologię, antropologię czy etykę.

Utrzymywanie przez Heideggera, że filozofia *resp.* fenomenologia musi uprzedzać wszelkie poznanie naukowe, sprawia, iż próbuje on odnaleźć miejsce właściwe dla wiedzy ontologicznej. Jest nią *phronesis*. W wykładach zatytułowanych *Platon: Sophistes* (1924/1925, GA 19) Heidegger odnosi się do tego, co praktyczne, i wskazuje u Arystotelesa pojęcie *phronesis* (w odróżnieniu od *episteme*) jako rozsądek, będący podstawą, na której opiera się wszelkie powierzanie się własnemu byciu. Wraz z pojęciem *phronesis* jawi się dobro, [ἀγαθόν, *agathon*] jako odniesienie do własnego bycia. Termin, który pojawia się u Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*, związany jest z wiedzą praktyczną. Heidegger wiąże je z tym, co najbardziej własne. *Phronesis* jest przez niego rozumiane z perspektywy własnego bycia, w nim odsłania się faktyczność jestestwa, tzn. jego bycie-w-świecie. Na tym gruncie ujawnia się odpowiedzialność *sensu stricto*, tzn. w kontekście otwierania i sumienia. Poprzez zdecydowanie [*Entschlossenheit*], które jest pewnego rodzaju otwartością pojawia się u Heideggera odpowiedzialność jako określenie dziejowości [*Geschichtlichkeit*]. Wymiar dziejowości poprzedza wszelką wiedzę historyczną oraz przypisywanie człowiekowi dziejów. W *Uwagach do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa* filozof stwierdza:

Ponieważ współcześnie nie patrzymy w sposób właściwy na fenomeny egzystencji, nie doświadczamy już sensu sumienia i odpowiedzialności, których źródło stanowi sama historyczność; ta zaś nie jest tylko czymś, na temat czego posiada się wiedzę i czego dotyczą książki, to raczej my sami nią jesteśmy i musimy ją dźwigać. Stąd też nasze własne dzieje skrywają i unieważniają wszelkie przesłanki powrotu do historyczności (ZD, 35)¹⁶⁶.

und Lassen des Menschen bestimmt, das spezifisch ausgezeichnete menschliche Handeln, die sittliche Praxis“.

¹⁶⁶ „Weil wir heute die Existenzphänomene nicht eigentlich sehen, erfahren wir nicht mehr den Gewissens- und Verantwortungssinn, der Historischen selbst liegt, das nicht nur etwas ist,

Heidegger zestawia odpowiedzialność z sumieniem, które nie jest czymś zewnętrznym, dostrzegającym w tym, co widoczne w sensie potocznym, ale jest związane z odpowiedzialnością rozumianą ontologicznie, tzn. w horyzoncie dziejowości. Badanie otwartości musi prowadzić ku zdecydowaniu, ku pytaniu o wyrwanie się [*Ablösen*] ze struktury Sobą-Się [*Man-Selbst*]. Heidegger wyraża też *expressis verbis*, że sumienie i odpowiedzialność są ważnymi elementami jego filozofii.

Wykładnia otwartości w *Byciu i czasie* wskazuje na konieczność podjęcia problemu czasowości i dziejowości, które uzupełniają prawdę jako otwartość. W nawiązaniu do czasowości i dziejowości występuje właśnie pojęcie odpowiedzialności. Poprzez czasowość ukazuje się właściwy i niewłaściwy sposób bycia jestestwa. Analiza czasowości ujawnia popadanie w niewłaściwy sposób bycia i zew, który woła: chciej-posiadać-sumienie [*Gewissen-haben-wollen*]. W *Byciu i czasie* czasowość jest w pewnym sensie uzupełnieniem otwartości. Bycie, odkrywając i zasłaniając się, ukazuje swój czasowy charakter, a wraz z nim odpowiedzialność w sensie ontologicznym. Czasowość i dziejowość są horyzontem, w którym *Dasein* próbuje odpowiedzieć na wezwanie sumienia: chciej-być-sobą. Stanowi ono w ten sposób odpowiednik wyrzutów sumienia, które wskazują na konieczność odwrótu i nawołują do zmiany. Analiza troski odsłania właściwy i niewłaściwy sposób bycia jestestwa, analiza czasowości i dziejowości przedstawia proces odnoszenia się jestestwa do siebie na gruncie czasu i przestrzeni.

Prawda u Heideggera nie jest pojmowana tylko przez pryzmat otwartości [*Erschlossenheit*], lecz także zdecydowania [*Entschlossenheit*], które ukazuje problem czasowości. Przedstawienie czasowości prowadzi do ekstatycznej jedności, która odróżnia rozumienie czasu od czasowości. Skoncentrowanie się na problemie bycia domaga się ukazania czasu w całej jego rozciągłości. Nie chodzi o to, aby zaprezentować jeden jego aspekt, ale aby pokazać go w całości. Czasowość, o której mówi Heidegger w *Byciu i czasie*, odsłania się w położeniu, rozumieniu i mowie oraz upadaniu. Czas nie jest następującymi po sobie zdarzeniami, a moim odnoszeniem się do świata, w którym jestem i który próbuję zrozumieć. Toteż poprzez czas ujawnia się odpowiedzialność jestestwa za bycie sobą [*Selbstsein*]. Odpowiedzialność jest pierwotnym odnoszeniem się do bycia sobą [*Selbstsein*], które musi zostać uzupełnione przez analizę czasu i dziejowości. To poprzez troskę *Dasein* została przedstawiona otwartość i prawda bycia; całościowa struktura troski pojawia się w jej czasowości. Heidegger stwierdza, że „pierwotna jedność struktury troski tkwi w czasowości” (BiC, 459)¹⁶⁷. Gdy wziąć pod uwagę tę wykładnię, konieczne staje się przeanalizowanie czasowości, a w niej ekstatycznej jedności czasowości. W ten sposób odsłania się troska w całości, a zatem w pewnym sensie również odpowiedzialność.

wovon man Kenntnis hat und worüber es Bücher gibt, das wir vielmehr selbst sind, an dem wir selbst tragen” (GA 9, 34).

¹⁶⁷ „Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit” (GA 2, 327).

W kolejnych partiach rozdziału zajmę się w podrozdziale pierwszym czasowością i działaniem się, w drugim natomiast problemem winy i sumienia. Przedstawienie czasowości i dziejowości pozwoli odpowiedzieć na pytanie, czym jest fenomen winy i sumienia, które wzywa człowieka do tego, aby powrócił do bycia sobą. Problemem jest to, że mówienie o czasowości i dziejowości wymaga wcześniejszego nakreślenia, czym jest wina i sumienie. Przyjmując ten fakt, zakładam, że wyjaśnienie czasowości i dziejowości lepiej pozwoli zrozumieć, na czym polega wina i sumienie – ważne elementy każdego ujęcia odpowiedzialności.

Obecnie pragnę skupić się na problemie czasowości i dziejowości, w którym odsłania się bycie sobą i popadanie w niewłaściwy sposób bycia. Właśnie poprzez czasowość ukazuje się całość troski, a w tym ekstatyczny charakter czasowości oraz dziejowość ukazująca nam, że zawsze jesteśmy w świecie, w którym balansujemy między właściwym i niewłaściwym sposobem bycia. Właśnie na kanwie tego problemu pojawiają się u Heideggera czasowość i dziejowość. Ulegają one poważnej fluktuacji, ale jednak kluczem do nich jest wydarzanie się prawdy, która zmierza do analizy myślenia.

1. Czasowość i działanie się

Obecnie chcę skoncentrować się na wyjaśnieniu, czym są czasowość i dziejowość: w niniejszym podrozdziale postaram się odpowiedzieć na pytanie o to, czym jest czasowość, w kolejnym natomiast, czym dziejowość. Podstawą pytania o czasowość i dziejowość są omawiane wcześniej pojęcia bycia sobą i Sobą-Się.

Heidegger pierwotnie mówi o popadaniu w Siebie-Się, w powszedniość, później włącza w refleksję właściwy i niewłaściwy sposób bycia. We wspomnianych wcześniej wykładach *Platon: Sophistes* (1924-1925, GA 19) filozof podejmuje problem negacji, a także wzajemnego odniesienia między prawdą i nieprawdą. W swoich wykładach o czasie analizuje natomiast właściwy i niewłaściwy sposób bycia jestestwa, jak i jego popadanie w Siebie-Się. W podobnym momencie Heidegger rozpoczyna więc z jednej strony pogłębioną analizę właściwego i niewłaściwego sposobu bycia, popadania w Siebie-Się, z drugiej podejmuje problem prawdy bycia. Abstrahując od tej drugiej, skoncentruję się na trosce [*Sorge*] i strukturze Siebie-Się [*Man-Selbst*], która prowadzi ostatecznie do ukazania sensu bycia-odpowiedzialnym [*Verantwortlich-Sein*]. Konstytuuje się ona na gruncie źródłowej relacji.

Pojęcie odpowiedzialności się zostaje doprecyzowane w horyzoncie czasu i przestrzeni. W odróżnieniu od Kanta, u którego czas i przestrzeń stają się apriorycznymi kategoriami naoczności, Heidegger porusza się w kategoriach czasowości i bycia-w-świecie. Z nich wyłania się dziejowość, w której odpowiedzialność ukazuje się jeszcze dobitniej. Konieczne staje się zwrócenie uwagi, że w Heideggerowskiej analizie nie chodzi o kolejność następowania, lecz o przedstawienie całościowej struktury troski. Dlatego szczególne znaczenie zyskuje przeplatanie się dziejowości i czasowości.

Czasowość nie sprawia, że powstaje zagadnienie dziejowości, ale konstytuują się one równocześnie. Z tego powodu odpowiedzialność jawi się w czasowości i dziejowości. Porzucenie jednej z nich sprawia, że obraz jest niepełny. Z perspektywy czasowości i dziejowości odpowiedzialność jawi się jako otwartość, jako horyzont, który dopiero umożliwia mowę o winie w sensie moralnym. To rozumienie wskazuje też, że poruszamy się na poziomie przedrozumienia, na poziomie – jak to stwierdza Edmund Husserl w *Badaniach logicznych* oraz *Ideach I* – samoświadomości (konscjentywności)¹⁶⁸. Jak słusznie zauważa Patočka, odpowiedzialność Heideggera ma swoje źródło w filozofii Husserla. Jest w pewnym sensie jej ukazaniem już nie na gruncie refleksji, ale fenomenologiczno-hermeneutycznej analizy troski. Przejdę zatem obecnie do przedstawienia, czym jest czas dla Heideggera i jaka jest jego rola w tej filozofii. Czy jest to czas rozumiany potocznie, czy może jednak inaczej? Jaka jest droga do wypracowania koncepcji czasu na gruncie pytania o bycie sobą i o bycie?

1.1. Czas a czasowość

Heidegger stosunkowo wcześniej porusza problem czasu. Zajmuje się nim już w artykule zatytułowanym *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* z 1916 roku, kiedy podejmuje problem pojęcia czasu w fizyce i naukach humanistycznych [*Geschichtswissenschaft*]. Heidegger odrzuca zarówno klasyczne ujęcie czasu przyjęte w fizyce, jak i czas w naukach humanistycznych (GA 1, 418n). Odrzuca on rozumienie czasu jako następowania po sobie i równoczesności zdarzeń, a także czas w sensie świadomości. Filozof pojmuje czas na gruncie odnoszenia się *Dasein* do własnego bycia oraz świata, w który jest rzucone.

Bodaj najważniejszy wpływ na pojmowanie czasu przez Heideggera ma św. Augustyn, u którego czas jawi się przez pryzmat dwóch pojęć: *distentio* i *intentio*. *Distentio* jest rozpraszaniem dnia codziennego, a *intentio* oznacza skupianie się w ramach swojej egzystencji. Augustyn, interpretując czas, dochodzi do stwierdzenia, że jest on *Distentio animi. Ecce distentio vita mea*. Wówczas *distentio* nie jest już rozproszeniem, lecz skupianiem. To skupianie dokonuje się w horyzoncie czasowym takim jak *praesens de praeteritis*, *praesens de praesentibus*, *praesens de futuris*¹⁶⁹. Horyzont czasowy zawarty w tych trzech aspektach *praesens* uzupełnia jego ekstatyczność. Dotyczy on jestestwa, które wykracza poza siebie.

¹⁶⁸ O konscjentywności i scjentywności mówi Husserl w *Ideach I*. Wspomina o tym także Tischner (por. SFŚ, 144). Husserl mówi, z jednej strony, o poznaniu opartym na intencjonalności, z drugiej zaś o poznaniu konscjentywnym uprzedzającym wszelkie poznanie. Później odchodzi od tego pierwotnego zamysłu, który posłużył Heideggerowi do utworzenia własnej koncepcji filozofii uprzedzającej wszelką wiedzę. Heidegger wspomina już o tym w *Uwagach do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa* (por. ZD, 34; GA 9, 33).

¹⁶⁹ J. Brejda, *Hermenutyka czasu – “to chronos legethai pollachos”*, „Sztuka i Filozofia/Art and Philosophy” 2006, t. 28, s. 28.

Analiza czasu u Heideggera rozwija się w nawiązaniu zarówno do filozofii Husserla, jak i koncepcji Paula Natorpa, który rozważa filozofie Platona i Arystotelesa. Heidegger, odwołując się do ich myśli, wypracowuje własną koncepcję czasu. Przesuwa jednak jego pojmowanie z czystej świadomości rozumianej w sensie Husserlowskim na rzecz ujmowania go z perspektywy troski. Czyni to przede wszystkim, gdy stawia pytanie o filozofię życia (faktyczność i egzystencja) oraz gdy ukazuje problem bycia i jego rozumienie w filozofii Arystotelesa. Czas Heideggera to czas troski o samego siebie w swoim źródłowym odnoszeniu się do siebie i świata. W *Begriff der Zeit* (1924) filozof próbuje wskazać, czym jest czas. Powołując się na *Fizykę* Arystotelesa, stwierdza: „czas jest tym, w czym odgrywa się wydarzenie”¹⁷⁰. Czas nie jest samą zmiennością w naturze, lecz wszelkie zmiany dokonują się już w czasie. Heidegger doprecyzowuje, że możemy mieć do czynienia z różnymi sposobami bycia w czasie. Oznacza to, że nie ogranicza on ujęcia czasu do świata natury, lecz rozszerza go także na współbycie między różnymi bytami świadomymi. Heidegger dochodzi do przekonania, że czas, a właściwie czasowość znajduje się w samym *Dasein*. Nie chodzi jednak o to, że człowiek posiada czas, lecz o to, że otwiera się na niego. *Dasein* uczasawia się w ten sposób, że nie ukazuje się w rzeczywistości, ale w możliwości bycia sobą. W niej znajduje się właściwy sposób bycia (GA 64, 122). Czas dla Heideggera nie jest rozumiany jako równoczesność ani następstwo, lecz jako troska jestestwa o siebie samego. Dlatego odpowiedzialność nie może być rozumiana w kategoriach przyczynowo-skutkowych: coś się wydarzyło wcześniej i spowodowało określony skutek, w którym urzeczywistniło się zło. Podobnie odpowiedzialność nie zawiera się w czasie, który przebiega od intencji do realizacji zamierzenia, tak samo jak nie znajduje się w czasie między spowodowaniem jakiegoś czynu do odpowiedzialności za czyn. Nie jest to zatem czas następujących zdarzeń, za które jesteśmy odpowiedzialni. Dlatego Heidegger próbuje przedstawić czas na gruncie potocznego jego rozumienia i powiązania go z pojęciem troski.

W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20) przedstawia problem ewolucji znaczenia pojęcia czasu w historii i naturze. Czas w naturze był rozważany z perspektywy mierzalności. Czas nie jest dla Heideggera czasem matematycznym, fizycznym, lecz uprzedza zarówno myślenie humanistyczne, jak i naturę. Czasowość ugruntowana jest na trosce jestestwa o własne bycie. Heidegger w niej także odróżnia refleksję hermeneutyczną od intencjonalności Husserla. Dopiero jednak po przedstawieniu problemu powszedniości i troski z niej wynikającej dochodzi do ukazania sumienia, które woła: chciej-być-sobą. W kontekście sumienia wyłania się znaczenie czasu.

W przywoływanym dziele filozof rozpoczyna od zaprezentowania natury i historii jako obszaru przedmiotowego dla nauki. Zauważa, że rozważenie fenomenu historii i natury może zostać dokonane na gruncie historii pojęcia czasu (GA 20, 10). Chce on przedstawić ten problem w analizie fenomenologicznej. Ukazuje problem

¹⁷⁰ „Die Zeit ist das, worin sich Ereignisse abspielen” (GA 64, 109).

pozytywizmu i krytyki, którą przeprowadził Dilthey poprzez propozycję metody dla nauk humanistycznych [*Geisteswissenschaft*]. Przedstawia go na gruncie neokantyzmu i żądania ponownego odkrycia Kanta. Zwraca także uwagę na uproszczenie myśli Diltheya przez Windelbanda i Rickerta (GA 20, 20). Czasowość zyska prawdziwy sens, gdy Heidegger zaprezentuje ją w horyzoncie troski i wołania sumienia, aby chciał być sobą (GA 20, 442).

W *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/1926, GA 21) filozof odrzuca interpretację czasu przez Kanta w potocznym tego słowa znaczeniu i koncentruje się na czasowości w zestawieniu ze strukturą troski (GA 21, 409). Analizuje problem czasu w *Krytyce czystego rozumu* i przechodzi do zaprezentowania temporalności troski [*Temporalität der Sorge*]. W pewien sposób problem bycia przedstawiony w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922, GA 62), jak i w *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20) oraz *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/1926, GA 21) wiąże się z pojęciem troski. W ostatniej z wymienionych prac pojawia się nie tylko zagadnienie powszedniości, lecz także właściwego i niewłaściwego sposobu bycia. Umożliwia to zestawienie troski i bycia oraz pokazanie całościowej struktury troski.

W *Byciu i czasie* Heidegger zaczyna rozważania nad czasem od analizy jego tradycyjnego ujęcia. Ta refleksja sprawia, że pojawia się konieczność nowego ujęcia myśli filozoficznej opartej na podstawie ontologicznej. W kontekście pytania o bycie czas wymaga ukazania z perspektywy czasowości. Czasowość u Heideggera opiera się na ontologicznym sensie troski i wyraża się w stwierdzeniu, że każdemu *Dasein* chodzi o jego własne bycie (BiC, 271, 274, 452, 455, 466; GA 2, 191, 193, 322, 325, 333). Toteż charakter troski nie odnosi się do innego człowieka, a wezwanie sumienia nie dotyczy mojego stosunku do niego, lecz pierwotna struktura troski zawiera się w moim odnoszeniu się do własnego bycia. Dlatego dopiero moja relacja do własnego bycia ujawnia najbardziej źródłowy charakter troski¹⁷¹. Tak pojęty fenomen troski wytycza też sens odpowiedzialności; jest ona odpowiedzią na pierwotne zapytywanie o bycie [*Frage nach dem Sein*]. Ponieważ człowiek egzystuje, odnosząc się do własnego bycia, troska ukazuje się w jego egzystencji i faktyczności. Heidegger nadaje egzystencji ontologiczny sens. Wskazanie na źródłowy charakter czasowości dokonuje się w kontekście powszedniości [*Alltäglichkeit*]. Filozof prezentuje czasowość otwartości [*Zeitlichkeit der Erschlossenheit*], której podstawą są rozumienie [*Verstehen*], położenie [*Befindlichkeit*], upadanie [*Verfallen*] i mowa [*Rede*]. Poprzez analizę prawdy i otwartości, a także wyprowadzenie trwogi i troski jako struktury w całości upadanie pojawia się w szeregu obok rozumienia, położenia i mowy. Wezwanie sumienia konstytuuje się w trosce o własne bycie, w niej przedstawia się dobro i jego rozumienie. Dla

¹⁷¹ „Troska jest ontologicznym terminem na oznaczenie całokształtu całości struktury jestestwa” (BiC, 354) („Sorge ist der ontologische Titel für die Ganzheit des Strukturganzen des *Daseins*”, GA 2, 252).

Heideggera dobro jest pierwotną otwartością, z której wyłania się relacja do własnego bycia. Analiza bycia-odpowiedzialnym [*überantwortlich-sein*] oznacza troskę o bycie sobą, jest ona odpowiedzią na wezwanie sumienia: chciej-być-sobą. Jestestwo popada jednak w niewłaściwy sposób bycia. Odpowiedzialność wyrasta z niewłaściwego sposobu bycia, z upadania. Jestestwo zaczyna pojmować siebie jako kogoś, kim nie jest. Przybiera postać tych bytów, które stoją na jego drodze, tzn. bytów poręcznych – świata rzeczy, przedmiotów – i innych. Upadanie jest nieodłącznym elementem troski. Nie mogę się uwolnić od przyjmowania sposobu bycia innych bytów. W tym popadaniu w niewłaściwość [*Uneigentlichkeit*] jestem zawsze tym, który próbuje siebie odzyskać. Niewłaściwy sposób bycia jest jednak mimo wszystko mój, bo nie mogę uwolnić się od odniesienia do własnego bycia, chociaż robię to w sposób niewłaściwy.

Od samego początku swojej drogi filozoficznej Heidegger przedstawia czas z innej perspektywy niż czas matematyczny, fizyczny czy taki, dla którego najważniejszym określeniem jest następowanie po sobie zdarzeń i ich możliwa równoczesność. Dlatego do źródłowego ujęcia czasu używa różnych pojęć starogreckich, nadając im specjalne znaczenie. We wcześniejszych wykładach czas jawił się jako *καιρός* [*kairos*]¹⁷², który stanie się później czasem *chronos*. W *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/1922, GA 61, 137) pojawia się czas jako *kairos* na gruncie analizy troski u Arystotelesa. W *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922, GA 62) i *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923, GA 63) czas także jest czasem *kairos*. W *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924, GA 18) Heidegger koncentruje się już na przedstawieniu cnoty [*arete*] na gruncie czasu jako chwili [*Augenblick*]. Ta interpretacja czasu pojawia się w kontekście *Etyki nikomachejskiej* – podobnie jak w *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, lecz w niej czas jest rozumiany przez pryzmat pojęcia *chronos* (1924, GA 18, 188).

W *Begriff der Zeit* (1924, GA 64) zagadnienie czasu poszerzone o właściwy i niewłaściwy sposób bycia. Powiązanie z byciem i wypowiedzianiem wnosi nową jakość do badań nad otwartością. Heideggerowskie spojrzenie na czas oznacza zerwanie z tradycją, w kontekście której wykładnia czasu tożsama była z następowaniem po sobie czy równoczesnością zdarzeń charakterystycznych dla historii. Heidegger zamiast

¹⁷² Heidegger początkowo posługuje się pojęciem *kairos*, które oznacza pewnego rodzaju zadanie, wyzwanie. Jest ono bliskie znaczeniu troski. Ten czas ujmowany z perspektywy chrześcijaństwa zmienia się w trakcie analizy filozofii Arystotelesa w czas jako *chronos*, gdy Heidegger rozważa go, wychodząc od koncepcji ruchu. Także i to określenie ma pewne mankamenty, np. możliwe jest ujmowanie go jako następowania po sobie zdarzeń. Nie ma w nim jednak konotacji do wykładni chrześcijańskiej, od której ze względu na rozumienie czasu z perspektywy nieskończoności, Heidegger odchodzi. Zarzut taki kierowany jest pod adresem teologów (np. Rahnera), którzy, mimo że odchodzą od myślenia opartego na filozofii tomistycznej, rozumieją jednak czas z perspektywy Boskiej.

pojęciem czasu posługuje się terminem „czasowość” [*Zeitlichkeit*], która jest ekstazy, tzn. poszczególne ekstazy, wychodząc poza siebie, odnoszą się jedna do drugiej, budując w ten sposób całokształt struktury troski [*Ganzheit der Sorgestruktur*]¹⁷³. Czasowości nie można porównać z bytem [*Seiende*] ani mówić o niej, że jest, lecz że się uczasawia [*zeitigt sich*]. Dlatego właśnie Heidegger zamiast określenia „czas” używa pojęcia „czasowość”, która się uczasawia. Kluczowym problemem zmieniającym interpretację czasu jest nie tylko fenomenologia hermeneutyczna, lecz przede wszystkim pojęcie troski. To przez nią ukazuje się czas w swoim źródłowym rozumieniu. Heidegger stwierdza: „Odsłanianie się czasu umożliwia bycie troski”¹⁷⁴ (GA 20, 442). Czas dlatego nie może być ujmowany w oparciu o przemijanie w świecie tego, co realne, lecz tego, co możliwe. Heidegger mówi: „Bycie, w którym jestestwo może być właściwie swoją całością jako bycie uprzednie, jest czasem”¹⁷⁵ i dalej w wykładzie marburskim zauważa: „Jestestwo uczasawia się jako czas swojego bycia”¹⁷⁶ (GA 20, 442; przeł. M.R.).

W *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/1926, GA 21) rozwija problem czasu i ukazuje go na gruncie troski. Twierdzi: „[...] troska jest w ten sposób «przez» czas określona, że sama jest czasem, faktycznością samego czasu”¹⁷⁷ (GA 21, 409; przeł. M.R.). Czas rozumiany jest nie tylko w powiązaniu z powszechnością, ale i niewłaściwym sposobem bycia. W tym kontekście pojawia się także pojęcie *Überantworten* (GA 21, 414). Człowiek nie posiada czasu w taki sposób, w jaki posiada się rzecz, także nie jest czasem, ale w swoim odniesieniu do własnego bycia czas mu się daje. Heidegger pokazuje czas jako dar, który pochodzi z troski o własne bycie.

W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20) i *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21) czas przestaje być własnością i jest tym, w czym daje się bycie.

Rozumienie uczasawiania czasowości [*Zeitlichkeit zeitigt*] oznacza możliwość właściwej bądź niewłaściwej egzystencji [*die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz*]. Właśnie możliwość właściwego lub niewłaściwego bycia otwiera horyzont czasowości i otwiera przed nami całość struktury troski. Dotychczas ukazywałem odpowiedzialność przez pryzmat bycia sobą [*Selbstsein*] i prawdy bycia [*Wahrheit des Seins*]. Poszerzenie problemu troski o niewłaściwy sposób bycia uzupełnia pytanie ontologiczne o bycie, popadanie *Dasein* w Siebie-Się [*Man-Selbst*]. *Dasein*, odnosząc się do własnego bycia, popada w Siebie-Się. Dlatego ważne jest wołanie sumienia, które apeluje o powrót do własnego bycia. Struktura prawdy jako nie-skrytości

¹⁷³ „Czasowość umożliwia jedność egzystencji, faktyczności i upadania, konstytuując w ten sposób pierwotnie całokształt troski” (BiC, 461).

¹⁷⁴ „Entdecktheit der Zeit, was das Sein der Sorge möglich macht”.

¹⁷⁵ „Das Sein, in dem Dasein seine Ganze eigentlich sein kann als sich-vorweg-sein, ist die Zeit”.

¹⁷⁶ „Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein”.

¹⁷⁷ „[...] die Sorge ist in der Weise «durch» die Zeit bestimmt, dass sie selbst Zeit, Faktizität der Zeit selbst ist”.

wykazała, że niewłaściwy sposób bycia to nie negacja prawdy, ale jej integralna część. Dlatego Heidegger zamiast wskazywać kategorię prawdy i ją negować, wskazuje na strukturę troski, która zawiera w sobie odsłanianie i zasłanianie prawdy. W niej ujawnia się problem bycia sobą z perspektywy upadania w Siebie-Się [*Selbst-Man*]. Odsłanianie się w ten sposób zdecydowanie [*Entschlossenheit*] jako otwartość [*Erschlossenheit*]. Oba te terminy charakteryzujące koncepcję prawdy jako nie-skrytości pokrywają się w pojęciu otwartości. *Erschlossenheit* charakteryzowała otwartość, ukazującą problem bycia sobą, *Entschlossenheit* natomiast – wyrywanie się z niewłaściwego sposobu bycia, z bycia Sobą-Się. To właśnie poszerzenie problematyki o ten aspekt sprawia, że mamy do czynienia ze swoistym rodzajem istnienia zła. Nie jest ono moralne, lecz ontologiczne. Zło, czy też zbłądzenie, nie może być traktowane jako przeciwieństwo dobra, ale jako popadanie w niewłaściwy sposób bycia. Całość struktury troski dopełnia dziejowość, którą przedstawia Heidegger przez pryzmat jedności struktury troski. To właśnie owa troska rozpatrywana z perspektywy trwogi (u Kierkegaarda), a także analizy czasu na gruncie rozważań listów św. Pawła przyczyniła się do zmiany w interpretacji czasu. Nie dotyczy ona upływu czasu, lecz bycia sobą jestestwa. Dlatego nie odpowiada jej klasyczne rozumienie czasu, który można zmierzyć, określić przy pomocy zegara. Człowiek bowiem nie posiada czasu jako pewnej własności, a także nie jest czasem, lecz uczasawia się.

Potocznie rozumiane pojęcie czasu w nawiązaniu do odpowiedzialności może oznaczać pociągnięcie do odpowiedzialności za to, co ktoś zaplanował albo uczynił w przeszłości. Odpowiadam za to, co się zdarzyło w czasie, który minął. Odpowiadam za konsekwencje wynikające z przyjętego przeze mnie zamiaru albo za już wyrządzone zło. W tym odpowiadaniu pojawia się czas w powiązaniu z zasadami przyczynowości. Z podejmowanego w przeszłości zobowiązania, a także decyzji i czynu w czasie teraźniejszym wynika konsekwencja, która ukaże się dopiero w przyszłości. Bycie odpowiedzialnym w tym sensie oznacza branie na siebie odpowiedzialności za swoją decyzję i działanie. To następowanie po sobie zdarzeń, zaciąganie odpowiedzialności, branie odpowiedzialności i pociąganie do odpowiedzialności zakładają istnienie świadomości człowieka. Czas wówczas jawi się jako ciągłość, która umożliwia przyjęcie odpowiedzialności za siebie i swoje postępowanie. Dla Heideggera tak rozumiany czas stanowi jedynie powierzchowne oblicze tego, co zawiera się w czasowości [*Zeitlichkeit*], która ukazuje egzystencjalny charakter troski *Dasein*.

Heidegger odrzuca koncepcję czasu, która pojawiła się w *Krytyce czystego rozumu* Kanta. Skupia się jednak na doświadczeniu, które uprzedza wszelkie poznanie. Ważnym problemem dla Heideggera jest ujęcie podmiotu przez Kanta, to ono rzutuje na ujęcie czasu. Heidegger wykracza poza relację podmiot–przedmiot, ku temu, co źródłowe. Początkowo znajduje je na poziomie pytania jestestwa o swoje własne bycie.

Heidegger zarzuca Kantowi, że mimo jego ogromnego wkładu w powstanie ontologii pomija ontologię jestestwa, tzn. – jak to wyraża sam Heidegger – „wcześniejszej

ontologicznej analityki podmiotowości podmiotu” (BiC, 34)¹⁷⁸, oraz że mimo pojmowania czasu na poziomie podmiotu Kant posługuje się tradycyjnie ujętym pojęciem czasu. Dla Heideggera w odpowiedzialności nie chodzi o zawartość zobowiązania, lecz o „jak” [wie] odpowiedzialności. Dlatego porzuca on wszelką analizę opartą na pociąganiu do odpowiedzialności czy zobowiązaniu. Odpowiedzialność jawi się natomiast jako refleksja nad czasem i dziejowością. Czas nie odnosi się według niego do treści, lecz sposobu bycia jestestwa, do jego troski. Analiza zatroskania i troski prowadzi Heideggera do przededefiniowania czasu i ukazania go jako ekstatycznej jedności. Czasowość u Heideggera nie tylko pomija czas matematyczny, czas przyrody, ale także czas ograniczony do przeszłości. Podążając za św. Augustynem, Mistrzem Eckhartem, ale także za Schellingem, Heidegger określa czas jako ekstatyczny. Nawiązuje wówczas do wykraczania jestestwa poza siebie, ku temu, co w świecie, aby ponownie do siebie powrócić. Ekstatyczność jest wykraczaniem jestestwa poza siebie, ale jest też jednością ekstaz. Uczasawiający się czas przez objaśnienie całościowej struktury troski jest dany poprzez ekstazy. Właśnie w tym sensie odsłania się czasowość związana z doświadczeniem struktury troski.

Troska jestestwa ukazuje się w czasowości, która ma charakter ekstatyczny. Ta ekstatyczność w horyzoncie jestestwa zamieni się później w ek-sistencję, gdy Heidegger skoncentruje się na byciu.

1.2. Jedność struktury troski w ekstatycznej jedności czasowości

Analiza troski jestestwa o samego siebie, o własne bycie sprawia, że Heidegger odrzuca potoczne rozumienie czasu, ale także jego określenia, takie jak przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Proponuje on, by zastąpić je przez byłość [Gewesenheit], współczesność [Gegenwart], przyszłość [Zukunft]. Nie jest to jedynie powierzchowna różnica – dotyczy podstawowej struktury troski, w której ujawnia się prawdziwy sens faktyczności, egzystencji i upadania. To właśnie przez pryzmat faktyczności, egzystencji i upadania, ale także położenia, rozumienia i mowy ujawnia się jedność struktury troski.

Czasowość ma charakter ekstatycznej¹⁷⁹ jedności, tzn. poszczególne określenia czasu wzajemnie się do siebie odnoszą i warunkują. Nie są one rozumiane w sensie następowania po sobie poszczególnych ekstaz, lecz jako komplementarna jedność. „Przechodząc przyszłościowo z powrotem do siebie, zdecydowanie wprowadza się uwspółcześniając w sytuację. Byłość wypływa z przeszłości, tak mianowicie, że była (a lepiej:

¹⁷⁸ „[...] vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts” (GA 2, 24).

¹⁷⁹ Określenie „ekstatyczność” [ekstasis] pojawia się już u Schellinga i oznacza wyjście-poza-siebie. Pojęcie to zastępuje intelektualną naoczność, wyraża niedający się pomyśleć absolut. W odróżnieniu od Schellinga Heidegger dostrzega ekstatyczność w skończoności.

stająca się była) przyszłość wyzwala z siebie współczesność” (BiC, 458)¹⁸⁰. Czasowość ta nie jest ugruntowana na czasie, który biegnie, pozostawiając to, co było, poza sobą, lecz zmierzającym w kierunku tego, co dopiero przed nim. Heidegger zwraca uwagę na to, że czas nie może być tu rozumiany linearnie.

W dziele *Kant a problem metafizyki* Heidegger wskazuje na konieczność interpretacji czasu w inny sposób niż w formie kauzalnej – następowania i równoczesności – o której Kant wspomina w *Krytyce czystego rozumu*¹⁸¹. Chodzi tu o wykładnię czasu u Kanta, która ujmuje czasowość jako możliwość poznania. Według Heideggera Kant nie rozumie czasu jako następowania i równoczesności w sensie logicznym, lecz jako umożliwienie poznania. Dlatego proponuje on ekstatyczną jedność, która oznacza zarówno komplementarność, jak i wzajemne odnoszenie się do siebie ekstaz. Osobna analiza którejkolwiek z ekstaz ma wyłącznie charakter wyjaśniający i ostatecznie prowadzi do czasowości jako ekstatycznej jedności. W egzystencjalno-ontologicznym sensie ekstazy są nierozdzielne i stanowią jedność. „Jestestwo może tylko o tyle być właściwie było, o ile jest przyszłe. Byłość wypływa w pewien sposób z przyszłości” (BiC, 457)¹⁸². Wykładnia czasowości ma swoją podstawę w możliwości bycia sobą [*Selbstsein*] i wyrwania się z Siebie-Się [*Ablösen von Man-Selbst*]¹⁸³. Poprzez czasowość ukazuje się odpowiedzialność, której podstawą nie jest zgodność z tym, co rzeczywiste, lecz możliwość bycia sobą oraz popadanie *Dasein* w niewłaściwy sposób bycia.

¹⁸⁰ „Zukunftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt” (GA 2, 326).

¹⁸¹ Heidegger zwraca uwagę na to, że nie można mówić o czasie jako szeregu następstw, lecz jako ekstatycznej jedności. Ekstatyczna jedność przedstawiona jest przez pryzmat położenia, rozumienia i mowy jestestwa. W późniejszym okresie u Heideggera jedność będzie występowała w kontekście bycia i prawdy czy bycia i myślenia. U Husserla w *Idee I* jedność dotyczy natomiast świadomości i przypominania Ja. W przypominaniu pierwotnym rzeczywiście przeżywane przeżycie może być tym, co poddaje refleksji coś, co albo występuje w czasie określanym jako „teraz”, ale nie jest uświadomione, albo coś, co właśnie było. Zdolność zatrzymywania w świadomości tego, co minęło, ale było bliskie aktualnemu teraz, nazywa Husserl retencją. Człowiek poznaje świat dzięki naturalnemu nastawieniu, w oparciu o które dopiero może dokonać refleksji. Oprócz pierwotnego przypominania istnieje także wtórne przypominanie, które tym się różni od pierwotnego nastawienia, że nie jest zatrzymaniem świadomości, ale ponownym uobecnieniem tego, co minęło. Nawiązując do retencji oraz wtórnego przypominania, Husserl wspomina o uprzytomnianiu sobie naprzód [*Vorerinnerung*], które rozumiane jest jako oczekiwanie. U Husserla, jak pokazuje kwestia pojęć „przedtem”, „teraz”, „potem”, konieczne jest powiązanie tych aspektów czasowych w jednym czystym Ja. Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. i przyp. D. Gierulanka, przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1975, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, s. 258nn.

¹⁸² „*Dasein* kann nur eigentlich gewesen sein, sofern es zukunftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft” (GA 2, 325).

¹⁸³ Termin niemiecki jest zdecydowanie łagodniejszy niż polskie „wrywanie”; powinien być raczej przetłumaczony jako „odrywać”, „oddzielać” lub „odchodzić”.

Heidegger w *Byciu i czasie* inicjuje analizę problemu czasowości, dając pierwszeństwo przyszłości poprzez wyrażenie wybiegającego zdecydowania [*die vorlaufende Entschlossenheit*]¹⁸⁴, to w nim przedstawia się pierwsza faza ekstatycznego charakteru czasowości. W przyszłości [*Zu-kunft*] jestestwo, odnosząc się do najbardziej właściwej możliwości bycia, próbuje przyjść do siebie, tzn. przyszłość wyraża się w wybieganiu [*das Vorlaufen*]. Bez tego sprowadza się ona do powszechnego znaczenia czasu. W wybieganiu „jestestwo, jako będące w ogóle, zawsze już przychodzi do siebie, tzn. w swym byciu w ogóle jest przyszłe” (BiC, 456)¹⁸⁵. Byłość [*Gewesenheit*] i przyszłość [*Zukunft*] odnoszą się do siebie nawzajem, podobnie jak do współczesności [*Gegenwart*]. Przyjście do siebie [*auf sich zurückkommen*], które wyraża przyszłość, łączy się z byłością, która oznacza rzucenie jestestwa w świat, tj. położenie [*Befindlichkeit*]. Rzucenie [*Geworfenheit*] rozumiane w sensie właściwego *modus* bycia przedstawia się, jakby zawsze już było [*gewesen*]. Wszelka przyszłość odsyła do byłości, do rzucenia jestestwa w świat. *Dasein* może wrócić do siebie, ponieważ jest byłe [*gewesen*], tj. rzucone w świat [*in-die-Welt-geworden*]. Powrót ten jest możliwy, gdyż w byłości [*Gewesenheit*] *Dasein* rozumie siebie [*Verstehen*], odnosząc się do przyszłości, projektując [*Entwerfen*] własną przyszłość. Obok przyszłości i przeszłości pojawia się następna kategoria czasowa, tj. współczesność [*Gegenwart*]. Ukazuje się ona poprzez poręczność [*Zuhandenheit*]. „Zdecydowanie bycie przy czymś poręcznym sytuacji, tzn. umożliwienie napotykania czegoś obecnego [*Anwesende*] w otoczeniu, jest możliwe tylko przez uwspółcześnianie tego bytu” (BiC, 457)¹⁸⁶. Dlatego analiza czasowości rozszerza wcześniejsze przedstawienie otwartości, a w niej także odpowiedzialności.

W filozofii Heideggera przyszłość, byłość i współczesność odnoszą się do trzech fundamentalnych ekstaz wyrażonych w strukturach: „poza-sobą” [*Außer-sich*], „w sobie” [*an sich selbst*] i „dla siebie” [*für sich selbst*]. Dlatego czasowość filozof określa mianem ekstatycznej, a poszczególne kategorie ekstazami. Czasowość uczasawia się w jedności ekstaz. Trzy ekstazy umożliwiają zwrócenie się ku byciu jako *ousia*¹⁸⁷. Analiza czasowości i całokształtu bycia *Dasein* prowadzi do stwierdzenia, że troska *Dasein* wyraża się w „antycypującym-się-byciu-już-w (świecie) jako byciu-przy (wewnątrz

¹⁸⁴ Problem zdecydowania jako *Entschlossenheit* pojawił się już wcześniej, gdy prezentowałem zagadnienie otwartości.

¹⁸⁵ „[...] das *Dasein als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist” (GA 2, 325).

¹⁸⁶ „Das entschlossene Sein bei dem *Zuhandenen* der Situation, das heißt das handelnde Begegnenlassen des umweltlich *Anwesenden* ist nur möglich in einem *Gegenwärtigen* dieses *Seienden*” (GA 2, 326).

¹⁸⁷ Heidegger posługuje się pojęciem *ousia* już w *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18, 29). Przedstawia je wówczas jako podstawowe pojęcie filozofii Arystotelesa. Po próbie przedstawienia prawdy jako nie-skrytości oraz krytyce metafizyki zauważa jednak, że już w filozofii Arystotelesa jedność dobra i bycia ulega rozmyciu. Po Arystotelesie filozofowie zapominają o tej jedności, którą jeszcze widzieli Heraklit i Parmenides. Heidegger zmierza do ukazania problemu bycia w filozofii Arystotelesa w kontekście zapominania bycia (WdM, 23; GA 40, 14).

świata napotykanym bycie)”. (BiC, 459)¹⁸⁸. Antycypacja to rzucenie *Dasein* w świat i konieczność projektowania swojego własnego bycia. W potocznym znaczeniu antycypacja może być rozumiana – jak twierdzi Heidegger – albo jako „przed” [*vor*], albo jako „już” [*schon*]. Sens zawarty w przed [*vor*] nie oznacza wcześniej [*Vorher*], ani jeszcze-nie-teraz [*Noch-nicht-jetzt*], później [*später*], lecz umożliwia *Dasein* zwrócenie się ku temu, co jest możliwością bycia [*Seinkönnen*]. Podobnie rzecz się ma ze słowem „już” [*schon*], wyrażonym w teraz-już-nie [*Nicht-mehr-jetzt*], ale wcześniej [*früher*]. Termin „przed” [*vor*] opiera się na przyszłości, „która w ogóle dopiero umożliwia to, że jestestwo może być tak, iż chodzi mu o jego możliwość bycia” (BiC, 459)¹⁸⁹. Przyszłość jest zatem projektowaniem własnego bycia. Ta ekstaza czasowości ujawnia się w egzystencjalności. Troska w sensie ontologicznym, która jest ekstatyczną jednością wezwania, umożliwia zwrot ku własnemu byciu [*Sein*].

Struktura „już” [*schon*], która przedstawia się wspólnie z samo-antycypacją, wyraża również bycie bytu rzuconego w świat i koncentruje się na czasowości w postaci byłości [*Gewesen*]. Tylko jestestwo rzucone w świat egzystuje. Heidegger stwierdza, że nie chodzi przy tym o zwykłą przeszłość [*Vergangenheit*], o to, co przeszłe [*das Vergangenen*], lecz to, co z uwagi na rzucenie i egzystowanie jest byłe, tzn. jestem-byłe [*ich bin-gewesen*]. Łączy się zatem w ekstatyczną jedność to, co przyszło i byłe. Byłość [*Gewesenheit*] nie oznacza upływu czasu, w którym *Dasein* powstaje i ginie. W tym sensie ujawnia się różnica między czasem [*Zeit*] a czasowością [*Zeitlichkeit*]. W odróżnieniu od czasu w potocznym znaczeniu czasowość konstituuje się w położeniu [*Befindlichkeit*], w którym *Dasein* jest rzucone i jest. „W położeniu jestestwo opada samo siebie jako byt, którym jeszcze będąc, już było, tzn. stale jest byłe” (BiC, 460)¹⁹⁰.

Trzecim konstytutywnym momentem troski jest upadające bycie-przy [*das verfallende Sein-bei*] (por. też GA 21, 214). Ukazuje się ono przez uwspółcześnienie, które rozumiane jest jako pierwotne podłoże upadania [*Verfallen*]. *Dasein*, napotykając inne byty, tak poręczne jak i obecne, porzucając swoje odniesienie do własnego bycia, popada w niewłaściwy sposób bycia. Uwspółcześnienie to nawiązuje do byłości i przyszłości. „Czasowość umożliwia jedność egzystencji, faktyczności i upadania, konstituuując w ten sposób pierwotnie całokształt struktury troski” (BiC, 460n)¹⁹¹. Heidegger podkreśla, że momentu troski nie należy traktować jako zbioru elementów. Te struktury poza-sobą [*außer-sich*], w sobie [*an sich*] i dla siebie [*für sich selbst*] wyrażają się w *λέγειν* [*legen*], w pierwotnym rozumieniu, które pojawia się na poziomie sensu

¹⁸⁸ „[...] sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)” (GA 2, 327).

¹⁸⁹ „[...] sie überhaupt erst ermöglichtm daß *Dasein* so sein kann, daßes ihm um sein Seinkönnen geht” (GA 2, 327).

¹⁹⁰ „In der *Befindlichkeit* wird das *Dasein* von ihm selbst überfallen als das Seiende, das es, noch seiend, schon war, das heißt gewesen ständig ist” (GA 2, 328).

¹⁹¹ „Die *Zeitlichkeit* ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur” (GA 2, 328).

„Ja jestem”. To rozumienie nie jest czymś, do czego możemy mieć dystans – będąc w świecie, odnosząc się do siebie i do niego, zawsze już jesteśmy w horyzoncie rozumienia. W ten sposób Heidegger realizuje postulaty z początku swojej drogi życiowej: o filozofii jako nauce pierwszej.

Ekstatyczny charakter czasu¹⁹² oznacza, że mamy do czynienia z uczasowieniem się całkowitym [*der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit*], tzn. opiera się on na jedności struktury troski: egzystencji, faktyczności i upadania. Przedstawiona struktura charakteryzuje ekstatyczną jedność czasowości, która odróżnia się od Kantowskiej interpretacji czasu zaprezentowanej w *Krytyce czystego rozumu*. Heidegger stwierdza: „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 uwspółcześniającą przyszłość” (BiC, 491)¹⁹³. Jedność troski przeciwstawia się czasowi jako następowaniu i równoczesności zdarzeń. Wzajemna relacja między byłością, przyszłością i współczesnością nie jest wyrażona w czasie matematycznym, fizycznym czy biologicznym, lecz w ekstatycznej jedności. Wydaje się, że ta różnica nie pozwala mówić o czasowości jako o czasie *chronos*, w którym ważną rolę odgrywa proces następowania po sobie zdarzeń¹⁹⁴. W dzisiejszym potocznym znaczeniu *chronos* wymyka się jednak interpretacji Heideggera. Czasowość mająca charakter ekstatyczny ukazuje się w *Byciu i czasie* poprzez strukturę bycia ku kresowi [*Sein zum Ende*] i ku śmierci [*zum Tode*], w horyzoncie przemijania [*Vergehen*]. Te podstawowe struktury jestestwa nie obejmują swoim zasięgiem fenomenu przemijania. Czasowość w ich kontekście jawi się raczej – w moim przekonaniu – jako czas *kairos*, który jest wyzwaniem, wybieganiem w przyszłość. Heidegger jednak zmienia swój stosunek do takich kategorii czasowych jak czas *chronos* i *kairos*. Odrzuca *kairos*, który odsyła do pojęcia oczekiwania [*Erwarten*], chociaż we wcześniejszych dziełach, takich jak *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/1922, GA 61), posługuje się nim. Czas *kairos* nie obejmuje przemijania, lecz przyszłość wynikającą z rzucenia w świat i egzystowania jestestwa, które wyraża się w tym, że jestestwo, dopóki jest, jest-byłe. Jestestwu chodzi o jego własne bycie i dopóki jest, zawsze jest tym, które się do tego bycia odnosi. Z tego powodu nie może nigdy uważać siebie za byt obecny. „Otwartość «tu oto» oraz podstawowe możliwości egzystencyjne jestestwa, właściwość i nie-

¹⁹² W § 68 *Bycia i czasu* Heidegger przedstawia ekstazy czasowości i ich związek z uczasowieniem czasowości.

¹⁹³ „Die Zeitigung bedeutet kein «Nacheinander» der Ekstasen. Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft” (GA 2, 350).

¹⁹⁴ Pomimo że Heidegger, analizując czasowość, używa początkowo określenia *kairos*, to jednak ze względu na powiązanie go z nieskończonością próbuje je zmienić na *chronos*. Mimo to jedną z podstawowych cech czasu *chronos* jest następstwo, co jest jawnie niezgodne z koncepcją Heideggera.

właściwość, są ufundowane na czasowości” (BiC, 491)¹⁹⁵. Właściwość [*Eigentlichkeit*] i niewłaściwość [*Uneigentlichkeit*] prezentują się w horyzoncie czasowości. Heidegger precyzuje problem właściwego i niewłaściwego sposobu bycia poprzez ukazanie czasowości na tle powszedniości [*Alltäglichkeit*], w której ujawnia się stosunek jestestwa do bycia sobą i innych jestestw (GA 20, 335). To poprzez powszedniość przedstawia się fenomen rozumienia siebie i świata, w którym napotykam inne byty.

Pierwszym elementem, w którym odsłania się relacja czasowości i powszedniości [*Alltäglichkeit*], jest rozumienie [*Verstehen*]. Obok położenia, upadania i mowy stanowi ono konstytutywny moment troski. Może być rozumiane jako właściwe, znajdujące się w wyrazie „wybiegające” [*Vorlaufen*], ale i niewłaściwe – wówczas rozumiane jest jako wyczekiwanie [*Gewärtigen*]. Oba te sposoby rozumienia przedstawiają się w przyszłości. Taka wykładnia oznacza, że rozumienie nie potrzebuje odniesienia do współczesności, a powiązania właściwego sposobu bycia, najbardziej własnej możliwości bycia z niewłaściwym sposobem bycia. Ta przyszłość jako troska wyraża się w ciągłym antycypowaniu siebie. „Niewłaściwej przyszłości, wyczekiwaniu, odpowiada własne bycie przy tym, co objęte zatroskaniem” (BiC, 473)¹⁹⁶. Właściwy i niewłaściwy sposób bycia w przeszłości odnoszą się do siebie, tworząc wzajemną zależność. Oprócz tych zależności między wybieganiem a wyczekiwaniem także odniesienie do współczesności i byłości stanowi ważne uzupełnienie struktury rozumienia i powszedniości.

W byciu-przy [*Sein-bei*], tj. niewłaściwym sposobie bycia przyszłości jako wyczekiwaniu [*Gewärtigen*], odnosimy się również do współczesności [*Gegenwart*]. Termin ten odpowiada wyczekiwaniu naprzeciw-siebie. Współ-czesność [*Gegen-wart*] poprzez podejmowaną decyzję otwiera nas na konkretną sytuację „tu i teraz”. Dlatego w horyzoncie rozumienia ukazuje się właściwy sposób bycia, który określa Heidegger jako okamgnienie [*Augenblick*] i który oznacza zatrzymane zachwycenie [*gehaltene Entrückung*] tym, co spotykane w „tu i teraz”, w tej sytuacji. Okamgnienie wyraża pewną możliwość spotkania bytów poręcznych i bytów obecnych. Na antypodach właściwego sposobu bycia sytuuje się niewłaściwy sposób, który wyrażony jest przy pomocy terminu „uwspółcześnienie” [*Gegenwärtigen*].

Kolejnym powiązaniem przyszłości i współczesności jest ich ostatnia ekstaza, która wyraża czas przeszły (w ujęciu Heideggera nazywa się on byłością [*Gewesenheit*]). *Dasein* przychodzi-do-siebie [*auf-sich-zukommen*], tzn. powraca do najbardziej własnego Siebie [*Selbst*]. Wychodząc ze swojego odnoszenia się do własnego bycia, powraca do siebie, lecz nie jako Siebie-Się [*Man-Selbst*], a jako zindywidualizowane Siebie [*Selbst*]. Ten właściwy sposób bycia nazywa się powtórzeniem [*Wiederholung*]. Przeciwnieństwem tego powrotu do siebie jako powtórzenia jest niewłaściwy sposób bycia,

¹⁹⁵ „Die Erschlossenheit des Da und die existenziellen Grundmöglichkeiten des *Daseins*, *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*, sind in der Zeitlichkeit fundiert” (GA 2, 350).

¹⁹⁶ „Der uneigentlichen Zukunft, dem *Gewärtigen*, entspricht ein eigenes Sein beim *Besorgten*” (GA 2, 337).

który stanowi zapominanie [*Vergessenheit*] o sobie. Rzucone w świat *Dasein* wycofuje się przed najbardziej własną możliwością bycia.

Heidegger wskazuje w czasowości konstytutywne elementy troski i odnosi je do ekstaz czasowych, takich jak przeszłość, współ-czesność i byłość. Położenie, poprzez które filozof ukazuje problem nastrojenia, lęku i trwogi, ugruntowane jest na byłości, a upadanie ma swój początek we współ-czesności. Analiza upadania przedstawiona jest poprzez gadaninę [*Gerede*], ciekawość [*Neugier*] i dwuznaczność [*Zweideutigkeit*]. Wykładnia mowy [*Rede*], podobnie jak upadanie [*Verfallen*], wyraża się pierwotnie we współczesności [*Gegenwart*]. Przedstawiona przez Heideggera analiza czasowości, a w niej ekstazy, odsłania pierwotną otwartość *Dasein* na „tu oto” [*Da*]. Rozwija się w ten sposób odpowiedzialność w horyzoncie otwartości i troski.

Poprzez ukazanie czasowości wraz z konstytutywnymi elementami troski Heidegger wskazuje – podobnie jak w swoich innych dziełach, np. *Kant a problem metafizyki* – że czasowość posiada skończony charakter. Dzięki analizie czasowości przedstawiona została ekstatyczna jedność czasowości, ale i konieczność horyzontalnego uchwycenia pytania o bycie [*Sein*]. Heidegger rozszerza zatem myślenie o przestrzenność, która prowadzi go ostatecznie do pytania o dziejowość. Kluczem do czasowości i dziejowości jest to, że człowiek ek-sistuje [*ek-sistiert*], jest wystawiony na otwartość bycia. Przedstawienie czasowości wraz z niewłaściwym sposobem bycia jest tak samo istotowe jak właściwy sposób bycia.

Jak wspominałem już wcześniej, do pełnego przedstawienia właściwego i niewłaściwego sposobu bycia konieczne staje się przedstawienie fenomenu dziejowości. Analiza dziejowości u Heideggera dopełnia refleksję nad czasowością. Czasowość uzmysłowiła nam powiązanie troski z faktycznością, egzystencją i upadaniem. Natomiast refleksja nad dziejowością pogłębi ten problem, ukazując upadanie i próbę wyrwania się z niego jestestwa z perspektywy wydarzania się bycia. Czasowość ukazywała problem upadania z perspektywy jestestwa i jego troski, w dziejowości Heidegger koncentruje się na byciu, które się wydarza. Ono jednak najlepiej pokazuje, na czym polega popadanie jestestwa w niewłaściwy sposób bycia, oraz przedstawia proces upadania i wyrwania się jestestwa. Poprzez ukazanie tego procesu zbliżamy się do próby odpowiedzi na pytanie, czym jest odpowiedzialność w filozofii Heideggera i w jaki sposób jestestwo próbuje powrócić do siebie. W dużym uproszczeniu można by powiedzieć, że w ten sposób możemy ukazać, na czym polega wina i jak wygląda problem głosu sumienia, który wzywa chciej-być-sobą, co odpowiada naszemu rozumieniu odpowiedzialności.

Odpowiedź na pytanie o to, czym jest dziejowość, i jej powiązanie z odpowiedzialnością może przysparzać sporo trudności, ponieważ Heidegger ukazuje ją z perspektywy drogi, spirali hermeneutycznej. Oczekuje od czytelnika, aby sam tę drogę przeszedł, kierowany intuicją. Bliższe doświadczenie, czym jest dziejowość w konfrontacji z historycznością czy historią, ukazuje proces zmiany w spostrzeganiu prawdy bycia.

Jak zwrócił uwagę Heidegger już wcześniej w *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, 8), błędne rozumienie czasowości jest wynikiem postrzegania jej przez pryzmat historii zamiast dziejowości. Problem czasowości domaga się dlatego pogłębionej refleksji nad dziejowością.

2. Dziejowość i historyczność

Na gruncie czasowości przedstawiłem problem właściwego i niewłaściwego sposobu bycia. Poprzez dziejowość odsłania się inny równie ważny problem, jakim jest popadanie w Siebie-Się. Z perspektywy odpowiedzialności to istotna analiza, ponieważ prowadzi nas do postawienia pytania o sumienie i możliwość powrotu do siebie.

Pojęciem dziejowości posługuje się Hegel. To do niego będzie się odwoływał Heidegger, dokonując krytyki zastanej metafizyki i próby wypracowania ontologii. Dziejowość u Heideggera kształtuje się nie tylko w odniesieniu do Hegla, ale także wokół sporu z historyzmem, który koncentruje się na uwarunkowaniach społecznych i kulturowych wpływających na rozumienie przez nas historii.

Heidegger nie od początku używa pojęcia dziejowości. Posługuje się natomiast innymi określeniami, jak *das historische* [„to, co historyczne”], albo *historisches Ich*, które doprowadzą go do dziejowości jako *Geschichtlichkeit*. Nie tylko pojęcie, ale przede wszystkim znaczenie i sens dziejowości ulegało wielokrotnie ewolucji. Do wypracowania pojęcia dziejowości posłużył najpierw spór wokół nauki i jej pryncypium. Dilthey, nie zgadzając się na pozytywistyczny model nauki, dokonał wyodrębnienia nauk humanistycznych od nauk przyrodniczych. Nauki humanistyczne mają u swojej podstawy historię. Historia może być jednak różnie rozumiana, np. na gruncie fenomenologii ducha Hegla bądź też na gruncie historyzmu. Krytyka obu tych interpretacji jest przedmiotem refleksji filozoficznej Heideggera.

Historia może być traktowana jako opis ciągu wydarzeń, które nastąpiły w przeszłości, ale także jako wpływ tego, co minione, na współczesne myślenie i oczekiwaną przyszłość. Ciekawą propozycję rozumienia historii wprowadza Hegel w swojej *Fenomenologii ducha*. Przedstawia on proces dochodzenia do ducha absolutnego, ukazując przechodzenie od ducha subiektywnego przez ducha obiektywnego. Wizja Hegla ma charakter idealistyczny i dotyczy zmian samoświadomości ducha. Zgodnie z jej założeniami, jeżeli pojawiają się jednostki, to tylko po to, by przedstawić proces samoświadomości, który ma charakter światowy. Heidegger, analizując myśl Hegla, dostrzega również jej pozytywny aspekt. Hegel pokazuje, że historia jest w ciągłym ruchu, że kształtuje się w dialektyce. Jest ona jednak przez niego ukazana z perspektywy ducha świata (*Weltgeist*), co nie pokrywa się z wydarzaniem się bycia u Heideggera (por. GA 67, 171).

W innym świetle, chociaż także nawiązując do przedstawienia historii poza ciągiem wydarzeń z przeszłości, prezentuje się historyzm¹⁹⁷, do którego odwołuje się i który poddaje krytyce Heidegger. W stanowisku tym historia nie jest ujęta z perspektywy ogółu jak u Hegla, lecz oparta na pytaniu jestestwa o bycie. Za twórcę historyzmu uznaje się Leopolda von Rankego, mimo iż samo pojęcie zostało ukute przez Giambattistę Vica. Twierdzą oni, że w przeciwieństwie do natury historia jest tworzona przez człowieka. Nie ma dla niego innej rzeczywistości niż historyczna. Jest on istotą dziejącą, ponieważ jego świadomość i tradycja rozwijane są na gruncie tego, co minione. Dlatego utrzymuje się, że uwarunkowania społeczne i psychologiczne, które oddziałują na życie jednostki, mają wpływ na kulturę. Światopogląd jest tworzony na gruncie uwarunkowań społecznych czy psychologicznych, a także wpływa na nasze rozumienie świata. Podkreśla się w nim, że dziejowość jest mocno zakorzeniona w świadomości człowieka. Świadomość tego, co historyczne, staje się sama czymś historycznym. Początkowa świadomość historyczna miała u podstaw normatywność, będąc w ten sposób próbą podjęcia wyzwania płynącego od rozumu. Z czasem normatywność została porzucona, a subiektywizm w ujęciu historii zamienił się w relatywizm. Historyczność człowieka zostaje zredukowana do uwarunkowań społecznych i kulturowych. Max Weber krytykuje normatywną siłę faktów historycznych, który to pogląd, jego zdaniem, wprowadza subiektywne wyobrażenia wartościujące do nauki. Krytykiem historyzmu jest także Ernst Troeltsch, na którego badania powołuje się Heidegger w swoich wcześniejszych dziełach poruszających problem badań teologicznych i rozumienia historii. W 1922 roku Troeltsch pisze książkę *Der Historismus und seine Überwindung*¹⁹⁸, w której za Heinrichem Rickertem historyzm poddaje krytyce i stwierdza, że jako ucieczka przed rzeczywistością powinien być on zastąpiony przez życie. Jak zaznacza w *Der Krisis des Historismus*: „historyzm wymaga idei i filozofii życia”¹⁹⁹. Troeltsch próbuje przezwyciężyć historyzm. Heidegger pójdzie nieco dalej i będzie twierdził za Husserlem, że trzeba wyjść poza to, co subiektywne i obiektywne, poza racjonalizm i irracjonalizm, realizm i idealizm. W tym sensie historyzm ze swoim subiektywizmem będzie wypaczał dziejowość.

¹⁹⁷ Historyzm odziera to, co duchowe (co jest przedmiotem humanistyki), od przedmiotu nauk przyrodniczych. Utrzymuje się, że humanistyka jest samowiedzą, która nie podlega prawom i metodom przyrodniczym. W niej więc między podmiotem i przedmiotem poznającym pojmowana jest jako rozum. Zagadnienia społeczne i kulturowe ujmowane są z perspektywy historycznej, czyli w oparciu o powstawanie, rozwój i warunki dziejowe.

¹⁹⁸ Książka ta ukaże się już po śmierci autora. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924 (dostępna jest on-line: <https://archive.org/details/DerHistorismusUndSeineUmlberwindung>) Jednak jeszcze przed napisaniem tego dzieła zajmuje się problemem historii w nawiązaniu do filozofii życia, np. i dem, *Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie I*, „Historische Zeitschrift” 1922, nr 125.

¹⁹⁹ „[...] der Historismus verlangt nach Ideen, die Philosophie nach Leben”, i dem, *Der Krisis des Historismus*, „Die Neue Rundschau” 1922, t. 33, s. 589.

Wymienieni krytycy historyzmu stają zatem w opozycji do Diltheya, który sympatyzuje z tym stanowiskiem. Przedstawiciele historyzmu doprowadzili do tego, że historia zostaje ujęta w perspektywie skończonej. Podobnego zdania jest Heidegger, natomiast Troeltsch i Weber dostrzegają w procesie historycznym nieskończoność. Kluczem do zrozumienia Heideggera i jego dziejowości jest interpretacja czasu powiązanego ze strukturą troski. Heidegger, wprowadzając problem świata, ukazuje troskę z perspektywy historycznej w odróżnieniu do Husserla i jego ahistorycznej fenomenologii.

Zmiana w patrzeniu na dziejowość u Heideggera ma kilka odsłon. Pierwsza z nich to spór wokół nauk humanistycznych, drugą jest wypracowanie własnego stanowiska w postaci ontologii fundamentalnej, trzecią – krytyka metafizyki, a także otwarty spór z przedstawicielami historyzmu. Nie oznacza to, że dopiero w trakcie analizy wykładów o Nietzsche pojawia się problem historyzmu, lecz znacznie wcześniej, gdy Heidegger nawiązuje do filozofii Diltheya. Przedstawienie dziejowości poprzedza w przypadku Heideggera odwołanie się do sporu wokół rozumienia historii i jej znaczenia dla nauk humanistycznych.

2.1. Podział na nauki humanistyczne i nauki przyrodnicze

Głównym problemem, który inicjuje zajęcie się przez Heideggera zagadnieniem dziejowości, jest oddzielenie nauk humanistycznych od przyrodniczych. Właśnie w obrębie nauk humanistycznych [*Geisteswissenschaft*] pojawia się problem historii, albo raczej jej interpretacji. O wyodrębnieniu z nauki *Naturwissenschaft* i *Geisteswissenschaft* wspomina Heidegger m.in. w *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919, GA 56-57, 164) oraz w *Byciu i czasie* (BiC, 555; GA 2, 393/394). Wcześniej zajmuje się nie tyle *Geisteswissenschaft*, co *Geschichtswissenschaft*. Przedmiotem nauk przyrodniczych jest przyroda, nauk humanistycznych jako *Geisteswissenschaft* – historia. Dlatego zainteresowanie historią prowadzi do postawienia pytania o przedmiot nauk humanistycznych. Już w roku 1916 *Geschichtswissenschaft* ukazana została jako podstawa wszelkich „nauk humanistycznych”. Powstają zatem pytania: czym jest historia i jak ją interpretować? Czym jest nauka o historii?

Naukę można rozumieć z perspektywy subiektywnej lub obiektywnej. Heidegger sięga tu po światopogląd, który jest podstawą naukowości dla przedstawicieli historyzmu opierających swoje badania na światopoglądzie mającym wymiar subiektywny. Zestawienie go z poglądami Oswalda Spenglera i jego obiektywizowaniem nauki powoduje, że trzeba się opowiedzieć za jedną ze stron. Dlatego Heidegger zauważa, że badania mające charakter subiektywny lub obiektywny powinny być antycypowane przez pytanie o pierwszą – w sensie źródłową – naukę [*Urwissenschaft*]. Ta praanauka daje dopiero podstawę dla każdej refleksji, której celem jest ukazanie nauki przez pryzmat jej subiektywizmu czy obiektywizmu. Kategorie subiektywności i obiektywności nauki

ugruntowane są na pytaniu o podstawę. Heidegger, przedstawiając wzajemny stosunek filozofii [*Philosophie*] i światopoglądu [*Weltanschauung*], ukazuje go na gruncie immanentnego zadania filozofii, jak i krytycznej analizy nauki o wartościach. Filozof stwierdza, że *Weltanschauung* i *Philosophie* nie są ani tożsame, ani nietożsame, są jednak powiązane. Zadaniem filozofii nie jest badanie zarówno *Weltanschauung*, jak i *Nicht-weltanschauung*, lecz zwrócenie się ku idei filozofii jako *Urwissenschaft* (GA 56-57, 13nn). Każda nauka konstituuje się w życiu i dla życia, które jest historyczne. Ta historyczność uprzedza jednak wszelką naszą świadomość.

Heidegger przedstawia zatem idee filozofii jako nauki pierwszej, w której stawiane jest pytanie o źródło. Do źródłowego ujęcia filozofii prowadzi Heideggera analiza historii filozofii (GA 56-57, 17), jak i ujęcie „ducha” uprawianej przez filozofów nauki czy metafizyki opartej na indukcji. Poprzez historię filozofii Heidegger pokazuje, że wszystko, co duchowe [*gesitige*], ma swoją historyczną świadomość. Jak twierdzi, nie istnieje żadna historia, lecz historyczna świadomość, która konstituuje się w życiu i dla życia (GA 56-57, 21). Heidegger będzie się starał, aby historyczną świadomość widzieć inaczej niż przez pryzmat psychologii.

Filozofia jest dla Heideggera pra-nauką [*Ur-wissenschaft*], którą próbuje początkowo przedstawić na tle metody krytyczno-teleologicznej. W tym celu posługuje się pojęciem „tego, co psychiczne” i próbuje ukazać je z perspektywy pytania o źródłową wiedzę. Zauważa, że u Rickerta to, co psychiczne, ukazane jest na gruncie nauk przyrodniczych [*Naturwissenschaft*]. Heidegger, analizując to, co psychiczne, wskazuje na dwa sposoby rozumienia tego pojęcia. Czyni to, powołując się na Kanta (GA 56-57, 30). Z jednej strony psychologia może być ujmowana jako wiedza oparta na doświadczeniu, które może zostać ukazane na gruncie prawa umożliwiającego przedstawienie i powiązania przedstawić. Nauki przyrodnicze wykorzystują do tego generalizację, rozważają rzeczywistość doświadczalną przez uogólnienie. Z drugiej strony, nauki o kulturze zwracają się ku procesowi indywidualizowania. Kierują uwagę na to, co jednorodne, jednostkowe, jedyne w swoim rodzaju. Poznania w nauce o kulturze (zajmującej się tym, co starożytni grecy nazywali *psyche*) ukazuje się w horyzoncie przebiegu [*Vorgang*], które poprzez heideggerowskie pytanie o jedność sfery tego, co się wydarza, prowadzi do wniosku, że pojedyncze rzeczy mogą nie istnieć, skoro są tylko rzeczy w sensie ogólnym.

W wyniku tych rozważań Heidegger dochodzi do konkluzji o konieczności przedstawienia podmiotu z perspektywy tego, co psychiczne [*das Psychische*], na gruncie pra-źródła poznania [*Ur-sprung der Erkenntnis*], czyli pra-nauki [*Ur-wissenschaft*]. Czyni to na podstawie analizy struktury przeżycia [*Erlebnis*]. Rozważając problem przeżycia, dochodzi do wniosku, że w pytaniu o źródło musimy zwrócić się do samego zapytywania się, w którym konstituuje się przestrzeń otwierającą się dla nas. W samym zapytaniu przeżywamy coś, co nam się daje (GA 56-57, 63). Wówczas nie mamy do czynienia z rzeczami w ogólnym sensie, a czasem także z samym „istnieniem” *es gibt*, które się daje w naszym przeżyciu. Stawiając pytanie, jesteśmy już w obszarze jego

rozumienia, które nie odpowiada relacji podmiot–przedmiot, lecz dotyczy naszego źródłowego ujęcia umożliwiającego poznanie. Na gruncie tego poznania możemy dopiero dotrzeć do tego, co zewnętrzne. Do tego potrzebne jest powiązanie rzeczy, które ma źródłowy charakter.

Analiza *es gibt* [jest/daje] prowadzi do podstawowego odniesienia w przeżyciu, jakim jest struktura „ustosunkowuje się do siebie” [*Ich verhalte mich*]. To ustosunkowywanie się konstituuje się w jakimś środowisku przeżycia [*Umwelterlebnis*] (GA 56-57, 70). Pytanie jest przeżywane i „Ja jestem” tym, który przeżywa. Wówczas nie poznajemy dziejowości jako *Vor-gang* (wcześniej w trakcie wykładów zatytułowanych *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* mówi o poznaniu i psychiczność jako *Vorgang*) czy *Geschehen*, lecz jako wydarzanie się we mnie [*Vorgang*] (56-57, 65). Porównanie struktury przeżycia prowadzi Heideggera dalej do wyjaśnienia, czym jest zdarzenie [*Vorgang*], a czym wydarzanie [*Ereignis*] (GA 56-57, 73). W wydarzeniu to, co źródłowe jest dla nas darem.

W przeżyciu, przeżywaniu znajduje się coś wychodzącego ode mnie. Moje Ja wychodzi poza siebie, aby mogło się połączyć z tym, co spostrzegane, oglądane. Tylko we współbrzmieniu [*mitanklingen*] każde własne Ja przeżywa to, co światowe [*umweltlich*]. Gdy to, co światowe, światuje dla mnie, jestem przy tym, co światowe. W tym światowaniu przeżycie utrzymuje się w ciągłym zapytywaniu. Przy tym nie odnajduję się Ja w sobie samym. Coś w ogóle, co jest zapytywane o to, co się daje [*es geben*], nie może być światowe. To, co światowe, pojmujemy każdorazowo jako możliwe czegoś w ogóle. To pojmowanie, uchwytywanie utwierdza się jako przedmiot w ogóle, opiera się na ponownym oderwaniu mojego własnego Ja (GA 56-57, 73). Ów proces podobny jest do prezentowanego wcześniej w trakcie omawiania zagadnienia czasu problemu troski, gdzie *tensio* i *detensio* pozwalają odnaleźć się nam w czasie. To napięcie, ta dialektyka odsłania źródłową prawdę o nas samych.

Heidegger podaje za przykład katedrę, która stoi przed nim. Stwierdza, że w przeżyciu spostrzegania katedry ujawnia się stosunek do tego, co otaczające. Właśnie w tym, co otaczające, daje się mi zobaczyć katedra. Filozof pokazuje w ten sposób, że nie chodzi tylko o ujęcie zmysłowego przedmiotu, lecz o to, co daje nam możliwość widzenia katedry. Ja zawsze utrzymuje się w relacji do tego, co otaczające. W tym przeżywaniu przedmiot nie jest dany jako coś zupełnie zewnętrznego, lecz w naszym utrzymywaniu się, ustosunkowaniu się do tego, co dane, w tym, co otaczające. W owym zgadzaniu się przynależnym do każdego Ja przeżywamy otaczający świat.

Obok przeżywania tego, co otaczające, pojawia się również przeżywanie na gruncie samego zapytywania, które sprawia, że uchwytyuję świat przez pryzmat przedmiotu. Spoglądanie na świat poprzez ujmowanie przedmiotowe powoduje, że ono nie jest dla mnie jak przeżycie dane źródłowo, i dlatego nie przynależy do światowości. Jest jedynie od-daleniem [*Ent-leben*] (GA 56-57, 75). To, co przedmiotowe, oddala, to, co wydobyte z właściwego przeżycia. Zobiektywizowane zdarzanie się, dzianie się [*Geschehen*] tego, co przedmiotowe, określa Heidegger jako *Vor-gang* [przed-bieg]. W tym prze-biegu chodzi o to, co minione [*vor-bei*], co pozostawiamy za sobą. Poznające Ja

ma do czynienia tylko z odniesieniem do bycia poznającego i bycia poznawanego, do minimum zredukowanego przeżycia odniesienia Ja. Jest istotą rzeczy i ich powiązania rzeczowego, że dają się tylko i wyłącznie w poznawaniu, w stosunku teoretycznym i dla teoretycznego Ja. W tym teoretycznym stosunku skierowany jestem na coś, ale nie przeżywam (jako historyczne Ja) tego albo każdego innego spostrzeganego świata. Powiązaniem przeżycia z tym, co stanowi kontrast, będzie w tym przypadku jedynie wyizolowanym przeżyciem. Heidegger zestawia ze sobą dwa sposoby przeżycia – przez świat natury i świat ducha. Dokonuje tego poprzez zestawienie ze sobą refleksji nad wschodem słońca w astrofizyce z przeżyciem wpływającym ze słuchania chóru tebańskiego śpiewającego o przyjaznym poranku po zwycięstwie nad wschodzącym słońcem. Poprzez konfrontację przechodzimy jednak o krok dalej, poszukując rozumienia przeżycia i odpowiedzi na pytanie o to, czy w tym samym rozumieniu nie utrzymujemy, że kierujemy się ku przeżyciu, interpretując je jako *Vor-gang*. Przeżycie jest zawsze moje, dla mnie. Widząc katedrę, jestem obok swojego pełnego Ja, które współwystępuje. Jest ono przeżyciem właściwym mnie [„das Erleben eigens für mich” (GA 56-57, 75)], lecz nie jako zdarzenie [*Vorgang*], a jako wydarzenie się [*Ereignis*]. Przeżycie nie przechodzi obok mnie jak jakaś rzecz, która staje przede mną, jak przedmiot poznania, lecz jako „Ja sam” w wydarzaniu się „sobie”, ponieważ wydarzam się sobie według własnej istoty (GA 56-57, 75). Nie rozumiem siebie jako procesu, zdarzenie [*Vorgang*], lecz jako wydarzenie się [*Ereignis*] (GA 71, 181-188)²⁰⁰. Przeżycia [*Er-leben*] są wydarzeniami, o ile samo życie żyje i jest przeżywane (GA 56-57, 75). Prawdziwe życie ma charakter wydarzenia [*Ereignis*]. W tym kontekście pojawia się pojęcie dziejowości, które z czasem przestanie dotyczyć życia, lecz będzie odnosić się do bycia, a także przejdzie w kierunku myślenia bycia. Właśnie ze względu na analizę Ja i „świata otaczającego” [*Umwelt*], która uprzedza stosunek podmiot–przedmiot, inaczej wygląda również problem realizmu i idealizmu, czyli pytanie o rzeczywistość świata zewnętrznego. To na tym gruncie Heidegger podejmie ów problem w *Byciu i czasie*, kiedy zapyta o zewnętrzny świat na podstawie analizy filozofii Arystotelesa i Kanta. Przeżycia świata otaczającego [*Umwelterleben*] nie rozumie Heidegger na gruncie teoretycznego nastawienia, lecz przez pryzmat „światowania” [*es welwet*]. Przeżycie [*Erleben*] jest dlatego czymś więcej niż tylko psychicznością, uchwyceniem przez pryzmat subiektywizmu czy obiektywizmu przeżycia, jest tym, co dopiero je umożliwia.

Heidegger odrzuca to, co psychiczne, i to, co przynależy do teorii poznania, a koncentruje się na tym, co źródłowe, co jest uprzednie wobec nich. Odwołując się do teoretyczno-poznawczego pytania o rzeczywistość, dokonuje krytyki klasyfikacji na to, co realne, i to, co idealne. Filozofia nie zajmuje się ani tym, co psychiczne, ani tym, co poznawane w rzeczywistości, lecz tym, co możliwe.

²⁰⁰ Heidegger już na początku swojej drogi filozoficznej pokazuje, na czym polega problem wydarzania się w odróżnieniu od przebiegu. O ile jednak w pierwszych dziełach służy mu to do pokazania dziejowego charakteru pytania o życie lub bycie, o tyle w późniejszym czasie skupia się na wydarzaniu na poziomie wyrażania i myślenia.

Heidegger podkreśla, że rozumienie świata z perspektywy realności jest właściwe dla świata rzeczy poręcznych, które służą do czegoś. U podstawy poznawania rzeczy znajduje się przeżycie świata otaczającego [*Umwelt-erleben*]. W nim odwrót od siebie, który umożliwia spostrzeganie rzeczy, jest uwalnianiem się od własnej historyczności [*das historische*] i skierowaniem się ku temu, co realne. To zmierzanie ku realności, która jest odwrotem, także przynależy do przeżycia, lecz nie jest jego istotą.

Po ukazaniu problemu struktury przeżycia Heidegger powołuje się na Natorpa i stwierdza, że pranauka [*Urwissenschaft*] dotyka życia i przeżycia. Już wówczas pokazuje dochodzenie do prawdy na drodze odwrotu. Zawdzięcza to św. Augustynowi i wypracowanego na gruncie analizy jego filozofii pojęcia troski. Prawda nie pojawia się przez dedukcję, lecz w procesie *Ent-leben*. W odwrocie dokonuje się dopiero pełne ukazanie się prawdy. Już w 1920 roku Heidegger wskazuje na problem, który pojawia się w historyzmie, a mianowicie problem światopoglądu. Dla przedstawicieli nurtu zwanego historyzmem wiedza jest ugruntowana na pewnych poglądach, światopoglądach, które nie sposób wytłumaczyć na drodze dedukcji. Heidegger odrzuca dedukcję z innego powodu, tj. ze względu na pierwotne doświadczenie, które pojawia się na poziomie pierwszej, źródłowej nauki [*Urwissenschaft*].

Heidegger podejmuje dlatego problem sytuacji hermeneutycznej [*hermeneutische Situation*]. Będzie on kontynuowany w kolejnych wykładach aż w *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923, GA 63) nastąpi przełom, tj. przejście do problemu bycia. Pytanie o źródłową wiedzę [*Ursprungliche wissenschaft*] doprowadza także Heideggera do przekonania, że historyczna świadomość jest wtórna wobec przeżycia (GA 56-57, 132).

W *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920, GA 58) Heidegger odrzuca historię w potocznym tego słowa znaczeniu jako ciągu wydarzeń i koncentruje się na problemie naukowości tego, co historyczne [*Historische Wissenschaft*] (GA 58, 46). Dołącza do Diltheya i tych, którzy bronią stanowiska nauk humanistycznych. We wcześniejszych dziełach odwoływał się do analizy tego, co psychiczne, u Diltheya i Natorpa; w *Grundprobleme der Phänomenologie* poświęca uwagę zaś temu, co historyczne, w odróżnieniu od historii. Na gruncie refleksji nad chrześcijaństwem jako paradygmatem tego, co historyczne, przedstawia świat siebie [*Selbstwelt*], które to zagadnienie rozwinie potem na gruncie analizy bycia (GA 58, 61nn).

Wskazuje Heidegger na historię jako *Geschichte* na gruncie życia, ale także dostrzega ją w ontologii (GA 58, 147). Używając pojęcia tego, co historyczne, filozof przedstawia konieczność pogłębienia refleksji nad historią, która tkwi w kryzysie. Kryzys ów polega na tym, że początkowe odrzucenie przez przedstawicieli historyzmu redukcji historii do zdarzeń, które miały miejsce w przeszłości, i skoncentrowanie się na historii na gruncie społecznym, politycznym czy psychologicznym oraz światopoglądowym ugruntowaniu historii doprowadziło do jej relatywizacji. Właśnie na tym polega problem pojmowania historii w historyzmie. Heidegger dostrzega pozytywny aspekt historyzmu, jakim jest odrzucenie historii sprowadzonej do obiektywnej

rzeczywistości, ale także i negatywny – spostrzegania jej przez pryzmat minionego czasu. Dlatego przedstawiciele historyzmu nie dochodzą do źródłowego doświadczenia historii. W kolejnym zbiorze, przedstawiając poglądy Natorpa i Diltheya, podejmuje problem psychologizmu, z którym nie mogą poradzić sobie także ci filozofowie, i dostrzeże problem destrukcji filozofii życia.

W *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920, GA 59) Heidegger przedstawia, na czym polega destrukcja filozofii życia u Natorpa i Diltheya. Jeden i drugi stawia pytanie o możliwość powiązania ze sobą tego, co jest całością życia, i stosunku Ja do siebie. Natorp przesuwa problem Ja na dalszy plan i skupia się na jedności przeżycia, w odróżnieniu od Diltheya, który koncentruje się na Ja (GA 59, 147nn). Jednak to Natorp wskazuje, że historia nie ma celu, lecz jest ciągłym odkrywaniem. Dilthey natomiast oddziela nauki humanistyczne od nauk przyrodniczych i sprowadza myślenie do tych pierwszych; odrzuca filozofię transcendentálną i skupia się na filozofii życia. W ten sposób chce odrzucić obawę przed popadaniem w relatywizm historyzmu (GA 59, 145). Heidegger natomiast zmierza do tego, aby pokazać pierwotne odnoszenie się Ja do świata.

W *Uwagach do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa* (1919-1921) Heidegger zauważa, że sens bycia zakorzeniony jest w podmiotowym nastawieniu, a pogłębiony w teoretycznym poznaniu, które nie ogranicza się do jednej nauki, lecz stanowi podstawę wszelkiego rozumienia. Chodzi tu o obiektywność, która uprzedza teoretyczną refleksję. Poznanie posługuje się generalizowaniem, uogólnieniem, ale pytanie o sens bycia opiera się nie na obiektywizacji, a na pierwotnym zatroskaniu się o posiadanie samego siebie. Ja jest interpretowane jako konkretna i faktyczna jaźń. Struktura „posiadania-mnie-samego” nie oznacza panowania nad sobą, lecz poprzez konkretyzowanie Ja ma sobie siebie przyswoić i odsłonić „jak” owego bycia. W niej Ja zwraca się ku przeszłości, która jest jego przeszłością. To zwrócenie się ku przeszłości nie oznacza skierowania się ku temu, co nieruchome, ku pewnemu stanowi. W doświadczeniu pierwotnym bowiem Ja jest ukazane w jego faktyczności, która jest doświadczeniem samego siebie we własnym dla niego urzeczywistnieniu. To urzeczywistnienie posiada u swojej podstawy zatroskanie się Ja o samego siebie. W nim odsłania się to, co historyczne. Heidegger nie posługuje się jeszcze pojęciem troski jako *Sorge*, lecz *Bekummerung*. W tym sensie nie jest jeszcze rozwinięty problem struktury troski na gruncie popadania w Siebie-Się, jak i właściwego i niewłaściwego sposobu bycia, ale pojawia się pytanie o poznanie, które uprzedza wszelkie poznanie oparte na relacji podmiot–przedmiot. Heidegger zarzuca Jaspersowi, że ogranicza swoją analizę do psychologii. Właśnie w oparciu o pytanie o pierwotne doświadczenie ukazuje się problem historii. Dotychczas nie rozumiano historii, ponieważ pojmowano ją na gruncie poznania osadzonego w psychologii. Interpretowano historię z perspektywy tego, co ontyczne, lecz historia ta to dziejowość, to pozwolenie, aby bycie ukazało się w swoim odwrócenie. Tej zmianie w spostrzeganiu świata towarzyszy pogłębiona analiza troski (por. ZD, 34nn; GA 9, 32nn). Wyrasta ona na gruncie refleksji fenomenologicznej i hermeneutycznej.

Nie tylko spór wokół podziału nauki, ale przede wszystkim zwrócenie się ku hermeneutyce, wpływa na zmianę rozumienia historii. Heidegger już w *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57, 72nn) zwraca się w kierunku sytuacji hermeneutycznej, odwołując się do przeżycia.

W *Fenomenologii życia religijnego* (1920-1921, GA 60) także pojawia się ważny wątek, jakim jest doświadczenie życiowe i stosunek do historii i historyczności. Heidegger analizuje w nim problem historyczności jako zasadniczego doświadczenia religii, odwołując się do Troeltscha. Historyczność świata odgrywa ważną rolę. Konfrontuje świat historyczny z życiem. Sięgając do myśli Troeltscha, który opublikował książkę zatytułowaną *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1900), Heidegger odrzuca dogmatyzm i skupia się na tym, co historyczne. Jak pisałem o tym wcześniej, Heidegger na tym etapie swojej drogi filozoficznej ma zbieżne poglądy do Martina Bubera. Także i on próbuje przedstawić problem religii w innym świetle. Buber jednak uczyni doświadczenie religijne podstawą dla uprawianej filozofii²⁰¹. Heidegger natomiast będzie zmierzał ku ontologii fundamentalnej.

Filozof wskazuje na cztery rodzaje pojmowania istoty religii (psychologiczna, epistemologiczna, historyczna i metafizyczna) u Troeltscha i stwierdza, że historyczność musi mieć głębszą podstawę. Próbuje ją zdefiniować i ugruntować. Historyczność na gruncie życia jest życiem, ale także oddaleniem się od niego. Jest pragnieniem i obawą. Tak jak życie, tak też historyczność jest zaangażowaniem, ale równocześnie oddaleniem się od historii. Poddając refleksji historyczność, Heidegger wskazuje ją na poziomie przedteoretycznego doświadczenia życia. Przedstawić ją w sposób źródłowy próbuje poprzez analizę listów św. Pawła do Galatów i Tesaloniczan. Przez doświadczenie religijne, o którym wspomina Troeltsch, Heidegger dochodzi do fenomenologicznego doświadczenia życia. To w oparciu o refleksję nad listami do Galatów wyjaśnia problem paruzji, a także stwierdza, że odczytywanie, interpretacja powinny uwzględniać przede wszystkim sytuację, w której św. Paweł wypowiada słowa na temat ponownego przyjścia Chrystusa. Heidegger, używając pojęcia historyczności, wskazuje na historyczny charakter analizy teologicznej. Filozofia może zaproponować religii ukazanie jej w historyczności, tzn. przedstawienie jej w sytuacji. W oparciu o analizę tekstów nowotestamentowych Heidegger pokazuje zjawiska zwrotu i odwrotu. Wskazuje na niezwykle istotny fenomen wnikania i odwrotu, strefy zaciemnienia (nocy ciemnej) w myśli mistycznej, które wyraźnie wpłynęły na rozumienie winy i sumienia w późniejszej twórczości filozofa. To, co historyczne, jest także oddaleniem przez doświadczenie życiowe.

Uzupełnieniem wskazania doświadczenia życiowego przez pryzmat fenomenologii życia religijnego jest analiza myśli św. Augustyna. W tym celu Heidegger sięga po pisma Troeltscha, Diltheya i Adolfa von Harnacka. Próbuje przemyśleć na nowo X księgę *Wyznań* św. Augustyna. Filozofia ta jest frapująca, ponieważ to na niej opiera

²⁰¹ B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg–Basel–Wien 1967, s. 306.

się średniowieczne myślenie o chrześcijaństwie. W *Fenomenologii życia religijnego* Heidegger wskazuje na fenomenologię, w której ujawnia się prawda w sensie źródłowym. Na gruncie filozofii św. Augustyna dochodzi do wyartykułowania problemu ukazywania się prawdy jako odsłaniania.

W kolejnym swoim dziele, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/1922, GA 61), Heidegger stwierdza, że to, co historyczne, może ukazać się w swojej możliwości tylko w refleksji filozoficznej (GA 61, 2) na gruncie egzystencji i faktyczności. Filozofia nie jest tożsama z nauką, ponieważ ją dopiero umożliwia (GA 61, 43). Analiza fenomenologicznego pytania o źródło, o podstawę oraz powrót do refleksji nad myślą Arystotelesa prowadzi Heideggera do uwypuklenia problemu bycia. W przeciwieństwie do Rickerta i Troeltscha Heidegger porzuca filozofię życia i kieruje się ku ontologii, ku byciu.

W konfrontacji z psychologizmem filozof stwierdza, że świadomość historyczna [*Historische bewusstsein*] nie oznacza świadomości w sensie psychologicznym, lecz raczej świat siebie [*Selbstwelt*] (GA 61, 64, 74). To zwrócenie się ku światu siebie (GA 58, 62) wymaga pochylenia się nad troską [*Sorge*] (GA 61, 89). Nie światopogląd, jak utrzymują przedstawiciele historyzmu, lecz świat siebie [*Selbstwelt*] znajduje się u podstawy myślenia filozoficznego. Jest on rozumieniem, które uprzedza poznanie. Problem historyczności czy tego, co historyczne, pogłębiony zostaje przez analizę bycia.

2.2. Dziejowość w horyzoncie bycia

Dotychczas to, co historyczne, rozważane było z perspektywy życia; wraz z analizą filozofii Arystotelesa i w nawiązaniu do poglądów Natorpa Heidegger powraca do myśli o ontologii, do pytania o bycie. Przełomowym dziełem, w którym pojawia się problem bycia wypierający filozofię życia, jest *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922, GA 62). Oprócz wskazania na bycie jako kluczowe zagadnienie filozofii Heidegger zauważa problem z przedstawianiem logiki przez pryzmat logiki sądów i zauważa, że Arystoteles nie miał na myśli logiki w takim ujęciu, lecz jako rozumienie, które jest wskazaniem. Właśnie w przywołanym zbiorze pojawia się pojęcie dziejowości [*Geschichte*], które zastępuje określenie to, co historyczne [*das historische*]. Heidegger odrzuca postulat zwrócenia się ku życiu, który sformuje później, gdy wypracuje pojęcie bycia [*Sein*]. Przedstawia on wówczas, w § 21 zatytułowanym *Ontologie und Geschichte* cytowanego powyżej dzieła, problem ontologii i historii oraz ich wzajemnych odniesień (GA 62, 171nn). Heidegger właśnie w tych wykładach precyzuje, na czym polega główny problem historyzmu u Diltheya (GA 62, 177).

W wyniku swoich wcześniejszych badań subiektywności i obiektywności, krytyki historyzmu i filozofii scharakteryzowanej jako obiektywna Heidegger wskazuje na fakt wtórności tego rozróżnienia, gdyż filozofia pyta o to, co źródłowe, co uprzedza relację

opartą na subiektywizmie czy obiektywizmie. Troeltsch krytykuje relatywizm historyzmu, a Spengler stwierdza, że historia musi być obiektywna (GA 62, 52). Heidegger odrzuca klasyfikację na subiektywną czy obiektywną historię.

W *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923, GA 63) filozof skupia się na hermeneutyce faktyczności. W wykładach tych koncentruje się na przedstawieniu „tu i teraz” w konfrontacji z tym, co nazywa się historią. Heidegger posługuje się pojęciem *Dasein*, odrzucając określenie „człowiek”. To krok naprzód w porównaniu do tego, co wcześniej było określane z perspektywy życia [*Leben*]. Heidegger ukazuje dziejowość na gruncie faktyczności i egzystencji. Grunt do tego przygotowała hermeneutyka, którą dostrzega Heidegger u Diltheya, ale i u Troeltscha. Troeltsch prezentuje myśl w oparciu o historyczność, Dilthey natomiast przez pryzmat historyzmu. Heidegger plasuje się w tym czasie pośrodku. Dziejowość u Heideggera ukazana jest z perspektywy powszechności, współbycia (GA 63, 30)²⁰². Przedstawia ją poprzez ukazanie terażniejszości, którą rozumie jako bycie w świecie. Ta terażniejszość wyraża możliwość napotykania innych bytów, ale także i popadanie w niewłaściwy sposób bycia. Uchwytywanie chwili jest przyjęciem owej „dzisiaj”, która może wiązać się z odwrotem od siebie. To „dzisiaj” nie doświadcza się jego nieobecności, ale owego „jak” [*wie*] *Dasein*. Myśl ta pokrywa się z recenzją dzieła Jaspersa zamieszczoną w książce *Znaki drogi* (ZD, 33; GA 9, 31).

Heidegger, koncentrując się na doświadczeniu „dzisiaj”, wskazuje na możliwość interpretacji tego pojęcia przez pryzmat nauki o duchu. Jest ona ugruntowana na zobiektywizowanym doświadczeniu indywidualnym przeszłości. Stało się ono przedmiotem nauki, która będzie chciała uczynić z tego doświadczenia wartość uniwersalną. Heidegger zarówno w świadomości dziejowej, jak i filozoficznej dostrzega poważne zagrożenie. W perspektywie filozoficznej ci, którzy odwołują się do Diltheya, zauważają to, co nie posiada czasu, co jest pozaczasowe, w tym, co przynależy do historii albo ją przekracza, jak teoria wartości. W niej to, co subiektywne, zyskuje obiektywny i obowiązujący charakter. Oba te charaktery są sobie przeciwstawione. Właśnie takie znamiona posiada zdaniem Heideggera historyzm. Tak rozumianej historyczności podpada również historyczna świadomość rozumiana jako porządkowanie porównujące. Dlatego filozofia dokonała destrukcji w samej sobie i naukach historycznych. Heidegger ujmując dzieje jako to, czym jest samo *Dasein* i czym żyje. Dlatego możemy je zrozumieć dopiero poprzez postawienie pytania o sposób bycia *Dasein*.

2.3. Analiza faktyczności i egzystencji – uwypuklenie sensu troski

Dasein jest faktycznie i egzystuje. Poprzez analizę troski, jak i ontologii pogłębia Heidegger problem faktyczności i egzystencji. Problem Ja i świata prowadzi do konkluzji,

²⁰² Por. M. Heidegger, *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, red. nauk. przekł. S. Czerniak, Toruń 2007, s. 37, *Klasyka filozofii niemieckiej*.

że chodzi nam o ich źródłowe rozumienie. Wcześniej, w *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57), pojawiające się odwołania do Diltheya i Natorpa w sporze o rzeczywistość tego, co zewnętrzne, a także do destrukcji filozofii Diltheya prowadzą Heideggera dalej – do przedstawienia koncepcji czasu na gruncie wypracowanych faktyczności i egzystencji.

W *Begriff der Zeit* (1924, GA 64) Heidegger nie zestawia już stanowiska Diltheya z filozofią Natorpa, lecz przedstawia je w konfrontacji z hr. Yorckiem. Opiera się ona na różnicy między tym, co ontyczne, i tym, co historyczne. Dilthey utrzymuje zbieżność pomiędzy nimi, gdy tymczasem Yorck dostrzega, że są one wobec siebie nieprzystające. Heideggerowi stanowisko Yorcka pomaga ukazać, że to, co historyczne, ma podstawę ontologiczną uprzednią wobec tego, co ontyczne. Dilthey zmierza ku historyczności, która dla niego oznacza skoncentrowanie się na Ja psychicznym, a Yorck przedstawia problem historii z perspektywy tego, co uprzedza wszelką naukę. Wcześniej Heidegger poświęca wiele uwagi trosce, lecz nie analizuje jej tak obszernie jak w *Begriff der Zeit*. To ona na gruncie wcześniejszej faktyczności i egzystencji przedstawia podstawowy problem Heideggera, jakim jest pytanie o bycie. Odwołując się do stanowiska Yorcka, Heidegger podkreśla znaczenie dziejowości. Nie można jej rozumieć na gruncie ontycznym, lecz powinna być rozpatrywana na gruncie ontologicznym. Filozof odróżnia uprawianie historii jako nauki o tym, co minione, co zdarzyło się w przeszłości, od dziejowości, która zasadza się na wspólnym odniesieniu przeszłości, współczesności i teraźniejszości. Egzystencja człowieka to nie tylko oczekiwanie, ale i wykraczanie ku przyszłości. Także w późniejszym cyklu wykładów Heidegger próbuje przedstawić problem stosunku natury i historii u Diltheya.

W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20, 7) Heidegger podejmuje problem natury i historii jako obszaru dla wiedzy (GA 20, 1). Ukazuje fenomenologię natury i historii jako *Geschichte des Zeitbegriffs*. Kant w czystej świadomości dostrzegał także rozumienie świadomości jako czystego bycia (GA 20, 145). Heidegger ostrzega przed Diltheyowskim sprowadzaniem bycia człowieka w fenomenologii do kategorii osoby (GA 20, 161). Dilthey sprowadzał dziejowość do aspektu psychologicznego skupionego na osobie. Heidegger jednak odchodzi od życia i podąża ku ontologii. Koncepcja czasu, a przy tym wprowadzenie koncepcji czasu na gruncie troski sprawia, że dziejowość jestestwa poszerzona jest o właściwy i niewłaściwy sposób bycia oraz powszechność.

Podobnie jak w *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63) także w wykładach *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20) występuje pojęcie powszechności [*Alltäglichkeit*]. Ukazuje ono możliwość popadania w Siebie-Się, natomiast w *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/1926, GA 21, 220nn) niewłaściwy sposób bycia [*Uneigentlichkeit*], które pojawia się nie na gruncie dziejowości, lecz czasowości. Wcześniej wyłaniał się problem właściwego rozumienia. Wraz z czasowością pojawia się niewłaściwy sposób bycia, natomiast powszechność – na gruncie dziejowości.

W *Byciu i czasie* Heidegger analizuje korespondencję między Diltheyem i Yorckiem z uwzględnieniem powszedniości i niewłaściwego sposobu bycia. Tam ukazuje się dziejowość na gruncie całości struktury troski poprzez analizę czasowości.

2.4. Dziejowość w kontekście jestestwa i myślenia prawdy bycia

W *Byciu i czasie* Heidegger koncentruje się na dziejowości, odrzucając rozumienie jej przez pryzmat historii i historyczności. Obydwa te pojęcia ukazuje już wcześniej w kontekście nauk humanistycznych oraz hermeneutyki. Pojawia się wówczas historyczność rozumiana jako to, co historyczne, które z czasem staje się dziejowością.

Heidegger w *Byciu i czasie* próbuje odpowiedzieć na pytania, czym jest dziejowość i jakie jest jej znaczenie, poprzez odróżnienie jej od historii [*Historie*], a właściwie historyczności [*Historizität*] (BiC, 29; GA 2, 20)²⁰³. W innym miejscu doprecyzowuje, że chodzi mu raczej o historyczność (GA 71, 47). Na wcześniejszym etapie filozof prezentował różnice między historią i tym, co historyczne, które stanie się później dziejowością. W *Byciu i czasie* zestawia ze sobą dziejowość i historyczność. Pokazuje, czym różni się to, co historyczne, od dziejów.

Historia dla Heideggera nie jest ciągiem zdarzeń, nie może być też zredukowana do przeszłości. Dostrzega on, że historia jako nauka odwołuje się do światopoglądu, lecz ujęcie filozoficzne powinno być zgoła inne (precyzuje to w: *Der Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 67, 113nn). Dlatego wcześniej używa pojęcia „to, co historyczne”, co jest źródłem dla wszelkiej historii i historyczności. Historia jest dla niego bowiem ztematyzowaniem tego, co otwarte w dziejach, potrzebne jest jej ugruntowanie na trosce, tam jednak odsłania się co innego. Z tego powodu Heidegger zamiast pojęcia historii używa wcześniej określenia „to, co historyczne”.

Historia jako to, co historyczne, uprzedza myślenie oparte na subiektywności i obiektywności. To, co historyczne, nie skupia się na rzeczywistości, lecz na możliwości. Historyczność zakłada realność postaci czy zdarzeń w procesie historycznym. Dla Heideggera historia musi być pojmowana nie tylko przez pryzmat możliwości, ale także historyczności. W historyczności pojęciami kluczowymi stały się „postać”, „człowiek”, dla Heideggera kluczem jest natomiast jestestwo, które jest rzucone w świat, jest w świecie. To, co historyczne [*das historische*], prowadzi filozofa do dziejowości, w której jestestwo uczestniczy, w której odsłania się prawda bycia.

²⁰³ Oprócz Heideggera również Georg Picht koncentruje się na dziejowym charakterze odpowiedzialności. Zwraca uwagę na to, że zrozumienie odpowiedzialności w sensie etycznym, społecznym czy politycznym musi mieć u podstawy namysł nad dziejowością. „Uświadomić sobie odpowiedzialność można zaś tylko wtedy, gdy zrozumie się, co to jest odpowiedzialność. Dlatego pojęcie odpowiedzialności łączy teorię i praktykę w jedną nierozzerwalną całość. Odpowiedzialność jest podstawą jedności rozumu w jego wszystkich skończonych postaciach”, G. Picht, *op. cit.*, s. 24.

Stosunek do historyczności odsłania także stanowisko Heideggera wobec historyzmu, który przedstawia historię w krzywym zwierciadle na tle epoki (por. BiC, 553; GA 2, 395). Historyzm sprowadza ją do kontekstu społecznego, psychologicznego, kulturowego i politycznego, do uwarunkowań epoki. Wpływają one na nasze myślenie o świecie i o samych sobie, prowadzą do relatywizmu. Heidegger pokazuje, że nie tylko samo ujęcie historii, ale też jej pojmowanie jako nauki musi być uprzedzone przez pytanie o dziejowość. Dziejowość nie jest jednak zredukowana do przeszłości, jak historia rozumiana potocznie, czy do realności zdarzeń i postaci lub też światopoglądu, uwarunkowań epoki, lecz jest także odnoszona do źródłowego ukazania całości struktury troski.

Tak jak w *Begriff der Zeit* (GA 64), tak też w *Sein und Zeit* (GA 2) Heidegger odwołuje się do Diltheya i jego podziału na ontyczność i historię. Historia staje się dla niego dziejowością; Heidegger podobnie jak w późniejszym dziele *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927, GA 24), także w *Byciu i czasie*, aby dojść do ontologicznego charakteru dziejowości, próbuje pokazać ją z perspektywy ontycznej. Dlatego wskazuje na kilka możliwych interpretacji dziania się [*geschieht*] *sensu largo*: wykluczając dziejowość jako możliwą naukę o dziejach [*Geschichtswissenschaft*], wskazuje na dziejowość powiązaną z pytaniem o dziejową rzeczywistość [*geschichtliche Wirklichkeit*]. Poważną nadinterpretacją jest jej postrzeganie jedynie z perspektywy tego, co minione, co jest już nieobecne [*nicht-vorhanden*], tj. przeszłości. Wprawdzie wykładnia ta odwołuje się do przeszłości [*Vergangenheit*], lecz wyłącza możliwość przenikania się ekstaz czasowości, tego, co współczesne [*Gegenwart*] i przyszłe [*Zukunft*], z przeszłością [*Gewesenheit*]²⁰⁴. Kolejną aberracją jest redukcja dziejowości [*Geschichtlichkeit*] do pochodzenia [*Herkunft*]. Związek ten oparty na zasadzie przyczynowo-skutkowej wyłącza dziejowość poza nawias, ukazując ją w kontekście ciągłego stawania się [*Werden*]. Pomija się w ten sposób nastawienie na przeszłość jako istotę dziejowości. Innym rozumieniem dziania się [*Geschichte*] jest pojmowanie go jako całości bytu, który podlega procesowi zmiany

²⁰⁴ O przeszłości z perspektywy „teraz” wspomina Hegel w *Fenomenologii ducha*. Używa w tym celu pojęcia *ein gewesenes* (to, co przeszłe), z którego później Heidegger uczyni *Gewesenheit* zamiast *Vergangenheit*. Por. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2006, s. 75n; idem, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 78n.

Kwestię redukcji historii do czasu minionego porusza Heidegger w *Byciu i czasie* przez odwołanie się do Nietzschego *Niewczesnych rozważaniach*, w których ten nakreśla różne rozumienie historii i wskazuje na trzy przypadki refleksji nad nią. Historia może być rozumiana w sensie monumentalnym, antykwarycznym i krytycznym. W sensie monumentalnym historyk skupia się na wybitnych postaciach z historii, które wywierają obecnie wpływ na jednostkę. Człowiek jest pobudzony do działania na gruncie doniosłości i wielkości czynów jednostek z przeszłości. W sensie antykwarycznym przeszłość jest pojmowana jako zbiorów faktów, których nie wolno zmieniać ani podważać. W sensie krytycznym historia poddawana jest osądowi, analizowane są błędy, które zostały popełnione w przeszłości. Na gruncie ponownej analizy powinniśmy dochodzić do wniosków, do konkluzji, których podstawą jest refleksja nad przeszłością. Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, pośl. K. Michalski, Kraków 1996, s. 95, 99, *Esej – Znak*.

w czasie. Ta interpretacja oddziela to, co należy do przyrody, od tego, co należy do poziomu ducha, tj. do kultury. Działanie się również w zakresie świata przyrody jest dziejowe [*geschichtlich*], dookreśla je jednak poziom ducha i pojmowane z perspektywy ludzkiej egzystencji. Następnym rodzajem wykładni dziejowości w szerokim sensie jest uchwycenie dziejowego charakteru przez uznanie tego, co odziedziczone [*das Überlieferte*]. Niezależnie, czy to, co odziedziczone [*Überlieferung*], jest interpretowane przez wzgląd na wiedzę historyczną, czy jej brak. Te cztery ujęcia dziejowości *sensu largo* nie wyczerpują źródłowego znaczenia dziejowości i działania się. W celu ukazania jej źródłowego doświadczenia Heidegger koncentruje się na pierwotnym ukonstytuowaniu się dziejowości, w której odsłania się odpowiedzialność widziana jako danie odpowiedzi na wezwanie wypływające ze struktury troski. W historii odwołujemy się do tego, co minione i co ma jakieś odzwierciedlenie w terażniejszości. Dla Heideggera dziejowość nastawiona jest na to, co przyszłe, którego podstawa jest w terażniejszości i przeszłości. Historia musi mieć podstawę w dziejach, które są konstytuowane przez dziejowość.

„Jestestwo zawsze ma faktycznie swe «dzieje», a może je mieć, gdyż bycie tego bytu jest konstytuowane przez dziejowość” (BiC, 535)²⁰⁵. W ukazaniu dziejowości ważne jest uwzględnienie faktyczności i egzystencji *Dasein*. To poprzez faktyczność [*Faktizität*] i egzystencję [*Existenz*] wyłania się dziejowość [*Geschichtlichkeit*]. Umożliwia ona mówienie o byciu bytu [*Sein des Seienden*], które się w niej konstytuuje. „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” (BiC, 539)²⁰⁶. To

²⁰⁵ „Das *Dasein* hat faktisch je seine «Geschichte» und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird” (GA 2, 382).

²⁰⁶ „Nur wenn im Sein eines Seienden Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit dergestalt gleichursprünglich zusammenwohnen wie in der Sorge, kann es im Modus des Schicksals existieren, das heißt im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein” (GA 2, 385). Heidegger używa w cytowanym fragmencie określenia *zusammenwohnen* (wspólne zamieszkiwanie), które rozwinie w *Liście o humanizmie*. Sięgając po Heraklita i jego stwierdzenie dotyczące *ethos*, że „właściwością człowieka jest jego dajmonion”, Heidegger dochodzi do konkluzji, że *ethos* jest miejscem zamieszkiwania [Ort des Wohnens], miejscem pobytu [Ort des Aufenthalts], w którym ukazuje się prześwit bycia. (ZD, 304; GA 9, 354.) Do tych wniosków doprowadza go krytyka tradycyjnej metafizyki dokonana *expressis verbis* w wykładach poświęconych Friedrichowi Nietzsche, *Metaphysik und Nihilismus* (1938-1939, 1946-1948, GA 67) i *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendlaendischen Denken. Die ewige wiederkehr des gleichen* (1937, GA 44). W pierwszym z tych dzieł Heidegger wyjaśnia, co to znaczy *Überwindung der Metaphysik*. Nie chodzi tu odrzucenie zastanej metafizyki, lecz o pokazanie, że prawda wyłania się z zapomniania bycia, a przezwyciężenie metafizyki oznacza nowy początek (GA 67, 161). W drugim natomiast filozof wyklada coś jeszcze innego – pokazuje przez pryzmat filozofii Nietzschego, czym jest metafizyka. Heidegger ukazuje refleksję Nietzschego jako koniec zachodniego myślenia (GA 44, 220nn). O prześwicie bycia w nawiązaniu do przezwyciężenia metafizyki wspomina w *Der Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 67, 30nn).

wspólne zamieszkiwanie [*zusammenwohnen*] oznacza dla Heideggera troskę, w której czas ma charakter skończony.

Heidegger będzie chciał zwrócić uwagę na to, że czas nie może być rozumiany z perspektywy nieskończoności. Metafizyka bowiem – podkreśla filozof – ma swój wymiar skończony. Egzystencja człowieka to nie tylko oczekiwanie, ale i wykraczanie ku przyszłości. Ontologia fundamentalna ma u swojej podstawy myślenie skończone.

Dziejowość sprawia, że troska jest postawą wszelkiej ontologicznej odpowiedzialności. „*Tylko właściwa czasowość, która zarazem jest skończona, umożliwia coś takiego jak los, czyli właściwą dziejowość*” (BiC, 539)²⁰⁷. Ta troska i wynikające z niej bycie-ku-śmierci oraz wina ujawniają prawdziwą dziejowość jestestwa.

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 przejąć siebie w swych dziejach. Nie potrzeba mu do tego historii (BiC, 540)²⁰⁸.

Właściwa dziejowość ujawnia się w wybiegającym zdecydowaniu [*die vorlaufende Entschlossenheit*]. Nie opiera się ona na tym, co minione, lecz na ekstatycznej jedności czasowej.

Dzianie się dziejów jest dzianiem się bycia-w-świecie. Dziejowość jestestwa jest z istoty dziejowością świata, który na gruncie ekstatyczno-horyzontalnej czasowości należy do jej uczasowienia. Gdy jestestwo egzystuje faktycznie, spotkane 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 (BiC, 543)²⁰⁹.

Zasadniczy element dziejowości przyjęty przez Heideggera to fakt, że człowiek jest zawsze w świecie, jest w niego rzucony. Będąc w nim, musi się odnosić do tego, co w nim napotyka. Obok egzystencji, faktyczności i upadania konieczna jest otwartość ukazana w nawiązaniu do położenia, rozumienia i mowy. *Dasein* jest dlatego odpo-

²⁰⁷ „*Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich*” (GA 2, 385).

²⁰⁸ „*Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins. Das Dasein wird nicht erst geschichtlich in der Wiederholung, sondern weil es als zeitliches geschichtlich ist, kann es sich wiederholend in seiner Geschichte übernehmen. Hierzu bedarf im Geschichtlichen verleiht*” (GA 2, 386).

²⁰⁹ *Geschehen der Geschichte ist Geschehen de in-der-Welt-seins. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesentlich Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört. Sofern Dasein faktisch existiert, begegnet auch schon innerweltliches Entdecktes. Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen*” (GA 2, 388).

wiedzialne, że jest dziejowe, jest w czasie (jest rzucone w świat, próbuje się zrozumieć i wyrazić w swoim „tu oto”) i odnosi się do własnego bycia.

W *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919, GA 56-57) pojawia się podstawowy zarys, czym jest *Ereignis* [wydarzenie], a także, czym jest światowość. W *Begriff der Zeit* (1924, GA 64) wyłania się dziejowość na gruncie troski. To odnoszenie się do troski odsłoni się dopiero wraz z pytaniem o czasowość. W *Byciu i czasie* ujawnia się problem dziejowości *Dasein* i jego losu [*Geschick*]. Z czasem *Geschick* pojawi się w kontekście prawdy bycia, krytyki metafizyki oraz zapominania bycia.

W *Ku rzeczy myśleniach* (1962-1964, KRM; GA 14) los [*Geschick*] pojawia się w nowym świetle, tzn. w kontekście bycia i czasu. Heidegger stwierdza, że czasu nie można posiadać, nie można powiedzieć, że jest, lecz, że jest/daje. W tym dawaniu zbliżają się do siebie bycie i czas, objawia się ich wzajemne powiązanie. Nie ukazuje ono jednak bycia i czasu jako przedmiotu, ale w samym wydobywaniu, ujawnianiu się. Bycie pojmuję tu Heidegger jako wystaczanie [*Anwesen*]. Myślenie dopuszcza wystaczanie [*Anwesenlassen*], tzn. odkrywa, pozwala na przejście w nieskrytość tego, co skryte. To odkrywanie jest dawaniem, dopuszczaniem wystaczania. Heidegger dodaje, że dostrzeganie bycia i czasu w dopuszczaniu wystaczania każe nam porzucić metafizykę opartą na bycie [*Seiende*]. Bycie bowiem jest darem tego, co odsłania się w dawaniu. Bycie jest odkrywaniem wystaczania, a dawanie jest umożliwieniem bycia. To dawanie u Heideggera jest z jednej strony obdarowywaniem, złożeniem jakiegoś daru, z drugiej samo to obdarowywanie powstrzymuje się i wymyka. Tak rozumiane obdarowywanie nazywa Heidegger posyłaniem [*Geschicken*]. Dawanie bycia jako jest/daje jest tym, co przesłane [*das Geschickte*]. Heidegger odchodzi w ten sposób od dziania się do dziejowości dziania się i zmierza ku posłaniowości posyłania. Czas natomiast jest dla Heideggera dany w prześwitująco-skrywającym dosięganiu [*das lichtend-verbergenden Reich*] (KRM, 30; GA 14, 21). Jest on jakimś darem.

Interpretacja językowa *es gibt* i wyartykułowanie tego, czym jest *es* w strukturze *es gibt*, prowadzi Heideggera do konkluzji, że jest to wystaczanie odistaczania [*Anwesen von Abwesen*] (KRM, 28; GA 14, 19).

To, co dają czas i bycie w ich wzajemnej przynależności, nazywa Heidegger wydarzeniem [*das Ereignis*]. To w nim odsłania się przesłanianie bycia i dosięganie w czasie. Dzięki wydarzeniu czas i bycie przynależą do siebie w tym, co najbardziej własne. To, co dane (jako dar), ujawnia się w powiadaniu [*Sagen*]. Heidegger w odniesieniu do powiadania [*Sagen*] wskazuje, że czas i bycie odsłaniają się w odpowiedzi, odpowiadaniu jako *Antworten*. W czasie dokonuje się nie tylko przywłaszczanie, ale także odwłaszczanie. Czas i bycie w swoim przedstawianiu nie tylko ukazują się, ale także zasłaniają. W prześwicie pojawia się bycie. Bycie i czas ukazują się w horyzoncie struktury „jako”. Obserwowane jeszcze na etapie dzieła Heideggera *Bycie i czas* pojęcie *Überantworten* przez pryzmat ukazania związku czasu i bycia w horyzoncie dziejowości przechodzi w wypowiedanie [*Sagen*] (KRM, 29; GA 14, 19). W myśleniu bycie i czas się nam udzielają. To udzielenie nie jest tylko odsłanianiem, ale i zasłanianiem.

W udzielaniu się myślenia konstytuuje się prawda bycia, która jest powiadamieniem [*Sagen*], ale także odpowiadaniem [*Entsprechen*]²¹⁰. Zamiast dziejowości [*Geschichtlichkeit*] występuje *Geschichte* odwołująca się do *Geschick* [losu], który jest udziałem. W tym sensie Jacek Filek skupia się na problemie odpowiedzialności jako odpowiadania. Jednak aby czas i bycie się odsłaniało, potrzebne jest jestestwo. Mimo że Heidegger zmienia perspektywę, nie odrzuca analityki jestestwa, która doprowadza go do myślenia bycia. W przypadku właściwego i niewłaściwego bycia, jak i popadania w Siebie-Się ukazuje się wołanie bycia; samo bycie przedstawi Heidegger w postaci pytania o związek czasu i bycia. Ten zwrot – jak twierdzi sam filozof – dokonał się już w *Byciu i czasie*. Dlatego trzecia część pierwszej księgi, jak i druga księga miały być poświęcone czasowi i byciu.

Odpowiedzialność w późniejszych dziełach Heideggera nie wyklucza istnienia prawdy w kontekście otwartości bycia, która rozumiana jest jako odpowiadanie; ukazuje ją nie przez pryzmat analityki jestestwa, lecz myślenia bycia.

Czasowość i dziejowość – jak i wcześniejsze ukazanie otwartości w kontekście prawdy oraz wolności – poszerzają odpowiedzialność o jej ontologiczny charakter. O otwartości jest mowa w całym *Byciu i czasie*, poczynawszy od analizy troski po czasowość i dziejowość. Tak między wykładnią prawdy i czasowości, tak też podczas analizy czasowości oraz dziejowości odsłania się troska o własne bycie w horyzoncie bycia-ku-śmierci. Poprzez troskę przedstawia się odpowiedzialność w nawiązaniu do bycia-ku-śmierci, które woła i wzywa: *chciej-posiadać-sumienie*. Właśnie analiza posiadania sumienia umożliwia badanie struktury troski, która wyraża się w wezwaniu wpływającym z bycia-ku-śmierci. Dotychczasowe przedstawienia czasowości i dziejowości miały ukazać całościową strukturę troski i pokazać problem niewłaściwego sposobu bycia jako integralną część bycia sobą. Ta analiza doprowadza nas obecnie do ukazania procesu wołania [*Rufen*], wezwania z upadku [*Verfallen*] do bycia sobą. Heidegger omawia problem odpowiedzialności poprzez ukazanie, czym jest sumienie i w jaki sposób wzywa ono *Dasein*. To pojęcie sumienia, które obok pojęcia sprawiedliwości [*Gerechtigkeit*] odpowiada współczesnemu słowu „odpowiedzialność” [*Verantwortung*], wyjawia znaczenie i sens odpowiedzialności w procesie dochodzenia do bycia sobą. Zawiera się w nim charakter ontologiczny odpowiedzialności, jak i to, że jest ona odpowiedzią na wezwanie sumienia, które nie precyzuje, na czym polega wina, i nie woła o zadośćuczynienie, lecz jest sposobem bycia jestestwa. Dlatego woła ono: *chciej-posiadać-sumienie*. Ontologizacja odpowiedzialności polega na tym, że dotyczy ona nie intencji czy zachowania, lecz naszego odnoszenia się do własnego bycia.

Ontologizacja odpowiedzialności oznacza *de facto*, że wina jest rozumiana z innej perspektywy niż ta, dla której podstawą jest rzeczywistość. Zmiana w rozumieniu cza-

²¹⁰ W *Ku rzeczy myśleniach* (KRM, 29; GA 14, 19) oraz w *Co zwie się myśleniem* (CZM, 173; GA 8, 173) Heidegger posługuje się pojęciem *Entsprechen*, które oznacza odpowiadanie. Ukazuje on tak rozumianą odpowiedzialność z perspektywy języka i myślenia, w którym odsłania się bycie.

sowości i dziejowości wysuwa na pierwszy plan możliwość, która dana jest jestestwu, zanim poznaje świat na gruncie kategorii podmiot–przedmiot. Człowiek bowiem nie ma czasu, nie jest w czasie, lecz przebywa w nim. Człowiek, będąc w świecie, bierze udział w uczasawianiu się czasu. Heidegger w późniejszym okresie twórczości pójdzie o krok dalej – czasowość ukaże się już nie tylko w odnoszeniu się do bycia, ale także w samym odnoszeniu się bycia i myślenia.

Wykazałem, że zgodnie z interpretacją Pichta odpowiedzialność jawi się jako otwartość. Przedstawiłem problem otwartości, która ma charakter przedteoretyczny i związana jest z byciem bytu. Przedteoretyczny charakter badań oraz poszukiwanie sądów przedpredykatywnych doprowadziły do tego, że u Heideggera nie chodzi o treść dobra i zła, lecz o wypełnianie się, o stosunek bytu świadomego do własnego bycia. Jestestwo odnosi się do siebie i do własnego świata, popadając w niewłaściwy sposób bycia. Dopiero w byciu-ku-śmierci wyłania się wołanie sumienia: *chciej-mieć-sumienie*, *chciej powrócić do własnego bycia*. To wezwanie wewnętrzne jest jego sumieniem, jest wołaniem o powrót do bezpośredniego zaangażowania się we własne bycie. Popadanie w niewłaściwy sposób bycia jest dla *Dasein* pewnym *modi*, który leży u jego podstawy. Ten niewłaściwy sposób bycia, który pojawia się w czasowości i dziejowości, wskazuje na podstawę wszelkiego naszego odnoszenia się źródłowego. Jest nim stosunek do własnego bycia, podczas gdy odpowiedzialność jawi się jako przestrzeń naszego otwierania się na nie. Otwartość i zdecydowanie stały się próbą ukazania przestrzeni odpowiedzialności jako *Überantworten*. Odpowiedzialność, po pierwsze, wyrasta z troski *Dasein* o jego bycie, po drugie – powstaje w wołaniu sumienia: *chciej-mieć-sumienie*. Pojęcie sumienia według Heideggera nie pojawia się na poziomie wiedzy *scientia*, lecz jest tym, co jej towarzyszy i ją uprzedza, tzn. *conscientia*²¹¹. Bycie w konkretnej sytuacji, bycie-w-świecie, a także stosunek do własnego bycia sprawiają, że to, co na poziomie sądów określa się jako pozytywne lub negatywne, jest wtórne wobec pierwotnego rozumienia. Dlatego także głos sumienia nie wypływa z prawa moralnego, z osądu, lecz z własnego stosunku do siebie, do własnego bycia. Sumienie u Heideggera nie wzywa, aby postępować w określony przez normy ani żaden imperatyw moralny sposób, lecz aby *chcieć być sobą*, *chcieć otworzyć się na własne bycie*. Analiza czasowości i dziejowości ujawnia specyficzny charakter wydobywania się z tego, co nazywa się niewłaściwym sposobem bycia. W jaki sposób *Dasein* powraca do własnego bycia? Dzięki czemu dokonuje się ta metanoja? Odpowiada za to sumienie, które wzywa i nawołuje: *chciej-być-sobą*. Właśnie dlatego potrzebna jest nam analiza sumienia, która otwiera przed jestestwem powrót do bycia sobą, ale także rozumienie winy. Rozpocznijmy omówienie problemu od próby interpretacji pojęcia winy u Heideggera.

²¹¹ Pojęcie *conscientia* pojawia się już w recenzji książki Jaspersa. Heidegger stwierdza: „»Sumienie« – rozumiane tu jako urzeczywistnianie sumienia, a nie jako przygodny jedynie głos sumienia, *conscientia* – w swym źródłowym znaczeniu to historycznie określone «Jak» doświadczenia Siebie” (ZD, 34; GA 9, 33).

Analiza czasowości i dziejowości sprawia, że ponownie możemy zająć się zagadnieniem bycia sobą i popadaniem w Siebie-Się, ale już na gruncie całości struktury troski. Pojęcie troski staje się kluczem do zrozumienia odpowiedzialności. Obecnie możemy spróbować przyglądnąć się znaczeniu winy i wołania sumienia, które ma wzywać do powrotu do bycia sobą.

Rodział III

Wina w sensie ontologicznym oraz sumienie jako *Gewissen-Haben-Wollen*

Poprzez przedstawienie czasowości i dziejowości ukazała się całościowa struktura troski, tzn. bycie jestestwa. Analiza czasowości i dziejowości była jedynie przygotowaniem do próby ich zrekonstruowania. Pokazała nam ona problem upadania i to, że bycie konstytuuje się w horyzoncie otwartości. Do jej pełnego obrazu potrzebne jest z naszej strony uzupełnienie o interpretację winy i zewu sumienia. Problem winy i sumienia pojawia się wielokrotnie, już w *Uwagach do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, ale przełomowym momentem jest analiza myśli św. Augustyna, w której Heidegger odkrywa zagadnienie trwogi i troski. W tym kontekście pojawia się później właściwy i niewłaściwy sposób bycia jestestwa, na gruncie którego możliwe jest ukazanie winy. Dopiero jednak skoncentrowanie się na filozofii Arystotelesa spowodowało, że u Heideggera wina nie odnosi się do życia, lecz własnego rozumienia, właściwego czy niewłaściwego sposobu bycia. W *Begriff der Zeit* (1924, GA 64) pojawiają się problemy niewłaściwego sposobu bycia i upadania. Wraz z koncepcją czasu, a właściwie czasowości, wina otrzymuje ontologiczny charakter. Zagadnienia winy i sumienia pojawiają się ponownie w *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20, 400nn). Heidegger koncentruje się wówczas na przedstawieniu trwogi, przed którą trwoży się jestestwo. Stawia pytanie o to, czym są „przed czym” i „dlaczego się lęka” *Dasein* (GA 20, 405). Rozważanie lęku i troski pozwala na dotarcie do problemów ucieczki przed samym sobą i upadania. Właśnie w tym kontekście Heidegger przedstawia troskę, którą ukazuje w bajce Hyginusa (GA 20, 419). Stwierdza, że troska charakteryzuje bycie jestestwa (GA 20, 422). Ten sam problem pokaże się ponownie w *Byciu i czasie* wraz z zaprezentowanym w *Begriff der Zeit* zagadnieniem czasowości i dziejowości. Właśnie w tym kontekście Heidegger zmierza do ukazania *Dasein* w całości i posługuje się w tym celu fenomenem śmierci, która nie jest rozumiana w umieraniu, lecz jako to, co

najbardziej własne. Przedstawienie czasowości i dziejowości pokazało ważny problem, jakim jest stosunek jestestwa do bycia, jego otwieranie się na bycie, które jest darem.

Na gruncie szeroko rozumianej otwartości możemy dojść do przekonania, że odpowiedzialność u Martina Heideggera odbiega od klasycznego ujęcia odpowiedzialności pojmowanej na gruncie intencji i działania, także ze względu na odrzucenie aksjologicznego rozróżnienia na dobro i zło. Dopiero jednak Heideggerowska analiza winy i sumienia pokazuje, na czym polega wina w odpowiedzialności i na czym powrót do odpowiadania. W rozumieniu odpowiedzialności jako odpowiadania za popełnienie czynu ważnym elementem jest wina. Czym jest ta wina w filozofii Heideggera i gdzie się ona ukazuje? Rozpatrywana jest w ontologii, dla której podstawowym odniesieniem jest możliwość. Na gruncie wcześniejszej analizy czasowości i dziejowości chcemy obecnie postawić pytanie o pojęcie winy i sumienia, które wzywa do tego, aby być sobą. Kluczową kwestią służącą do podjęcia tego zagadnienia jest próba zdefiniowania, jak Heidegger rozumie winę oraz sumienie, które nawołuje, aby w jestestwie dokonał się zwrot. Analiza otwartości i zdecydowania wskazała na ważny element, jakim jest fakt, że Heidegger poddaje te pojęcia refleksji filozoficznej nie z perspektywy istniejącego świata, lecz z perspektywy możliwości bycia. Skoro tak, to i wina opiera się na możliwości. Właśnie dlatego chcemy postawić pytanie, czym jest wina i jak rozumie wołanie sumienia Heidegger. Zaczniemy od ukazania winy, by dotrzeć do winy ontologicznej postrzeganej z perspektywy wołania sumienia.

1. Wina w sensie ontologicznym

Patočka w artykule zatytułowanym *Heidegger*²¹² słusznie zauważa, że potoczne rozróżnienie ontologii i etyki skutkuje fałszywymi wnioskami, które prowadzą do dominacji moralizatorstwa w etyce. Dlatego zbliża się do ontologii heideggerowskiej, w której etyka ujmowana jest na gruncie bycia. Heidegger kieruje problem etyki na właściwy tor, tam gdzie jest ona dana u źródła jako możliwość. Skoro tak, to przyjrzymy się, czym dla Heideggera jest wina i jaka jest jego wykładnia winy w potocznym tego słowa znaczeniu.

Czym jest zatem wina [*Schuld*]? Jest porzuceniem samego siebie, własnego bycia w obliczu trwogi i lęku wynikających z faktu bycia rzuconym w świat. U Lévinasa wina pojawia się na poziomie odmowy udzielenia odpowiedzi na wezwanie drugiego, odmowy bycia substytutem²¹³ Innego; dla Heideggera wina zasadza się na odnoszeniu się do siebie samego, do własnego bycia. Poczucie winy nie opiera się na kategorii moral-

²¹² *O odpowiedzialności filozofa...*, s. 715-716.

²¹³ Pojęcie *substitution* (substytucja) rozważa Lévinas w artykule noszącym właśnie taki tytuł, opublikowanym w „Revue Philosophique de Louvain” w październiku 1968 roku. Problematyka ta zostanie rozszerzona i pogłębiona w dziele *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Artykuł w „Revue”

nej, lecz ma wymiar ontologiczny. Nie oznacza obranego stanowiska wobec dobra i zła ani jakiegos trybunału, przed którym człowiek próbuje się oczyścić lub wyznać swoją winę. Wezwanie troski nie wypływa od nikogo innego, jak tylko ode mnie, z mojego pierwotnego odnoszenia się do własnego bycia.

Na początku analizy winy w *Byciu i czasie* Heidegger rozpatruje problem bycia winnym w potocznym znaczeniu. Wykładnia sumienia często jest intuicyjna. Zamiarem Heideggera jest jednak pokazanie zagadnienia winy wraz ze strukturą Siebie-Się [*Man-Selbst*]. W tym celu próbuje opisać, na czym polega bycie-winnym. Poprzez ukazanie błędnego – jego zdaniem – rozumienia zamierza dotrzeć do tego, co to znaczy być winnym w sensie ontologicznym. Heidegger interpretuje bycie-winnym [*Schuldigsein*] jako pewnego rodzaju dług [*Schulden*]. Dlatego winna może oznaczać posiadanie długu [*Schulden haben*] i w ten sposób odnosi się ją do struktury współbycia [*Mitsein*]. Bycie-winnym rozumiane jest tu w odniesieniu do bycia winnym komuś [*Schulden haben bei...*]. Jeżeli zaciągam dług, to zawsze u kogoś i do jego oddania jestem zobligowany przed własnym sumieniem, jak i przed kimś, u kogo zaciągnąłem zobowiązanie. Ta struktura relacji, która występuje w poczuciu winy, powinna być jednak ugruntowana na naszym byciu-w-świecie. „Należy oddać innemu coś, do czego rości on sobie pretensje. To być winnym w sensie mieć dług jest sposobem współbycia z innymi na polu zatroskania jako zapatrywania, dostarczania” (BiC, 395)²¹⁴. Heidegger wskazuje *modi* troski [*Besorgen*] również jako: odbieranie czegoś [*Entziehen*], wypożyczanie [*Entleihen*], zatrzymanie komuś czegoś [*Vorenthalten*], zabieranie [*Nehmen*] i rabowanie [*Rauben*]. Wszystkie one są ugruntowane na posiadaniu przez człowieka jakiegos dobra i oznaczają odmowę posiadania przez inną osobę tego dobra. Odpowiedzialność wyrastająca z posiadania przez człowieka jakiejś wartości, jakiegos dobra pojawia się u Kanta w *Metafizyce moralności*²¹⁵, która stanowi pewnego rodzaju rozwinięcie

stanowi pierwowzór dla fragmentu książki poświęconego substytucji. Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 165-220.

W podobnym sensie używa pojęcia substytucji Dietrich Bonhoeffer. Jacek Filek w książce *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* analizuje odpowiedzialność u Bonhoeffera, która pojmowana jest z perspektywy pojęcia *Stellvertretung*. Oddaje je na język polski przy pomocy terminu „substytucja”, który używany jest w przekładach z języka francuskiego na polski dzieł Lévinasa. U Bonhoeffera – jak słusznie zauważa Filek – pojęcie niemieckie *Stellvertretung* składa się z dwóch słów. Pierwsze, *vertreten*, może oznaczać występowanie, ale także zastępowanie i reprezentację. Drugim jest *Stelle*, które oznacza miejsce. Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 177.

²¹⁴ „Man soll dem Anderen etwas zurückgeben, worauf er Anspruch hat. Dieses *Schuldigsein* als *Schulden haben* ist eine Weise des Mitseins mit Anderen im Felde des *Besorgens* als *Beschaffen*, *Beibringen*” (GA 2, 281).

²¹⁵ Kant w *Metafizyce moralności* przedstawia ogólną teorię prawa do posiadania, nabywania, dziedziczenia, zwrotu i przekazywania rzeczy oraz praw na drugiego człowieka. Kant koncentruje się na przedstawieniu, w jaki sposób „to, co moje”, i „to, co twoje”, w stanie naturalnym staje się stanem prawnym. Tej tematyce poświęcona jest pierwsza część teorii prawa z pierwszej części

Krytyki rozumu praktycznego. Kant rozważa problem posiadania w odniesieniu do wolności wewnętrznej i zewnętrznej²¹⁶. Heidegger pojęcie winy związanej z troską rozwija i zmierza do ukazania innego charakteru winy niż jedynie odmowa posiadania przez drugiego człowieka jakiegoś dobra. Stwierdza, że ten *modus* bycia winnym odsłania to, o co można się troszczyć [*Besorgbares*]. W tym sensie bycie-winnym [*Schuldigsein*] może być definiowane również jako „być winnym czegoś” [*schuld sein an*].

Struktura bycia winnym jako „być winnym czegoś” [*schuld sein an*] wyrasta z pytania o bycie praprzyczyną czegoś [*Urheber-sein von etwas*] oraz spowodowanie czegoś [*Veranlassung für etwas*]²¹⁷. Chodzi tu o bycie sprawcą, powodem zaistnienia pewnych zdarzeń. W takim rozumieniu można być winnym, nie zaciągając długu u kogoś innego, albo posiadać dług, za który nie można być odpowiedzialnym. Oznacza to, że inny może czynić mnie dłużnikiem. To rozumienie praprzyczyny (czy spowodowania) dla Heideggera oznacza konieczność szerszego jej wyjaśnienia. Nie traktuje praprzyczyny jako sekwencji przyczyn, ale jako *arche*, podstawę, i dlatego zmierza do ukazania winy w kontekście pytania o bycie i podstawę myślenia. Heidegger, odchodząc od podziału na nauki humanistyczne i przyrodnicze, zauważa, że u podstawy tak nauk humanistycznych, jak przyrodniczych opartych na zasadach przyczynowości potrzebna jest jakaś podstawa. Ontologia fundamentalna znajduje się u podstawy obu tych nauk.

Obie potoczne struktury: być winnym komuś [*Schulden haben bei*] oraz być winnym czemuś lub czegoś [*schuld sein an*] budują ostatecznie nasz sposób zachowania się, naszą postawę życiową wobec siebie. Wzajemne powiązanie tych struktur bycia-winnym komuś i czegoś inicjuje czynienie siebie winnym [*sich schuldig machen*], które rozumiane jest tu jako złamanie prawa czy odpowiedzialność za zaciągnięte wcześniej zadłużenie [*Schuldenhaben*]²¹⁸. Ta Heideggerowska analiza potocznego rozumienia winy sprowadza się do zagadnienia posiadania [*Haben*]. Dlatego rozwijając wątek czynienia siebie winnym, Heidegger stwierdza, że wina ta może dotyczyć czyjejś własności albo własności wspólnoty. Powiązanie tutaj dwóch struktur bycia winnym ujawnia kolejny problem, tj. stawanie się winnym wobec kogoś [*Schuldigwerden an Anderen*]. Wina [*Schuld*] w tym sensie oznacza wzbudzenie w egzystencji drugiego człowieka

Metafizyki moralności pt. *Metafizyczne elementy teorii prawa*. Por. I. Kant, *Metafizyka moralności*, s. 59-150.

²¹⁶ Heidegger nawiązuje do tej dystynkcji w zbiorze zatytułowanym *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, 24nn), a także w *O istocie prawdy* (por. ZD, 167; GA 9, 189).

²¹⁷ Problem przyczyny porusza Heidegger w dziele *O istocie i pojęciu Φύσις* opublikowanym w zbiorze *Znaki drogi* (ZD, 216nn; GA 9, 245nn).

²¹⁸ Takie myślenie o winie zbliża stanowisko Heideggera do Nietzschego, który odrzuca pojęcie winy wynikające z uczynienia nas winnymi ze względu na złamanie wcześniej ustalonych zasad. Jak mawia Nietzsche, każdy z nas jest twórcą wartości. Heidegger na poziomie ontologicznym ukazuje winę jako coś, co jest najbardziej moje; nie jest to odpowiedź na zastane prawo, ale najbardziej pierwotne odniesienie mnie do mojego bycia.

obawy [*Besorgnis*] (por. BiC, 273; GA 2, 192), lęku [*Furcht*] czy zagrożenia [*Gefährde*]. Chodzi tu o zagrożenie egzystencji Innego [*Andere*], które można rozumieć jako bycie-podstawą braku [*Grundsein für einen Mangel*]. Heidegger stwierdza, że to dotychczasowe rozumienie winy musi być jednak rozważone z perspektywy sposobu bycia jestestwa [*Seinsweise des Daseins*]. Po uprzednim ukazaniu niewystarczalności analizy winy opartej na zasadzie czy prawie moralnym można dotrzeć do podstawowego znaczenia winy, ujawniającej się w sposobie bycia *Dasein*. Heideggerowskie rozumienie stawania się winnym [*Schuldigwerden*] polega na objaśnieniu pewnego braku [*Mangel*], który oznacza „niedostatek czegoś, co powinno i może być”²¹⁹. Niedostatek ten nie może być interpretowany z perspektywy obecności, z perspektywy braku jakiegось charakteru czy cechy, lecz bardziej źródłowo. Ten niedostatek wyjaśnia Heidegger przez uwypuklenie znaczenia pojęcia „nie-dostawać”. Oznacza ono nie-być-obecnym. „Brak jako niebycie-obecnym czegoś, co powinno być, stanowi określenie bycia tego, co obecne. W tym sensie egzystencji nie może niczego brakować – nie dlatego, iżby była doskonała, lecz dlatego, że jej charakter bycia różni się od wszelkiej obecności” (BiC, 398)²²⁰. Brak rozumiany jest tutaj jako niebycie-obecnym czegoś [*Nichtvorhandensein*]. Niebycie-obecnym czegoś nie stanowi żadnej alternatywy dla bycia-obecnym [*Vorhandensein*], ponieważ oba elementy muszą być antycypowane przez pytanie o bycie. Heidegger mówi w kolejnym zdaniu o „byciu-podstawą bycia określonego przez Nie – tzn. byciu podstawą nie-ważności” (BiC, 398)²²¹. Stąd brak oznacza bycie podstawą niweczenia [*Grundsein einer Nichtigkeit*]. Wychodząc od pojęcia braku [*Mangel*], ukazuje istotny charakter bycia jestestwa, które jest w niewłaściwy sposób. Poczucie winy [*Schuldgefühl, Schuldbewusstsein*], pociągnięcie do odpowiedzialności w sensie moralnym wyrasta z przyjętej idei obecności i winy jako jej braku. Tymczasem dla Heideggera wina ma charakter głębszy i dotyczy możliwości bycia [*Seinkönnen*]. Filozof odrzuca poczucie winy, której podstawą jest brak.

Dotychczasowa wykładnia winy opierała się na byciu winnym czegoś i komuś. Ta interpretacja dotyczyła kategorii bycia obecnym [*vorhanden-sein*]. To właśnie ta kategoria, o której Heidegger wspomina także podczas analizy rzeczywistości w filozofii Kanta, jak również otwartości i prawdy bycia w *Byciu i czasie*, dotyka istotnej różnicy w pojmowaniu winy jako fenomenu moralnego i jej rozumieniu w sensie ontologicznym. Ponowne studia nad filozofią Kanta sprawiły, że Heidegger dostrzega u niego konieczność ugruntowania etyki na ontologii. Wstępna analiza bycia-winnym [*Schuldigsein*] w potocznym znaczeniu ujawnia konieczność ujęcia winy jako bycia winnym

²¹⁹ „Fehlen von etwas, was sein soll und kann” (GA 2, 283).

²²⁰ „Mangel als Nichtvorhandensein eines Gesollten ist eine Seinsbestimmung des Vorhandenen. In diesem Sinne kann an der Existenz wesentlich nichts mangeln, nicht weil sie vollkommen wäre, sondern weil ihr Seinscharakter von aller Vorhandenheit unterschieden bleibt” (GA 2, 283).

²²¹ „Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*” (GA 2, 283).

wobec sposobu bycia *Dasein* [*Schuldig von der Seinsart des Daseins*]. Zdaniem Heideggera bycie-winnym [*Schuldigsein*] nie jest ugruntowane na powinności [*Sollen*] oraz prawie [*Gesetzen*]²²², lecz jest kategorią ontologiczną. Pytanie ontologiczne o bycie uprzedza wszelkie wyrażanie sądów wartościujących. Temu przeświadczeniu towarzyszy podejmowany w czasie pisania *Bycia i czasu* problem poznania u Kanta. Właśnie w tym sensie rozum praktyczny, obejmujący zagadnienie moralności, musi mieć u swojej podstawy analizę źródła poznania, które skoncentrowane jest na problemie bycia [*Sein*]. Heidegger dlatego podkreśla, że byciu-winnym w znaczeniu moralnym potrzebne jest ugruntowanie [*Begründung*], tzn. podstawa [*Grund*], na której dopiero wina powszechnie rozumiana może powstać. Linia ta jest zgodna z późniejszym jego tłumaczeniem w *Liście o humanizmie*, dlaczego nie podejmował problematyki etycznej. U jej podstaw bowiem znajduje się pytanie ontologiczne. Stawiając pytanie o ontologię, pyta poniekąd o dobro, wartości. Podejmowany także we wcześniejszych dziełach Heideggera problem powinności ostatecznie uprzedzony jest przez przeżycie i bycie. Według filozofa podstawą dla wszelkich wartości jest horyzont ontologiczno-agatologiczny. W nim odpowiedzialność jawi się jako odpowiadanie na pytanie o własne bycie, powierzenie się mu. Źródłowe doświadczenie odpowiedzialności nie odsyła do „co” [*was*] odpowiedzialności, lecz sposobu bycia-odpowiedzialnym [*wie*]. Bycie odpowiedzialnym oznacza być w konkretnej sytuacji i wyrażać swoje odnoszenie do bycia oraz do świata. Stąd odpowiedzialność jest przekazywaniem, ofiarowaniem konstytuującym się w byciu sobą [*Selbst*]. Tak pojmowana odpowiedzialność znajduje się na poziomie przeżycia, które staje się z czasem problemem ontologicznym antycypującym poznanie *episteme*. Analiza ontologiczna prowadzi bowiem do poznania w sensie *eistesis*, które antycypuje wszelką wiedzę.

Bycie-winnym w sensie ontologicznym uprzedza wszelką wiedzę, zgodnie z celami, które stawiał fenomenologii Heidegger już w *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (por. GA 56-57, 25). Nazywa on fenomenologię *Ursprungswissenschaft*; powinna ona się zająć życiem jako takim [*Leben an sich*]. *Dasein*, będąc rzucone w świat, jest upadające, dlatego potrzebne jest sumienie. Sumienie, tak jak wina, pojawia się w kontekście bycia. Wina i sumienie są dla Heideggera pojęciami ontologicznymi. Nie chodzi o konkretną winę za kłamstwo, popełniony czyn, lecz za odchodzenie od pierwotnej relacji z własnym byciem. Jestestwo jednak musi oddalać się od własnego bycia, aby móc odnosić się do tego, co współbytujące czy poręczne. Błądzenie jest poniekąd wpisane w kondycję jestestwa, ponieważ jest rzucone w świat, czyli może napotykać różne byty.

²²² Heidegger już w *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57, 35nn) w polemice z przedstawicielami neokantyzmu ukazuje konieczność powiązania bycia i powinności w sposób bardziej źródłowy niż tylko przez pryzmat etyki. To powiązanie powinności i bycia pozwala uniknąć dualizmu w myśli Kanta. Filozofia musi skoncentrować się na poznaniu, które ujmuje oba te elementy w źródłowej jedności.

Dotychczas ukazałem, na czym polega zastrzeżenie Heideggera wobec potocznego rozumienia winy, a także, że Heideggerowska winna ma inną podstawę, ponieważ nie zakłada ona pojmowania dobra i zła w sensie moralnym. U filozofa winna związana jest z odnoszeniem się do bycia oraz z upadaniem, tzn. popadaniem w niewłaściwy sposób bycia. Obecnie chcę przedstawić, na czym polega ontologiczny problem bycia-winnym. Jest to możliwe dopiero, gdy przedstawimy winę wraz z zewem sumienia, który budzi do myślenia.

Bycie-winnym ukazane jest przez Heideggera w horyzoncie współbycia, czyli przyjmowania sposobu bycia innych jestestw. We wcześniejszych dziełach Heideggera współbycie było równorzędne z Ja, lecz wraz z rozwinięciem problemu czasu i powszechności współbycie zaczyna oznaczać przyjmowanie niewłasnego sposobu bycia jestestwa. Zgodnie z przyjętą wykładnią troski u św. Augustyna człowiek jest tym, który odkrywa coś, co było przed nim zakryte. Dlatego to współbycie pozwala jestestwu odkryć prawdę o sobie samym, lecz nie bezpośrednio przy pomocy dedukcji, a poprzez odwrót. Odchodząc od siebie i próbując do siebie powrócić, odsłaniam źródłowy sens własnej troski o własne bycie.

Przedstawione zagadnienie winy doprecyzowuje, czym jest ona w horyzoncie czasowości. Dlatego pragnę pokazać proces dochodzenia do samego siebie na gruncie popadania w niewłaściwy sposób bycia. Dotychczasowa prezentacja umożliwiła rozważanie odpowiedzialności na gruncie rozumienia winy. Obecnie chcę przedstawić proces dochodzenia do siebie, powrót do bycia sobą. Inne rozumienie winy niż potoczne oznacza także konieczność postawienia pytania, czym jest głos, który sprawia, że jestestwo chce powrócić do siebie. Chodzi o ukazanie sumienia w horyzoncie winy.

2. Od winy do głosu sumienia

Sumienie wypływa z troski o samego siebie; nie konkretyzuje, co należy zaniechać, a co zrobić, ono jedynie woła: chciej się uwolnić od niewłaściwego sposobu bycia. Jestestwo balansuje między odniesieniem do siebie i do tego, co napotykanne. To balansowanie jest wpisane w jego istotę, ponieważ będąc w świecie, chodzi mu o jego własne bycie. Skoro jest ono upadające ze względu na bycie-w-świecie, to także może powrócić do siebie. Jest to możliwe, ponieważ sumienie wzywa do tego, aby chcieć być sobą. Dotychczas nie udało mi się przedstawić pojęcia winy u Heideggera tak wyczerpująco jak w przypadku krytyki potocznego jej rozumienia. Ponieważ u Heideggera dopiero zew sumienia budzi w człowieku poczucie winy, dlatego konieczne jest skoncentrowanie się na sumieniu, aby zrozumieć, czym jest winna. Idąc za Heideggerem, spróbujmy zatem zapytać: czym jest sumienie?

Pojęcie sumienia wywodzi się od starogreckiego słowa *syneidesis*, składającego się z prefiksu *syn-*, który oznacza „z”, oraz *indicativus perfecti activi* czasownika *eidenai*, który rozumiany był jako widzenie, percepcja, spostrzeganie. *Eidenai* to zatem pewna

wiedza, która nam towarzyszy, która jest obecna w naszym życiu. Pojęcie *syneidesis* znajduje się w Dajmonionie. Jedne z pierwszych wzmianek o sumieniu pojawiają się w mowie Sokratesa w Platońskim dialogu *Obrona Sokratesa*²²³ i w *Państwie*²²⁴. W *Obronie* Sokrates wspomina o dajmonionie, tym samym, na którego powołuje się Heidegger w dziele *Parmenides* (1942/1943, GA 54, 147n). W języku łacińskim sumienie zostało oddane jako *conscientia* [*Mitwissen*], co w fenomenologii tłumaczy się jako „samoświadomość”²²⁵. Pojęcie sumienia [*Gewissen*]²²⁶ jest terminem ściśle odwołującym się do moralności i teologii moralnej. Dla Heideggera słowo to musi mieć znaczenie inne, tzn. musi ono poprzedzać każdorazowo analizy teologiczne czy moralne²²⁷. Rozwinięciem bycia sobą [*Selbstsein*] jest problem, który w analizie filozofii Kanta i Arystotelesa zmierza w kierunku niewłaściwego sposobu bycia, dziejowości i czasowości. Odsłania się w ten sposób pojęcie odpowiedzialności, które jest celem tej analizy. Odpowiedzial-

²²³ Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 1, przeł., wstęp i przyp. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 579 (31d), *Biblioteka Europejska – Antyk*. Dajmonion jest wówczas traktowany jako głos wewnętrzny, który powstrzymuje przed popełnieniem zła.

²²⁴ Idem, *Politeja*, Kęty 2006, ks. 2, 331a. Platon zauważa, że człowiek wyrządzający innym krzywdy doznaje uczucia obawy, lęku. „A komu sumienie żadnej krzywdy nie wyrzuca, przy tym zawsze błoga nadzieja stoi i karmi jego starość” (*ibidem*, s. 18).

Por. też idem, *Gorgiasz*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 1, przeł., wstęp i przyp. W. Witwicki, Kęty 1999, 483aff. Na Gorgiasza powołuje się Nietzsche, wskazując na redukcjonistyczne rozumienie sumienia. Historyczne przedstawienie sumienia: *das Gewissen*, w: *Historisches Worterbuch der Philosophie*, band. 3., Stuttgart 1974, Joachim Rittter, s. 574-592.

²²⁵ Problem konscienywności jako samoświadomości podejmuje Tischner w *Fenomenologii świadomości egotycznej*, s. 131n i 245-248. Powołuje się on wówczas m.in. na *Idee I* Husserla, próbuje Tischner zauważyć, że konscienywna treść świadomości stanowi podstawę dla refleksji spostrzegania, której celem jest tematyzacja treści. Konscienywność jest podstawą, ale i integralną częścią egotyczności, która tym się charakteryzuje, że tego typu przeżycia i doznania są zawsze moje. Tischner powołuje się na *Idee I* Husserla, szczególnie na s. 134nn. Na temat sumienia i samoświadomości wspomina również G. Picht, *op. cit.*, s. 23.

²²⁶ Heidegger w *Byciu i czasie* nawiązuje do monografii H.G. Stokera (1925) zatytułowanej *Das Gewissen (Schriften zur Philosophie und Soziologie*, t. 2, red. M. Scheler, 1925) (za: BiC, 382; GA 2, 272). Heidegger zarzuca Stockerowi, że ten nie uwzględnia hermeneutycznych uwarunkowań opisu sumienia, mimo iż koncentruje się na jego ontologicznych podstawach, ale także na pogłębieniu ukazania jego fenomenu i odmian. Założenia te wprowadza Heidegger do swojej filozofii. Stocker wiąże intuicję fenomenologiczną sumienia z rozumieniem teologicznym.

²²⁷ Por. *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*: „»Sumienie« – rozumiane jest tu jako urzeczywistnianie sumienia, a nie jako jedynie przygodny głos sumienia, *conscientia* – w swym źródłowym znaczeniu to historycznie określone «jak» doświadczenia Siebie (historię tego «pojęcia» trzeba rozważyć w kontekście problematyki egzystencji; to o wiele więcej niż pilnie uczone zdanie)» („Gewissen», hier verstanden als Gewissensvollzug, nicht als gelegentlich Gewissen haben – *conscientia* – ist seinem Grundsinn nach historisch charakterisiertes Wie des Selbsterfahrens [die Geschichte dieses «Begriffs» muß im Zusammenhang der Existenzproblematik betrachtet werden, sie ist mehr als eine, auch so schon dringliche gelehrte Aufgabe], GA 9, 33). Także Picht postuluje, aby teologiczny wydział sumienia zestawić z fenomenologicznym jego rozumieniem i ukazać je w źródłowy sposób.

ność jest próbą odpowiedzi na własne bycie z perspektywy własnego upadania, które ujawnia się na poziomie bycia-możliwym [*Seinkönnen*]. Heidegger w nawiązaniu do wykładni winy [*Schuld*], a przez nią także do wykładni sumienia, wskazuje, że miejscem odpowiedzialności nie jest to, co realne, lecz bycie-możliwym [*Seinkönnen*]. Podkreśla w ten sposób, że winy nie może być w sensie pierwotnym odnoszona do powinności moralnej ani żadnego prawa, a do pytania o bycie [*Frage nach dem Sein*]. Struktura odpowiedzialności zyskuje nowy charakter ugruntowany na winie w sensie ontologicznym, która wyraża naszą troskę o własne bycie.

Przedstawienie czasowości i dziejowości ukazało całość struktury troski i to, że jestestwo może popadać w niewłaściwy sposób bycia. Chodzi jednak o to, aby przedstawić odpowiedzialność z perspektywy tego, czym jest sumienie, które woła, aby powrócić do siebie, a także na czym polega sama winy. Analiza otwartości ukazywała pierwotne odniesienie *Dasein* do swojego własnego bycia. Badania czasowości i dziejowości przedstawiły człowieka w jego odniesieniu do własnego i niewłasnego sposobu bycia. *Dasein* może popadać w niewłaściwy sposób bycia, który jest wpisany w istotę *Dasein*. Skoro upada, to w jaki sposób może ponownie do siebie powrócić, kierowane własną troską o siebie? Tym, co przywołuje do bycia sobą, do wyrwania się *Dasein* z niewłaściwego sposobu bycia, jest sumienie. U Heideggera pojęcie to pojawia się stosunkowo wcześniej, tj. w recenzji Jaspersa, w której nie tylko ustosunkowuje się on do jego poglądów, ale także próbuje przedstawić własną filozofię. Najważniejsze rozważania o sumieniu zaprezentował Heidegger w roku 1925 w *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), jak i w późniejszych dziełach, w których dokonało się przejście do koncepcji wydarzania się bycia, gdzie sumienie będzie oswajało to, co nie do oswojenia.

Heidegger w *Liście o humanizmie*, powołując się na tragedie Sofoklesa i wypowiedź Heraklita („właściwością człowieka jest jego dajmonion”), lepiej oddaje pierwotne znaczenie pojęcia *ἦθος* [*ethos*] niż Arystoteles w swoich dziełach. Heidegger odwołuje się do zbioru fragmentów Heraklita. Koncentruje się na 119 fragmencie, odrzucając jego współczesny przekład (przywołany w poprzednim zdaniu). Chce pokazać pierwotne znaczenie słowa „dajmonion”. Dla Heideggera *ethos* oznacza zamieszkiwanie, pobyt, otwarty obszar, w którym człowiek mieszka. W jego wykładni zatem „człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga” (ZD, 304). Aby utwierdzić się w przekonaniu o właściwym odczytywaniu pojęcia dajmonion, Heidegger powołuje się na fragment zaczerpnięty z pism Arystotelesa, który opisuje wydarzenie pieczenia chleba z udziałem Heraklita. Heraklit nie jest tym, który piecze chleb, ale tym, który doświadcza ciepła pieca. Towarzyszący mu przyjaciele są zdziwieni, ale i zaciekawieni, oczekiwali bowiem od Heraklita czegoś bardziej wzniosłego, jak przystało na filozofa, ten jednak stwierdza: „tutaj także mieszkają bogowie”. Przywołując te słowa Heraklita, Heidegger przedstawia prawdziwego ducha greckiego, interpretację bardziej adekwatną rozumieniu starożytnych Greków. „Miejscem pobytu (z którym oswoił się [*geheure*]) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (Tego,

którego oswoić nie można [*des Un-geheuren*])” (ZD, 306). W tym sensie dajmonion to nie sumienie w znaczeniu opartym na etyce – rozumianej jako zespół reguł i norm naszego postępowania – lecz nasze zamieszkiwanie, nasza bliskość tego, czego nie sposób przyswoić. *Ethos* [ἦθος], etyka zastanawia się nad „miejszem pobytu” (ZD 304) człowieka. W takim ujęciu myślenie człowieka ek-sistującego jest pierwotnie etyką. Dlatego wspomniane sumienie jest otwartością na to, co niemożliwe do przyswojenia. W *Liście o humanizmie* Heidegger podąża drogą zapoczątkowaną w dziele *O istocie prawdy* i posługuje się pojęciem ek-sistencji. Sumienie jest bliskością. Dla Heideggera wołanie sumienia powstaje na gruncie zamieszkiwania, przyswajania sobie tego, czego nie można przyswoić. Biorąc pod uwagę ten fakt, Heidegger odrzuca klasycznie pojmowane zło i dobro (w sensie moralnym) i opiera je na byciu przy, na zamieszkiwaniu obok bycia. Sumienie rozumiane na gruncie ontologii sprawiło, że filozof skoncentrował się na właściwym i niewłaściwym byciu. Nie są one jednak tym, co wyłącza, wyklucza własne bycie, ponieważ niewłaściwe bycie także jest częścią mnie. W wezwaniu sumienia nie chodzi o treść, ale o to, aby chcieć być sobą, aby w zawieszeniu między własnym byciem a byciem innych bytów chcieć być sobą. W tej chęci wyraża się już bycie sobą, mimo że wciąż i nieustannie popadamy w Siebie-Się [*Selbst-Man*].

Z czasem Heidegger porzuca problematykę rozumienia i mowy i skupia się na pojęciu myślenia. W myśleniu konstituuje się moje odniesienie do własnego bycia. Nie jest ono myśleniem o czymś, lecz myśleniem prawdy bycia. Problematyka zapoczątkowana we wcześniejszych dziełach i cyklach wykładów jest coraz bardziej radykalnym myśleniem: nie chodzi już o położenie, rozumienie i mowę, lecz o pozwolenie być takim, jakim się naprawdę jest, o poddanie się byciu, które nam towarzyszy. Myślenie odsłania prawdę bycia, której człowiek jest jedynie pasterzem. Heidegger w ostatnich swoich dziełach zwraca jednak uwagę, że jego odrzucenie metafizyki jest próbą ponownej refleksji nad problemem bycia. Powołuje się na wcześniejsze przemyślenia, przedstawia je na gruncie czasowości i samego pytania o bycie.

Analiza czasowości i dziejowości odsyła ostatecznie do troski i do sumienia, które wyraża się w nawoływaniu: chciej-mieć-sumienie [*Gewissen-Haben-Wollen*]. Chęć bycia sobą [*Selbstsein*] umożliwiona została poprzez zwrócenie uwagi na bycie-ku-śmierci. Ta wykładnia pojawiła się pośrodku między otwartością płynącą z prawdy bycia a czasowością i dziejowością.

Kwintesencją dla Heideggera jest otwartość jako możliwość możliwego [*Möglichkeit des Möglichen*], która ma swoje źródło w strukturze troski. Całościowa struktura troski ukazuje otwartość w sposób źródłowy. Analiza śmierci i trwogi przed śmiercią przedstawia natomiast zew sumienia [*Ruf des Gewissen*], które woła: chciej-mieć-sumienie [*Gewissen-Haben-Wollen*]. W czasowości [*Zeitlichkeit*] otwartość staje się zdecydowaniem [*Entschlossenheit*], tj. projektującym wybieganiem [*entwerfende Vorlaufen*]. Przedstawienie czasowości i dziejowości wskazało, że czasowość to nie czas miniony, a dziejowość to nie to, co obecne w przyszłości, lecz połączenie ze sobą ekstaz czasowych i wydarzania się, którego doświadcza *Dasein*, egzystując w świecie. Ta ana-

liza prowadzi do konieczności podjęcia problemu sumienia z perspektywy bardziej pierwotnej niż analiza antropologiczna. Wytycza środowisko [*Umwelt*], albo może lepiej miejsce, z którego wyrasta odpowiedzialność, tj. troskę [*Sorge*] i nasze nastroyenie. Będzie się ona różnić od etycznego jej ujęcia ze względu na charakter troski, jak i sumienia. Nazwana wcześniej struktura odpowiedzialności domagała się trybunału, przed którym dokonuje się osąd. Dla Heideggera jest nim sumienie, które woła: *chciej-być-sobą* [*Selbst-Sein-Wollen*], *chciej-mieć-sumienie* [*Gewissen-Haben-Wollen*]. Odpowiedzialność nie konstytuuje się jednak na poziomie sądu, lecz rozumienia. Ten ontologiczny charakter sumienia ma swoją podstawę w trosce. Dla Heideggera zło to popadanie w niewłaściwy sposób bycia, które jest integralną częścią ludzkiej egzystencji. Człowiek, będąc w świecie, zawsze upada. Zatem odpowiedzialność nie wynika z popełnionego czynu, lecz go właśnie uprzedza. Jest bowiem ukształtowana na poziomie nierozwiązywalnego dla jestestwa stosunku do świata. Człowiek jest więc zaczepiony między byciem-w-świecie, byciem sobą i byciem-w. Odpowiedzialność u Heideggera oznacza troskę, która ukazuje się w nich i poprzez nie.

Sens troski [*Sorge*] i nastrojenia [*Stimmung*] odsłania się w pełni w byciu-ku-śmierci [*Sein-zum-Tode*], w zewie sumienia [*Ruf des Gewissens*], które wzywa i apełuje: *chciej-mieć-sumienie* [*Gewissen-Haben-Wollen*]. Nie chodzi o to, aby przedstawić „co” [*was*] owego wezwania, lecz samo wezwanie.

Będąc rzucone, jestestwo jest wprowadzie wydane sobie samemu i swej możliwości bycia, ale przecież jako bycie-w-świecie. Będąc rzucone, jest zdane na „świat” i egzystuje faktycznie z innymi. Zrazu i zwykle gubimy Siebie w Się. Rozumie się ono na podstawie możliwości egzystencji, które są w obiegu w dzisiejszej przeciętnej publicznej wykładni jestestwa (BiC, 536)²²⁸.

Dlatego czasowość uwypukla problem właściwego i niewłaściwego sposobu bycia. Dziejowość wskazuje na konieczność wyrwania się z niewłaściwego sposobu bycia. Charakterystyczną cechą egzystencji jest fakt, że jest ona zawsze skończona. Dlatego również odnoszenie się do własnego bycia ma charakter skończony. Interpretacja bycia-ku-śmierci w dziełach *Bycie i czas* i *Kant a problem metafizyki* zmierza w kierunku ukazania skończonej egzystencji *Dasein*. „Tylko bycie wolnym ku śmierci daje wprost cel jestestwu i wtrąca egzystencję w jej skoń-

²²⁸ „Geworfen ist zwar das *Dasein* ihm selbst und seinem Seinkönnen überantwortet, aber doch als *In-der-Welt-sein*. Geworfen ist es angewiesen auf eine «Welt» und existiert faktisch mit Anderen. Zunächst und zumeist ist das Selbst in das man verloren. Es versteht sich aus den Existenzmöglichkeiten, die in der jeweils heutigen «durchschnittlichen» öffentlichen Auslegung des *Daseins* «kursieren»” (GA 2, 383; podkr. M.R.). To kolejny przykład posługiwania się przez Heideggera pojęciem *überantworten* w znaczeniu „odpowiedzialność”. Pierwszy raz używa go w kontekście otwierania, drugi w związku z upadaniem i popadaniem w niewłaściwy sposób bycia. Pojęcie *Überantworten* dostrzega także Filek, powołując się na Heideggera w swojej książce o odpowiedzialności zatytułowanej *Ontologizacja odpowiedzialności* (s. 136).

czoność” (BiC, 537)²²⁹. Właśnie skończony charakter egzystencji, jak i bycie-wolnym przedstawia bycie-ku-śmierci. Trzeba podkreślić, że problem sumienia wypływa z właściwego lub niewłaściwego stosunku do własnego bycia, z naszej możliwości bycia sobą, która konstituuje się w czasowości i dziejowości. Jestestwo popada w niewłaściwość [*Uneigentlichkeit*], ale wciąż może wydzwignąć się z niewłaściwego sposobu bycia poprzez wołanie sumienia: chciej-mieć-sumienie. Tę możliwość daje nam fakt, że *Dasein* jest projektujące, próbuje się zrozumieć i wyrazić. Otwartość uzupełniona jest dlatego o zdecydowanie [*Entschlossenheit*], tworząc strukturę prawdy. „Zdecydowanie, w którym jestestwo powraca do samego siebie, aktualne faktyczne możliwości właściwego egzystowania otwiera na podstawie dziedzictwa, jakie przejmuję jako rzucone” (BiC, 537)²³⁰. Jestestwo, egzystując z innymi, popada w niewłaściwy sposób bycia.

Heidegger, nakreślając problem śmierci i niewłaściwego sposobu bycia, dochodzi do pojęć wolności i odpowiedzialności. Nie są one przekazaniem siebie w swoim niezastąpieniu wobec Innego, lecz właśnie stosunkiem do własnego bycia [*Sein*]. Poprzez bycie ku własnemu byciu jestestwa obok otwartości ukazuje się właśnie zdecydowanie [*Entschlossenheit*]²³¹.

W zdecydowaniu jestestwo jest zarazem w prawdzie i nieprawdzie. „Pierwotne” zdecydowanie oznacza, że jestestwo otwiera się na najbardziej własną możność bycia sobą. W tym skierowaniu się ku możności bycia sobą jestestwo nie odrzuca świata, lecz właśnie umożliwia objęcie troską tego, co poręczne i współbytujące. Dopiero zdecydowanie odsłania bycie sobą wraz ze światem, tzn. umożliwia budowania więzi ze współbytującymi. Zdecydowanie posiada zawsze „ze względu na co”, które staje się ze względu na siebie samo.

Heidegger nie pojmuje jednak zdecydowania w potocznym tego słowa znaczeniu jako dokonania wyboru dobra lub zła, lecz przez pryzmat faktyczności i upadania, czyli położenia w świecie.

Pojęcie zdecydowania obejmuje faktyczność *Dasein* i ugruntowane jest na rozumująco-projektującej-się decyzji [*verstehend-sich-entwerfender Entschluß*]. Zdecydowanie nie jest tożsame z podejmowaniem decyzji, która leży u podstawy wszelkiej odpowiedzialności rozumianej potocznie, lecz jest decyzją w sensie egzystencjalnym. Heidegger pyta: „Na co się decyduję?” [*Wozu der Entschlossenheit?*]. I stwierdza, że odpowiedź na to pytanie znajduje się w samym rozumieniu, czym jest decyzja [*Entschluß*] (por. BiC, 418; GA 2, 298). Owa decyzja nie przedstawia możliwości, z których

²²⁹ „Nur das Freisein für den Tod gibt dem *Dasein* das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit” (GA 2, 384).

²³⁰ „Die Entschlossenheit, in der das *Dasein* auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt” (GA 2, 383).

²³¹ Tischner – dla którego wolność jest podstawowym pojęciem – rozumie ją jako fundament dla wszelkiego myślenia o Innym w horyzoncie dramatu i nadziei. Z tej racji sięga po *Fenomenologię ducha*, w której Hegel upatruje w wolności podstawę myślenia.

dopiero dokonuje się wyboru, lecz otwiera i projektuje. W niej konstytuuje się nasze zdecydowanie.

Człowiek projektuje siebie, nakierowuje się na to, co przed nim staje otworem, co się wydarza. Zdecydowanie sprowadza jestestwo do zatroskania o to, co poręczne, i o współbycie z innymi bytami. Poprzez zdecydowanie człowiek nie odłącza się od siebie, ale koncentruje się na tym, co w świecie. To bycie-w-swiecie sprawia, że popada w zatracenie, w Sobie-Się, tj. w niezdecydowanie. Owo popadanie w niezdecydowanie nie jest tożsame z odrzuceniem zdecydowania, lecz wskazuje, że jestestwo w swoim zdecydowaniu jest też niezdecydowane, tzn. popada w Siebie-Się. Niezdecydowanie jest przyjęciem Siebie-Się. Zew sumienia daje dopiero do zrozumienia, żeby dokonać wyboru. Dzieje się tak dlatego, ponieważ sumienie odsłania nam bycie-winnym. Decyzja odkrywa to, co możliwe, a zdecydowanie nie odwołuje się do tego, co dopiero nastąpi, lecz już jest jako bycie-rzuconym-w-swiecie. „Pierwotne” zdecydowanie powoduje, że jestestwo nie tylko nie odrzuca świata, lecz musi w zetknięciu z tym, co napotyka w świecie, przejść w niezdecydowanie, które nie jest negacją. Zdecydowanie jest pewne siebie tylko w podejmowaniu własnej decyzji. Owo „na co” zdecydowania oznacza możliwość bycia na sposób zatroskanej troskliwości. W troskliwości odsłania się pierwotne powiązanie bycia w prawdzie i nieprawdzie, zdecydowaniu i niezdecydowaniu. Dzieje się tak, ponieważ troska niesie w sobie faktyczność i upadanie. Jestestwo nie jest tylko w tym, co określiliśmy wcześniej jako „pierwotne” zdecydowanie, ale także popada w wykładnię Sie. W publicznym Siebie-Się nikt nie jest zdecydowany, mimo że pierwotnie podejmowaliśmy decyzję, zdecydowaliśmy się. Zdecydowanie „powraca” ponownie, ponieważ pierwotnie podjęliśmy decyzję. Obecnie jest ono pozwoleniem na przywoływanie się z zatruty w Sie. Decyzja w tym sensie odkrywa określoną faktyczność możliwości, która pojawia się w konkretnym „tu oto”. Zdecydowanie prowadzi „tu oto” w egzystencję i budzi w sumieniu możliwości bycia sobą, wolę posiadania sumienia. W zdecydowaniu ujawnia się wezwanie sumienia. Wołanie sumienia jest przywołaniem w sytuację, która jest moja. Jest przywołaniem, które nie odsyła jednak do tego, co rzeczywiste, lecz do najbardziej własnej możliwości.

„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” (BiC, 421)²³². Wezwanie umożliwia faktyczność i egzystencję *Dasein*. Nie nawołuje ono do tego, aby coś uczynić, urzeczywistnić jakieś dobro, lecz aby chcieć powrócić do siebie.

Właśnie w ten sposób Heidegger dostrzega w otwartości jako zdecydowaniu problem sumienia. Wypływa on z troski *Dasein* o najbardziej własną możliwość bycia. Ten

²³² „Die existenziale Interpretation des Anrufverstehens als Entschlossenheit enthüllt das Gewissen als die im Grunde des Daseins beschlossene Seinsart, in der es sich selbst – das eigenste Seinkönnen bezeugend – seine faktische Existenz ermöglicht” (GA 2, 300).

rys charakterystyczny troski, która odnosi się do własnego bycia, wyznacza horyzont odpowiedzialności jako mający źródło w wołaniu sumienia: *chciej-być-sobą*. Tym, kogo sumienie wzywa i do kogo apeluje, jestem ja sam w swoim stosunku do własnego siebie. Odpowiedzialność ontologiczna nie jest odpowiedzią pochodzącą od drugiego człowieka czy Boga, lecz odpowiedzią udzieloną sobie samemu w swoim byciu. Wymiar odpowiedzialności sprowadza się do przekazania [*Überantworten*], zamiast do odpowiadania na zagadnięcie [*Verantwortung auf angeredete*]. Odpowiedzialność pochodzi ode mnie i mojego nastrojenia [*Stimmung*] i nastawienia [*Einrichtung*] na świat i siebie samego. W nastrojeniu *Dasein* konstytuuje się zew sumienia, które woła: *chciej-być-sobą*, a zatem odwołuje się do pierwotnego pytania o bycie sobą jako *Selbstsein*, od którego rozpoczyna swoją dywagację filozoficzną Heidegger. To rozważanie problemu *Selbstsein* uwidacznia, że odpowiedzialność jest *de facto* przekazaniem siebie i wykraczaniem poza siebie, by znów odnaleźć siebie w trosce o własne bycie. „Sumienie przyzywa Siebie z zatury w Się. Treść wezwanego Siebie pozostaje nieokreślona i pusta” (BiC, 386)²³³. Wołanie troski [*Ruf der Sorge*] dokonuje się przez sumienie i obejmuje z jednej strony strukturę *Man-Selbst* jestestwa, z drugiej zaś najbardziej jemu właściwe bycie możliwym. „Zew sumienia, tzn. ono samo, ma swą ontologiczną możliwość w tym, że jestestwo u podstawy swego bycia jest troską” (BiC, 390)²³⁴. Wezwanie antycypuje jakąkolwiek zawartość przedstawianych nam przedmiotów. „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” (BiC, 394)²³⁵. Wiedza o zdarzeniach [*Kenntnis über Begebenheiten*] musi być uprzedzona przez możliwość bycia [*Seinkönnen*]. Ono antycypuje wszelkie poznawanie i odczuwanie bytów, które przedstawiają się w postaci przedmiotów. Wezwanie [*Rufen*] jestestwa ma ontologiczny charakter i żąda skierowania się ku własnemu byciu, ku możliwości bycia [*Seinkönnen*]. Dlatego wszelka wiedza musi ustąpić pierwotnemu odniesieniu *Dasein*, ukazującemu się w pierwotnym jego rozumieniu.

Sumienie, wzywając jestestwo, aby chciało być sobą, aby odnosiło się do własnego bycia, nie określa, co to znaczy, lecz woła, aby powróciło do tego, co jest dla niego podstawowe, fundamentalne. Sumienie w klasycznym tego słowa znaczeniu apelowało o zaniechanie lub podjęcie jakiegoś działania. Pojmowane w sensie ontologicznym, nawołuje do tego, aby chcieć-chcieć [*man muss wollen wollen*], aby obudzić w człowieku wolę „chcenia” [*Wille zum Wollen*]. To nie woła ani nasze życzenie jest pierwotnym doświadczeniem sumienia, lecz troska [*Sorge*]. „Wola i życzenie są w sposób konieczny

²³³ „Das Gewissen ruft das Selbst des *Daseins* auf aus der Verlorenheit in das Man. Das angerufene Selbst bleibt in seinem Was unbestimmt und leer” (GA 2, 274).

²³⁴ „Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst, hat seine ontologische Möglichkeit darin, daß das *Dasein* im Grunde seines Seins *Sorge* ist” (GA 2, 278).

²³⁵ „Der Ruf «sagt» *nichts*, was zu bereden wäre, er gibt keine *Kenntnis* über *Begebenheiten*. Der Ruf weist das *Dasein* vor auf sein *Seinkönnen* und das als Ruf *aus* der Unheimlichkeit” (GA 2, 280).

ontologicznie zakorzenione w jestestwie jako trosce, nie są natomiast ontologicznie obojętne, występujące w strumieniu o całkiem nieokreślonym sensie swego bycia” (BiC, 274)²³⁶. Tak życzenie [*Wünschen*], jak i wola [*Wollen*] są zakorzenione w trosce jestestwa o swoje własne bycie. Oba te pojęcia są antycypowane przez odniesienie się jestestwa do bycia, do bycia-możliwym [*Seinkönnen*]. Heidegger podkreśla, że woli i życzenia nie należy lekceważyć w badaniach ontologicznych – konieczna jest refleksja nad wezwaniem sumienia, które woła: chciej-mieć-sumienie [*Gewissen-Haben-Wollen*]. Sumienie wzywa do złożenia świadectwa z właściwej możliwości bycia. „Świadectwo zaś właściwej możliwości bycia daje sumienie” (BiC, 329)²³⁷. Sumienie nawołuje do odpowiedzi na wezwanie o stosunek do własnego bycia, do zwrócenia się ku własnej możliwości bycia, ta natomiast „tkwi w woli-posiadania-sumienia” (BiC, 329)²³⁸. Możliwość bycia [*Seinkönnen*] odnosi się zatem do chciej-posiadać-sumienie [*Gewissen-Haben-Wollen*], czyli woli posiadania sumienia. Ta struktura antycypuje sumienie, które normuje postępowanie człowieka w działaniu i myśleniu. Ma to dla naszych przemysłów kluczowe znaczenie, ponieważ oznacza, że odpowiedzialność, która przedstawia się wraz z wezwaniem sumienia, poprzedza działanie naszej woli i zasadza się na możliwości bycia. Zaciągnięcie winy odbywa się wówczas, gdy popadamy w Siebie-Się [*Man-Selbst*]. Ta wina nie jest winą *sensu stricto*, która zazwyczaj oznacza popełnienie zła wobec drugiego człowieka, lecz dotyczy egzystencji człowieka i jego upadania [*Verfallen*]. *Dasein* popada w niewłaściwy sposób bycia, a ten upadek należy również do istoty jestestwa. Jestestwo nie odczuwa potępienia, które wyrasta z tego, że upada, lecz dopiero wezwanie sumienia zachęca je, aby zaczęło chcieć być sobą, powrócić do własnego bycia. Otwartość, która ukazywała nam horyzont odpowiedzialności, wraz z analizą czasowości i dziejowości przekształca się w wyrwanie się jestestwa z niewłaściwego sposobu bycia.

Obszarem, na którym odbywa się ruch od bycia sobą [*Selbst*] ku byciu Sobą-Się [*Man-Selbst*], jest relacja człowieka ze światem, bycie-odkrywającym i bycie-odkrywanym ugruntowane na otwartości. Odpowiedzialność pojawia się dlatego na poziomie relacji Ja – „tu oto” [*Ich-Da*]. Ta przestrzeń odpowiedzialności wyraża się w przekazywaniu [*Überantworten*] (przekazywaniu, które pojawiło się w przypadku położenia i otwartości na możliwość bycia sobą), które, gdy wziąć pod uwagę pojęcie *phronesis*, może stać się powierzeniem, tzn. wiedzą, będącą uprzednią względem *episteme*. W niej nie chodzi o treść, ale o wypełnienie. Całościowa struktura troski, w niej przedstawienie otwartości i zdecydowania (czasowości, dziejowości), prowadzi do wniosków, że pierwotnym doświadczeniem nie jest treść winy, odpowiedzialności za nią, lecz

²³⁶ „Wollen und Wünschen sind ontologisch notwendig im Dasein *Dasein* als Sorge verwurzelt und nicht einfach ontologisch indifferente, in einem seinem Seinsinne nach völlig unbestimmten Strom vorkommende Erlebnisse” (GA 2, 194).

²³⁷ „Die Bezeugung eines eigentlichen Seinskönnens aber gibt das Gewissen” (GA 2, 234).

²³⁸ „[...] im Gewissen-haben-wollen liegt” (GA 2, 234).

pierwotne odnoszenie się *Dasein* do własnego bycia. Przedstawienie wypełnienia to ukazanie transcendowania, wykraczania poza siebie jestestwa, które, szukając swojej drogi do własnego bycia, popada w niewłaściwy sposób bycia. Może się od tego niewłaściwego sposobu bycia próbować odłączyć poprzez zew sumienia, które woła: chciej-być-sobą. W tym wołaniu dokonuje się odwrót, w którym ukazuje się prawda o naszej trosce o nas samych. Pierwotna otwartość znalazła dopełnienie w analizie zdecydowania jako pewnej formie otwartości. To odgrywa zdecydowanie ważną rolę, ponieważ dzięki niemu ukazuje się prawdziwy sens bycia troski.

3. Ontologiczne rozumienie odpowiedzialności w horyzoncie troski o bycie sobą i współbycie

Ontologiczna analiza winy oddziałuje w znaczący sposób na rozumienie sumienia. Doszukując się winy, poruszamy się wokół jej wewnętrznej struktury. W potocznym sensie: musi być jakaś osoba, która ponosi odpowiedzialność, i musi być czyn lub działanie, w którym dopuszczam się naruszenia pewnych norm. Jednym z elementów odpowiedzialności jest: kto pociąga mnie do odpowiedzialności, tj. stawanie przed trybunałem, przed sądem. To, przed kim stoję, wezwany do odpowiedzialności, może być tym, co jest we mnie, np. głosem sumienia, ale i tym, co zewnętrzne wobec mnie, tj. sądem albo osądem. Wszelki sąd [*Urteil*] zakłada „stawanie przed” [*Vor-stellen*]. W *O istocie prawdy* Heidegger zauważa, że rozważanie prawdy w filozofii nie domaga się relacji podmiot–przedmiot, lecz stawania przed czymś [*stellt vor*], co mi się jawi, co mi się przedstawia. Nie chodzi o rozważanie troski z perspektywy prawdy sądów, ale o samo zatroskanie o własne bycie. To, przed czym stoi *Dasein*, objęte jest zatroskaniem, które wypływa z faktu, że *Dasein* chodzi o nie samo. Dla Heideggera tym, co mnie wzywa do odpowiedzialności, jest troska [*Sorge*]. Wołanie troski [*Ruf der Sorge*] nie pochodzi z zewnątrz, lecz ode mnie samego. To, co się mi przedstawia w sposób źródłowy, jest moim wykraczaniem poza siebie, ale zarazem światem, w którym jestem. Troska indywidualizuje mnie i mój świat. Nie oznacza to jednak, że możemy ją rozumieć w oparciu o kategorie subiektywności czy obiektywności²³⁹. Troska bowiem odwołuje się do najbardziej wewnętrznej możliwości jestestwa. U Heideggera określają ją zaimki: „z” [*aus*], „przez” [*über*]²⁴⁰. Nie można troski rozumieć jako zaplanowanej przeze mnie, mimo że wyrasta ze mnie. Wołanie sumienia pochodzi od troski jeste-

²³⁹ Heidegger już w pierwszych dziełach, w których podejmuje problem poznania źródłowego, odrzuca poznanie scharakteryzowane przez pryzmat tego, co subiektywne i obiektywne. Poznanie źródłowe antycypuje poznanie oparte na strukturze podmiot–przedmiot, to, co subiektywne, i to, co obiektywne.

²⁴⁰ Por. „Zew idzie ze mnie, a przecież przeze mnie [...]” (BiC, 387) („Der Ruf kommt aus mir und doch über mich [...]”, GA 2, 275).

stwa o samego siebie [*Selbstsorge*]. Jestestwo popada w Siebie-Się [*Man-Selbst*], które jest mu na swój sposób obce. *Dasein* może się z zagubienia [*Verlorenheit*] wydobyć, ponownie odnaleźć [*wiederfinden*]. To, o co woła, nie jest jednak ani stematyzowane, ani określone. Troska pojawia się bowiem na poziomie ontologicznym. „Jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie” (BiC, 386)²⁴¹. *Dasein* jest upadające, tzn. popada w niewłaściwy sposób bycia. Położenie [*Befindlichkeit*], rozumienie [*Verstehen*] i mowa [*Rede*] są źródłowymi charakterami jestestwa, tak jak i upadanie [*Verfallen*]. Jestestwo jest rzucone w świat i dlatego chodzi mu w jego trosce o swoje własne bycie. „Wzywanie Siebie-Się oznacza pozywanie najbardziej własnego Siebie ku jego możliwości bycia, a mianowicie jako jestestwo, czyli zatroskane bycie-w-świecie i współbycie z innym” (BiC, 393)²⁴². Przywoływanie siebie w Sobie-Się [*Man-Selbst*] do własnego bycia-możliwym [*Seinkönnen*] obejmuje troskę o bycie-w-świecie [*In-der-Welt-sein*] oraz współbycie z innymi [*Mitsein mit Anderen*]. Heidegger odróżnia stosunek *Dasein* do świata, w którym jest, od współbycia z drugim *Dasein*. To miejsce wyróżnione dla współbytującego nie jest relacją opartą na wzajemności, *Dasein* bowiem nie może pojmować współbytującego inaczej niż przez troskę o własne bycie. Tak silna tendencja była jeszcze nieobecna w dziełach o Arystotelesie, w których *Mitdasein* jest traktowane na równi z *Dasein* [*Selbst*]. Wraz w pogłębioną analizą czasowości współbytujący staje się tym, za sprawą czego jestestwo popada w niewłaściwy sposób bycia.

Heidegger wyróżnia zatem stosunek do bytów istniejących na sposób *Dasein* – w horyzoncie powszedniości (GA 20, 335) oraz na gruncie spotkania współbytujących pokazuje bycie jestestwa w sytuacji (GA 20, 349), innych współbytujących oraz bytów wewnątrzświatowych. Jestestwo, któremu chodzi o swoje bycie, troszczy się o swoje własne bycie-w-świecie oraz współistnienie (bycie razem z innymi – *Mitsein*). Heidegger nie pomija drugiego człowieka, lecz nie uważa go za bezpośredni punkt odniesienia do własnego bycia, którym musi się zająć myślenie filozoficzne. Dlatego rozumiemy odpowiedzialność nie jako „odpowiadam przed innym”, lecz jako odpowiadanie przed samym sobą, przed własnym byciem. Inne jestestwo jest jednak oddzielone od bytów poręcznych i obecnych (por. GA 18, 55nn). Owo odpowiadanie jest zawsze moje, ujmowane z perspektywy mojego rozumienia, nikt nie może mnie od niego uwolnić. Płaszczyzną podstawową jest moje odniesienie do bycia-w-świecie i bycia-w. Charakteryzuje je relacja między mną, który chce być sobą, a światem, w który jestem rzucony. Relacja winy opiera się na relacji Ja i „tu oto”, tzn. między mną a światem, w który jestem rzucony. To podstawowa różnica między myśleniem Husserla i Heideggera²⁴³.

²⁴¹ „Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst” (GA 2, 275).

²⁴² „Das Anrufen des Man-selbst zu seinem Seinkönnen und zwar als Dasein, das heißt besorgendes In-der-Welt-sein und Mitsein mit andersen” (GA 2, 280).

²⁴³ Początek rozdzielania się drogi Husserla i Heideggera jest już widoczny w *Grundprobleme der Phänomenologie* (por. GA 58, 26nn, 43nn, 62nn), gdy Heidegger wskazuje na pojęcia *Gegebenheit* i *Selbstwelt*. Wówczas, poruszając się wokół tematyki życia [*Leben*], zauważa, że życie w sobie i dla siebie [*Leben an sich und für sich*] jest dane zawsze w sytuacji.

Husserl oddziela świat od Ja transcendentalnego, dla Heideggera niemożliwe jest odłączenie *Dasein* od jego świata. Dlatego wina jestestwa ujawnia się przez pryzmat bycia-w-świecie. W przeciwieństwie do poglądów przedstawicieli filozofii dialogu współbycie u Heideggera odgrywa ważną rolę, ponieważ prawda bycia ukazuje się nam w odwrocie, poprzez wołanie sumienia, które wzywa: chciej-być-sobą. Nie można pomyśleć świata bez współbycia i popadania w niewłaściwy sposób bycia. Popadanie w niewłaściwy sposób bycia stymuluje wołanie i chęć bycia sobą. Bez współbycia świat byłby ograniczony, a jestestwo nie mogłoby się odnaleźć w swoim powrocie do siebie.

Podstawowym problemem odpowiedzialności u Heideggera nie jest odpowiedzialność za świat rzeczy, lecz za siebie w obliczu bycia innych bytów istniejących na sposób *Dasein*. Świat jest integralną całością, lecz to nie przez niego *Dasein* popada w niewłaściwy sposób bycia, a dlatego, że będąc w świecie, odnosząc się do własnego bycia, otwiera się także na bycie innych bytów. To współbycie umożliwia mu odkrycie prawdy o sobie i związku z własnym byciem. Sumienie bowiem wzywa do ponownego zwrócenia się w kierunku własnego bycia. Od kiedy Heidegger koncentruje się na koncepcji czasu, inny, który był bytem równym mnie, staje się tym, przez którego odrzucam własny sposób bycia. Lecz mimo że popadanie w niewłaściwy sposób bycia jest wynikiem skierowania się ku innemu współbytującemu, to jednak właśnie wtedy przez zew sumienia odkrywam własne bycie. W pewnym sensie tożsamość (jako związek z własnym byciem) jest ugruntowana na byciu z innymi. Wtedy, gdy zew sumienia budzi w nas chęć bycia, dzieje się to przez poczucie bycia winnym. Dopiero wówczas odzywa się zew sumienia, w wyniku którego jestestwo chce powrócić do siebie, czując się winnym. W nieodpowiedzialności budzi się w nas odpowiedzialność za siebie i za własne bycie. W późniejszym okresie, gdy Heidegger skoncentruje się na prawdzie bycia i myśleniu bycia, porzuci w swej refleksji zagadnienie stosunku do innego, wraz z Ja, któremu chodzi o jego własne bycie. Heidegger przedstawia wówczas prawdę bycia i myślenie bycia, które ukazują się w odwrocie. Przez odwrót ukazuje się prawda jako nie-skrytość, a odpowiedzialność jako *Ent-sprechen*. Odpowiedzialność na poziomie języka, mowy potrzebuje otwartości, w której się odsłania.

4. Odpowiedzialność w sensie ontologicznym jako przekazywanie i powierzenie

Heidegger przedstawia w *Byciu i czasie* różne obszary otwartości; pierwszym z nich jest otwartość w nawiązaniu do poręczności narzędzia. Chce w ten sposób podkreślić, że głównym zadaniem, jakie stawia przed filozofią, jest pokazanie jej przedteoretycznego charakteru. Przedmiot, zanim uchwycony jest w relacji podmiot–przedmiot, jest przyjmowany poprzez pierwotne doświadczenie poręczności. Ten zapoczątkowany w *Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57) w roku 1919/1920 postulat powstały w na-

wiązaniu do Husserla i jego przeświadczenia o konieczności postawienia pytania o to, co uprzednie wobec świadomości, odsłania poważną różnicę między poręcznością narzędzia a sferą współbycia i bycia sobą. Oznacza to, że w *Byciu i czasie* Heidegger umieszcza współbycie na innym poziomie niż poręczność narzędzia. Współbytujący nie jest dany nam w taki sam sposób jak bycie sobą, lecz przynależy w sposób istotny do ciągłego odnoszenia się jestestwa do siebie. Odpowiedzialność będzie zatem rozumiana nie w odniesieniu do świata rzeczy, ale do świata i współbycia. Współbycie odsłania natomiast możliwość nie bycia sobą, lecz życia niewłasnym życiem – życiem innego bytu istniejącego na sposób *Dasein*. Odniesienie do współbytującego ujawnia właściwy i niewłaściwy sposób bycia jestestwa. Odpowiadam za siebie w moim odnoszeniu się do Innego w ten sposób, że przyjmuję sposób bycia nie swój, lecz innego współbytującego. Heidegger nie proponuje niewłaściwego sposobu bycia wobec rzeczy, lecz współbytujących. Pogłębieniem otwartości, a zarazem wskazaniem płaszczyzny odpowiedzialności jako podstawowego problemu dla filozofii jest bycie sobą. Na początku pierwszej części wskazałem rys historyczny powstania pytania o „Ja jestem” w przeżywaniu przeżycia, aby pokazać przekształcenie się filozofii życia w ontologię. Do ontologii prowadzi Heideggera pogłębiona analiza faktyczności i egzystencji, a także upadania, które pojawia się na gruncie powszedniości i Heideggerowskiego Się [*Man*]. W *Byciu i czasie* dotychczasowa analiza faktyczności, egzystencji, upadania uchwycona jest w trosce. Właśnie w niej pojawia się źródłowe doświadczenie odpowiedzialności. Analiza troski prowadzi nas do spojrzenia na nią z perspektywy otwartości [*Erschlossenheit*] albo zdecydowania [*Entschlossenheit*]²⁴⁴. Pojęcie otwartości Heidegger zapożycza od Husserla, by je doprecyzować przez wprowadzenie problemu czasu, ukazać jako zdecydowanie.

W *Byciu i czasie* mamy do czynienia z jednej strony z otwartością, która odsłania się przez pryzmat położenia, rozumienia i mowy jestestwa. A zatem z otwartością nawiązującą do pierwotnego założenia szukania przez filozofię tego, co jest podstawowym odniesieniem człowieka w jego relacji ze światem, co uprzedza świadomość. W nich ukazuje się pierwotne doświadczenie jestestwa w jego rzuceniu w świat i próbie jego zrozumienia i wyartykułowania, wyrażenia. Bycie-w-świecie i bycie-w-sprawiają, że odpowiedzialność może się stać nieodpowiedzialnością, która jednak nie jest przeciwieństwem odpowiedzialności.

W tym kontekście ukazuje się po raz pierwszy w *Byciu i czasie* otwartość jako *Überantworten*. Termin ten pojawia w dwóch fragmentach: podczas przedstawienia otwartości oraz całości troski. Odpowiedzialność jest przez Heideggera traktowana jako stosunek jestestwa do własnego bycia. Ta ontologia oznacza *de facto*, że odpowiedzialność

²⁴⁴ Problem zdecydowania u Heideggera podejmuje Tischner w trakcie wykładów z 21 marca 1983 roku, które zostały opublikowane w zbiorze: J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, oprac. nauk. i wstęp D. Kot, A. Węgrzecki, Kraków 2012, s. 193.

powinno się rozumieć jako przekazywanie, powierzanie [*Überantworten*]²⁴⁵. Właśnie takie określenia pojawiają się w *Byciu i czasie*, gdy Heidegger przedstawia problem otwartości i zajmuje się wykładnią czasowości. W tym powierzaniu chodzi o to, aby pozwolić-być, pozwolić być sobą, pozwolić otworzyć się na własne bycie, aby przekazać się byciu, które nas ogarnia. W odpowiedzialności jako *Verantwortung* prefiks *ver-* przekształca się w *über-*. To *Überantworten* odpowiada powierzeniu się, oddaniu się komuś lub czemuś. Ta relacja składania, ofiarowania się komuś u Heideggera oznacza jednak oddanie się własnemu byciu. Mamy zatem do czynienia z odpowiedzialnością jako przekazywaniem, powierzaniem się [*Überantworten*]. To przekazywanie ugruntowane na otwartości odwołuje się do łacińskiego słowa *respondere*, posiada ono bowiem rdzeń w postaci *spondeo*, *spondere*²⁴⁶, co znaczy: obiecywać, złożyć obietnicę, gwarantować. Odpowiedzialność jawi się wówczas jako odpowiedź na złożoną obietnicę. W tym sensie odpowiedzialność przybiera postać brania na siebie odpowiedzialności, ale także pociągania do odpowiedzialności za niewypełnioną obietnicę. W oparciu o tak rozumianą odpowiedzialność pojawia się doświadczenie winy jako niespełnionej obietnicy [*Verheißung*]. W *Co zwie się myśleniem* pojęcie obietnicy wywodzi od słowa *heißen*, które oznacza przyzywać (CZM, 92; GA 8, 122) oraz *willkommen heißen*, czyli witać, wzywamy do przybycia (CZM, 160; GA 8, 128n). W powierzaniu dokonuje się zwrot i odwrót, w których ukazuje się bycie sobą [*Selbstsein*]. Dopiero w prześwicie przedstawia się odpowiedzialność jako *Entsprechen* (CZM, 173; GA 8, 173). Terminem „niespełniona obietnica” posługuje się Tischner, przedstawiając w *Filozofii dramatu* problem archaicznej obietnicy ziemi, która prowadzi do odmowy. U Heideggera obietnica ukazuje się przez pryzmat powierzania i przyzywania do własnego bycia, ale także konstytuowania się prawdy bycia. Nie ma jednak w niej wyartykułowanej winy. Będzie to możliwe dopiero po ukazaniu całej struktury troski, tj. czasowości i dziejowości.

Z drugiej strony otwartość pojawia się w powiązaniu z krytyką klasycznej definicji prawdy. Heidegger zwraca uwagę, że dotychczasowa koncepcja prawdy jest niewystarczająca i proponuje dokonać analizy myśli Arystotelesa. Prawda staje się odkrywaniem, odsłanianiem. Otwartość w pierwszym sensie jest otwartością w ogóle, w drugim otwartością jako bycie-odkrywającym i bycie-odkrywanym, które odpowiadają odkrywaniu [*Entdecken*] i odkrytości [*Entdecktheit*]. Takie ukazanie prawdy jako odkrywania i odkrytości pojawia się w kontekście mowy. Zamiast na prawdzie opartej na logice zdania Heidegger koncentruje się na prawdzie bardziej pierwotnej, źródłowej, która wyraża się w naszym odnoszeniu się do bycia. Wciąż jednak towarzyszy nam pierwotna otwartość. W § 44 *Bycia i czasu* dokonuje się poważna zmiana w myśli Heideggera: przestrzeń otwartości staje się przestrzenią mowy, którą filozof będzie rozwijał w późniejszych swoich dziełach, także w *O istocie prawdy* i *Liście o humanizmie*.

²⁴⁵ *Überantworten* jest rozumiane jako przekazywanie (bliżej mu do niemieckiego *übergehen*).

²⁴⁶ Por. też rozumienie pojęć *re-spondere*, *re-sponsum* w artykule: J. Filek, *Pytania do odpowiedzialności*, „Znak” 1995, nr 10 (485), s. 27.

W tym pierwszym dziele optyka się zmienia. Heidegger nie porusza się w przestrzeni właściwego i niewłaściwego sposobu bycia *Dasein*, nie ukazuje prawdy jako zdecydowania, lecz jako prawdę i nieprawdę. Jego analiza dotyczy zatem wewnętrznej struktury otwartości bycia. Heidegger porzuca analizę „Ja jestem” i jego odpowiadania na własne bycie i rozważa problem istoty prawdy i nieprawdy, wolności i jej braku. Toteż w dziele *O istocie prawdy* prawda wyraża się poprzez określenia skrywania [*Verbergen*] i odsłaniania [*Entbergen*]. Ta prawda jako nie-skrytość [*Un-Verborgenheit*] ma odkrywająco-zasłaniający charakter [*entbergend-verbergenden charakter*] i jest prawdą bycia [*Wahrsein*]. *Dasein*, odnosząc się do bycia, musi pozwolić odsłonić się prawdzie, musi się na nią otworzyć. Dlatego otwartość prawdy [*Wahrhaftigkeit*] przedstawia się w powiązaniu z wolnością jako pozwolić-być [*Sein-lassen*]. Wolność tak pojmowana nie stanowi kontrastu dla przyczynowości [*Kausalität*] czy celowości [*Zweckmäßigkeit*] świata natury, nie jest też tożsama z wolnością woli. Heidegger, odwołując się do starożytnych filozofów, wskazuje na wolność, która konstytuuje się w naszym odniesieniu do własnego bycia. Jest ona otwartością umożliwiającą wszelkie otwieranie się na siebie i świat. Przez tak rozumianą wolność jestestwo może siebie rozumieć i próbować wyrazić, odnosząc się do własnego bycia i popadając w niewłaściwy sposób bycia. Dlatego wolność przez Heideggera nie jest rozumiana w sensie antropologicznym, lecz ontologicznym. Jest ona otwartością, która wskazuje na podstawę odpowiedzialności, jak i pierwsze doświadczenie odpowiedzialności jako odpowiedzialności za swoją wolność, za otwarcie się na wydarzającą się prawdę bycia.

W tych dwóch aspektach otwartości struktura troski *Dasein* i prawda bycia opierają się na ontologicznym wydarzaniu, ofiarowaniu się prawdy bycia. Tak ujmowana prawda bycia zaważyła nad rozumieniem odpowiedzialności jako tej, która uprzedza myślenie oparte na rzeczywistości, na relacji podmiot–przedmiot. Odpowiedzialność u Heideggera bowiem zasada się na poziomie możliwości.

Powracając jednak do przedstawienia otwartości z perspektywy położenia, rozumienia i mowy *Dasein* w *Byciu i czasie*, warto uzupełnić ją o problem ujmowania odpowiedzialności na gruncie bycia sobą i popadania w strukturę Siebie-Się. Właśnie w tym kontekście pojawia się odpowiedzialność jako samoodpowiedzialność i przedstawiona zostaje relacja do drugiego jestestwa. Dokonuje tego Heidegger poprzez analizę powszedniości. Zwrócenie się ku powszedniości kieruje już nie tylko do odpowiedzialności ujmowanej na bazie właściwego i niewłaściwego sposobu bycia, lecz także ku popadaniu w Siebie-Się. W nim Heidegger na nowo odkrywa problem powszechności bycia sobą z perspektywy innego *Dasein*. Ukazuje się ona przez prymat zdecydowania.

Zdecydowanie rozszerza znaczenie otwartości o czasowość [*Zeitlichkeit*] i o wykładnię bycia-ku-śmierci jako najbardziej własnej możliwości bycia, która ujawnia sens odpowiedzialności u Heideggera. Pod pojęciem zdecydowania wyraża się nasze nastawienie na przyszłość, projektowanie naszego bycia, w którym już tkwimy i w którym próbujemy siebie zrozumieć. Wraz ze zdecydowaniem ukazuje się specyficzny charakter otwartości, jakim jest popadanie w Siebie-Się. Otwartość ta nie pro-

wadzi do myślenia o złu, lecz do tego, co uprzednie wobec zła w sensie moralnym, do rozumienia własnego bycia i upadania, które jest wpisane w istotę jestestwa. Dlatego Heidegger ukazuje problem całościowej troski, włączając do zagadnienia otwartości także pojęcia czasowości i dziejowości. W nich kryje się to, że jestestwo jest w świecie i odnosi się do bycia. U Heideggera odpowiedzialność przyjmuje dlatego postać prawdy bycia. Jestestwo odnosi się do siebie i własnego bycia, ale także popada w Siebie-Się, żyjąc na sposób innych bytów istniejących jak *Dasein*. Zawieszenie między swoim sposobem bycia a sposobem bycia innych *Dasein* przedstawia właśnie przekazywanie [*Überantworten*]. W ruchu ode mnie ku temu, co mnie utwierdza w moim byciu-w-świecie, a co równocześnie oddala ode mnie samego w moim stosunku do własnego bycia, wyraża się owe przekazywanie. Przekazywanie, powierzenie pojawia się tak na gruncie otwartości, jak i w całości struktury troski. Ona ukazuje, na czym polega otwartość jestestwa na własne bycie. Ta przestrzeń otwartości staje się przestrzenią wolności, która wyraża się w zarówno *O istocie prawdy*, jak i *O istocie podstawy* jako pozwolić-być, dać się odsłonić prawdzie bycia taką, jaka ona jest na prawdę. Odpowiedzialność będzie się wówczas jawiła jako przestrzeń powierzenia się własnemu byciu. Wolność będzie pomocna w odsłonięciu źródłowego doświadczenia odpowiedzialności jako odpowiadania na bycie w kontekście otwartości, jak i odpowiadania na wezwanie sumienia: chciej-być-sobą. Koncepcja prawdy i wolności ulega z czasem poważnej modyfikacji, jednak przestrzeń odpowiadania wciąż jest ta sama, mimo iż ujęta z perspektywy wydarzania się prawdy bycia.

Przekazywanie manifestuje tak stosunek między właściwym i niewłaściwym sposobem bycia, jak i relację z drugim *Dasein*. Właśnie relacja z drugim ukazana jest u Heideggera przez pryzmat popadania Siebie-Się. To w niej pojawia się problem dobra i zła w sensie ontologicznym. Jak jednak się okaże później, obejmuje on także problem wartości.

Czy taka interpretacja uwzględnia także innego człowieka, inny byt istniejący w taki sam sposób jak *Dasein*? Problem Innego pojawia się z perspektywy powszechności. Dobro u Heideggera nie jest doświadczane w relacji z drugim człowiekiem, ale w odniesieniu do własnego bycia. Na drodze do własnego bycia pojawiają się też inne byty, wśród nich inne jestestwa. Doświadczenie innego bytu świadomego dokonuje się przez pryzmat mojego świata. *Dasein* widzi drugi byt na gruncie własnego świata. Heidegger uznaje relację z innym bytem, ale nie czyni z niej problemu filozofii i nie zastanawia się, w jaki sposób można ją przedstawić. Opierając własną koncepcję filozoficzną na prawdzie jako nie-skrytości, stawia pytania o to, czym ona jest i gdzie się ona konstytuuje, coraz dalej odchodząc od problemu drugiego człowieka. Gdy Heidegger przedstawia problem świata jako kluczowy, Buber zajmuje się problemem relacji Ja-Ty (1923) i odpowiedzialności za Ty. Jeszcze do 1925 roku Heidegger rozumie inne *Dasein* jako drugie *alter ego*. Problem drugiego ostatecznie zostanie porzucony, gdy filozof skupi się na prawdzie bycia i na samym myśleniu. Wydaje się jednak niesłusznym imputowanie Heideggerowi, że pomija problem innego człowieka, gdyż zmie-

nia on tylko priorytet – koncentruje się na byciu, w którym drugi człowiek znajduje się w strukturze bycia-w. Dla Heideggera bowiem popadanie w *modus* bycia jako Się [Man], przybieranie postaci innego jestestwa też przynależy do istoty prawdy. Widzimy zatem, że otwartość i jej związek z prawdą i wolnością ukazują odpowiedzialność w ich horyzoncie. Wolność i prawda są płaszczyzną. Dzięki nim dochodzi do głosu problem *subiectum* odpowiedzialności i tego, za co się odpowiada, tj. własnego bycia. Odpowiedzialność wyrasta z troski o swoje własne bycie. Buber będzie twierdził, że Heidegger nie zajmuje się drugim człowiekiem, co wynika z problemu *Fürsorge*. Pojęcie czasowości zmienia ujęcie Innego w filozofii Heideggera. Odpowiedzialność wyrasta jednak właśnie z czasowości [Zeitlichkeit]. Jest ona oddaleniem i przybliżaniem się do bycia. Właśnie czasowość dopełnia wypracowaną przez Heideggera otwartość. Poprzez analizę czasowości ukazuje się całościowa struktura troski i w niej pojawia się drugie *alter ego*. Cezurą wyznaczającą okres, w którym Heidegger porzuca problem Innego, są *Przyczynki do filozofii*²⁴⁷. Wcześniej jednak pojawia się inny współbytujący, szczególnie gdy filozof wskazuje na problem powszedniości.

Nie tylko chodzi o to, że inny jest widziany z perspektywy mojego świata, ale również wezwanie sumienia pochodzi ze mnie, a przecież przeze mnie. Dla Heideggera trybunał (ten, przed którym jestem przyzywany, nie jest innym człowiekiem) wyłania się z troski jestestwa o własne bycie, które to uwidacznia się w jego najbardziej właściwej możliwości bycia, tj. w byciu-ku-śmierci [Sein-zum-Tode]. *Bycie i czas* nie rozwija koncepcji wolności do takiego stopnia, jak *O istocie prawdy*, gdzie wolność staje obok prawdy bycia. Wolność w *Byciu i czasie* przybiera charakter czasowości [Zeitlichkeit]. Heidegger powołuje się na wolność *expressis verbis* dopiero w trakcie prezentacji troski *Dasein* w kontekście czasowości²⁴⁸. Stwierdza:

[...] wybieganie odsłania jestestwu zatrąę w Sobie-Się [Man-Selbst] i stawia to jestestwo wobec, niepopartej na początku przez zatroskaną troskliwość, możliwości

²⁴⁷ W *Byciu i czasie* Heidegger szczególnie podkreśla różnicę pomiędzy innymi bytami współbytującymi a bytami nieistniejącymi na sposób *Dasein*; w *Przyczynkach do filozofii* zaś wskazuje na pierwotne odnoszenie się *Dasein* do siebie (por. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii* [Z wydania], przeł. B. Baran, J. Mizera, wstęp J. Mizera, Warszawa 1996, s. PF, 298).

²⁴⁸ W *Byciu i czasie* Heidegger posługuje się pojęciem wolności po raz pierwszy, ukazując współbycie z innymi jestestwami, jednak dopiero w § 41 w trakcie przedstawienia troski wolność zyskała szczególne znaczenie jako bycie-wolnym ku właściwym możliwościom (por. BiC, 247). Wcześniej wolność przedstawiona jest w nawiązaniu do trwogi, która sprawia, że jestestwo stawia się wobec bycia-wolnym (BiC, 240). To przeplatanie się trwogi i troski ukazuje wolność jako bycie-ku właściwym możliwościom. Przełomowym momentem jest jednak przedstawienie troski w nawiązaniu do czasowości i dziejowości. Wolność rozumiana jest u Heideggera jako podstawowa możność bycia (BiC, 359) czy możność bycia jestestwa (BiC, 388). Konstytuuje się w granicach rzucenia, tzn. w tym, co odkrywa i otwiera (BiC, 460). Pojawia się w kontekście bycia-ku-śmierci, w niej odrzucana jest wszelka przypadkowość (BiC, 482). Jest też analizowana z perspektywy ucieczki jestestwa w wolność Siebie-Się [Man-Selbst] (BiC, 348).

bycia sobą, sobą jednakże w namiętnej, wyzbytej złudzeń Się, faktycznej, pewnej samej siebie i trwającej się wolności ku śmierci (BiC, 373)²⁴⁹.

Jawi się ona zatem jako otwartość jestestwa na swoje własne bycie [*Sein*], które umożliwia wyrywanie się z Siebie-Się [*Man-Selbst*]. Otwartość domaga się uzupełnienia o ukazanie całości struktury troski, tzn. uwzględnienia również czasowości i dziejowości. Analiza tych dwóch pojęć, które dla Patočki są podstawą myśli Heideggera, pozwoli lepiej zrozumieć sens znaczenia wolności i odpowiedzialności. Patočka będzie utrzymywał, że u podstawy czasowości i dziejowości znajduje się odpowiedzialność. Ta przestrzeń przekazywania [*Überantworten*], którą odnaleźliśmy w położeniu i możliwości bycia sobą, jest właśnie ową podstawą czasowości i dziejowości.

Ukazanie odpowiedzialności na gruncie otwartości i zdecydowania sprawiło, że widzimy, iż Heideggerowska odpowiedzialność jest samoodpowiedzialnością. Tym, przed którym i wobec którego stoję, jestem Ja sam w moim odniesieniu do własnego bycia. W klasycznym rozumieniu, jeżeli jestem winny, to ze względu na podjętą przez siebie decyzję. W ujęciu odpowiedzialności przez Heideggera nie ma podejmowania decyzji w potocznym tego słowa znaczeniu, lecz jest otwartość na własne bycie. Jestestwo jest w świecie i dlatego może napotykać inne byty wewnątrzświatowe, jak i inne byty istniejące na sposób *Dasein*, czyli współbytujące. Jestestwo nie może wyłączyć się ze świata, bo zawsze w nim jest. Skoncentrowanie się na ontologii na gruncie analizy czasowości wynika z wcześniejszego przyjęcia, że podejmowanie decyzji i wolna wola, która na nie wpływa, mają swoją podstawę w pytaniu o bycie. Dla Heideggera decyzja to nie dokonywanie wyboru, lecz otwartość ukazująca pierwotny sens troski.

Oznacza to dla nas, że konieczne będzie porzucenie myśli o odpowiedzialności w nawiązaniu do wolnej woli, która jest warunkiem koniecznym do pociągania do wszelkiej odpowiedzialności [*imputatio*], i przybliżenie, na czym polega problem decyzji, na czym polega w przypadku Heideggera wolność umożliwiająca odpowiedzialność. Człowiek projektuje siebie, nakierowuje się na to, co przed nim staje otworem, co się wydarza. Zdecydowanie sprowadza jestestwo do zatroskania o to, co poręczne, i o współbycie z innymi bytami. Poprzez zdecydowanie człowiek nie odłącza się od siebie, ale koncentruje się na tym, co w świecie. To bycie-w-swiecie sprawia, że popada w zatracenie, w Siebie-Się, tj. w niezdecydowanie. To popadanie w niezdecydowanie nie jest tożsame z odrzuceniem zdecydowania, lecz wskazuje, że jestestwo w swoim zdecydowaniu jest też niezdecydowane, tzn. popada w Siebie-Się. Niezdecydowanie jest przyjęciem Siebie-Się.

²⁴⁹ „Das Vorlaufen enthüllt dem *Dasein* die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktisch, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode” (GA 2, 266).

Odpowiedzialność tak rozumiana mogłaby prowadzić do interpretacji odpowiedzialności jako *imputatio*, do przypisania komuś winy za to, co popełnił. Heideggerowskie wezwanie sumienia do bycia sobą pozbawione jest tak rozumianej odpowiedzialności. Można by przypuszczać, że rozwinięcie problemu o kwestie winy i sumienia na gruncie analizy czasowości i dziejowości zmierza w kierunku przedstawiania winy jako *imputatio*. Jednak tylko pozornie. Jak wykazałem wcześniej, wina nie ma wymiaru etycznego, lecz ontologiczny. Polega ona na ucieczce od siebie. Gdy zaczynamy być nie własnym byciem, przywołuje nas sumienie, które nie nakłada na nas odpowiedzialności za upadek, lecz wzywa: *chciej-być-sobą*. Nie chodzi o pociąganie do odpowiedzialności, lecz o to, aby pozwolić-być takim, jakim się jest.

Wina i jej brak pochodzi z tego, że jestestwo jest w świecie i może popadać w niewłaściwy sposób bycia. Według Heideggera nie można postrzegać jestestwa bez winy. Wina pochodzi z faktu rzucenia jestestwa w świat. Człowiek, będąc w świecie, porzuca siebie, popadając w niewłaściwy sposób bycia. To popadanie w niewłaściwy sposób bycia pojawia się u Heideggera wraz z analizą czasowości. Ucieczka przed sobą powoduje, że inne *Dasein* staje się dla mnie atrakcyjne i chcę przyjąć jego sposób bycia. Mimo tego nie mogę odejść od własnego bycia.

Owa odpowiedzialność zakłada również możliwość nie-odpowiadania. W pierwotnej otwartości wyłania się odpowiadanie, ale także troska o bycie sobą [*Selbstsein*]. Takie rozumienie odpowiedzialności stoi u podstawy wszelkiego określenia odpowiedzialności jako *imputatio*. *Imputatio* wiąże nas bowiem z winą, gdy tymczasem *respondere* [*Antworten*] z otwartością, o której wspomina Heidegger w powiązaniu z przeżyciem [*Erleben*]. Filozof, wychodząc od otwartości [*Erschlossenheit*] i winy [*Schuld*] ugruntowanej na kwestii bycia, zmierza do określenia odpowiedzialności jako dania odpowiedzi, która w tym przypadku oznacza przekazywanie, wydanie, ale również powierzenie. Stosunkowo czytelnym przedstawieniem zagadnienia odpowiedzialności jest rozważenie wyrażającego ją terminu – *Verantwortung*. U Heideggera pojawia się również inne słowo, które ma podobne znaczenie, jest nim *Überantworten*. Oba zawierają w sobie *antworten*. Podstawa słowotwórcza tych pojęć oznacza zatem „udzielać, dać odpowiedź”, „odpowiedzieć”. Zarówno odpowiedzialność [*Verantwortung*]²⁵⁰, jak

²⁵⁰ „Ale oznaczają one równocześnie i w pewien sposób także mój stosunek do innego człowieka, jak i do świata; w tych odniesieniach spełnia się więc najpierw konkretnie moje skończone wypełniania się. Moje skończone spełnienie się dokonuje się zasadniczo jako od-powiadanie; jako udzielenie odpowiedzi drugiemu, który jest innym człowiekiem, ale równie stojącym przede mną rzeczywistym światem. Wobec obu stoję już jako nareszcie spełniający się w stosunku odpowiedzialności. Jestem, to znaczy mówię. Lecz słowa, które mówię, a które kiedyś się wyczerpią, słowa, w których wypowiadałam sobie ostatni koniec (moje życie od-dycha, to znaczy umieram), ma znaczenie od-powiadania” [„Aber sie meinen zugleich und in einem damit mein Verhältnis zu dem anderen Menschen und zu der Welt; in welchen Verhältnissen sich mein endliches Mich-Vollbringen ja allererst konkret vollzieht. Mein endliches Mich-Vollbringen vollzieht sich ja grundlegend als Ver-antwortung; als Antwortgeben gegenüber dem Anderen, welcher der andere Mensch und

i przekazywanie [*Überantworten*] to pierwotnie udzielenie odpowiedzi [*Antworten*]²⁵¹ na pytanie, które wypływa z bycia bytu. Przekazywać i być odpowiedzialnym odsyła do pierwotnej mowy i do próby udzielenia odpowiedzi na pytanie o nasze bycie. Pociągnięcie do odpowiedzialności oznacza zadać pytanie i w konsekwencji oczekiwać na odpowiedź. W Heideggerowskim pojmowaniu odpowiedzialności chodzi raczej o etymologię słowa nawiązującego do apologii, do obrony, w której prawda się odsłania i zasłania zarazem. Negacja prawdy przez Heideggera daje jednak do zrozumienia, że częścią istoty odpowiedzialności [*Verantwortung*] jest nie-odpowiedzialność [*Un-Verantwortung*]²⁵². Podobnie jak prawda jest nie-skrytością, tak Heideggerowska odpowiedzialność jest nie-odpowiedzialnością. Wynika z tego, że jestestwo, będąc w świecie, zawsze popada w niewłaściwość [*Uneigentlichkeit*], co jest widoczne szcze-

ebenso die mir gegenüber andere Wirklichkeit der Welt ist. Beiden gegenüber stehe ich als endlich mich Vollbringender schon in dem Verhältnis der Verantwortung. Ich bin, d.h. ich spreche. Aber die Worte, die ich spreche und die einmal aufgebraucht sein werden, die Worte, in denen ich letzten Endes mich ausspreche (mein Leben aus-hauche, d.h. sterbe), haben den Sinn der Verantwortung", B. Casper, *Thanatos Pollachos Legetai*, [w:] *Filosofia a religione di fronte alla morte*, red. V. Mathieu, Padova 1981, s. 68, *Archivio di Filosofia*.

²⁵¹ Do słowa *antworten* nawiązują Heideggerowskie terminy *Überantworten* i *Verantwortung*. Znaczenie odpowiedzialności na gruncie odpowiadania szczególnie podkreślają Buber i Lévinas.

Buber w *Über das Erzieherische* określa *expresiss verbis* odpowiedzialność jako odpowiadanie. Twierdzi, że żyjąc, jesteśmy zagadnięci, a działając, stajemy się odpowiadającymi [*Antwortende*]. „każdorazowe rozplócenie odpowiedzi na [*Antwort auf*] niespodziewanie nacierającą mowę nazywamy odpowiedzialnością [*Verantwortung*]. Dźwigamy odpowiedzialność za [*für*] ten obszar przydzielonego i powierzonego nam życia, na [*für*] który jest w naszej mocy odpowiedzieć [*Antworten*], to znaczy, do którego pozostajemy w jakiejś relacji i czynem ją potwierdzamy”, M. Buber, *Über das Erzieherische*, [w:] idem, *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg 1962, s. 797; cyt. za: J. Filek, *Filosofia odpowiedzialności...*, s. 86nn. Odpowiadanie „na” staje się dla Bubera odpowiadaniem „za”. Jeszcze dobitniej wyraża to w artykule: M. Buber, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, [w:] idem, *Schriften zur Philosophie*, s. 473: „Udzielanie odpowiedzi jest odpowiedzialnością” [*Antwort ist Verantwortung*]. W *Dialogu* znajdującym się w przekładzie polskim w zbiorze *Ja i Ty* pojawia się wyrażenie odpowiedzialności tylko wówczas, gdy odpowiadamy, por. idem, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wyb., przeł. i wstęp J. Doktor, Warszawa 1992, s. 223.

Lévinas w *Całości i nieskończoności* wspomina natomiast o odpowiedzialności jako odpowiadaniu, nawiązując do konieczności udzielenia odpowiedzi na wezwanie Innego. Wezwanie to wypływa z twarzy Innego, która poddaje w wątpliwość wolność; twarz domaga się usprawiedliwienia. Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 209. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* odpowiedzialność ukazana jest z perspektywy mowy. Odpowiedzialność scharakteryzowana jest jako odpowiedź odpowiadająca na wezwanie, które nie jest stematyzowane. W innym przypadku chodzi o substytucję. Jestem wybrany do tego, aby za Innego odpowiadać. Odpowiadając, staję się odpowiedzialny. Por. idem, *Inaczej niż być...*, s. 25 i 214.

²⁵² Filek w książce *Filosofia odpowiedzialności XX wieku* porusza problem odpowiedzialności w kontekście filozofii Friedricha Nietzschego. Por. J. Filek, *Filosofia odpowiedzialności...*, s. 22nn; idem, *Ontologizacja odpowiedzialności*, s. 61nn. Heidegger w dziele *Co zwie się myśleniem?*, odwołując się do Nietzschego, zauważa, na czym polega problem myślenia także w stosunku do wartości (por. CZM, 29nn).

gólnie przez pryzmat czasowości i dziejowości. Popadając w niewłaściwość, jest nieodpowiedzialne. Nieodpowiedzialność jako nie-odpowiadanie jest częścią odpowiadania. Dopiero bowiem w zetknięciu się z nieodpowiedzialnością pojawia się to, co najbardziej własne, czyli własne bycie. Zew sumienia, nawołując, wzywa mnie, wyrwa mnie z letargu. Nie konkretyzuje, co mam czynić, żeby wyjść, ale przemawia do mojej woli, aby chciała chcieć-być-sobą. Dopiero w tym odwrócie, czyli z perspektywy wołania sumienia, ukazuje się bycie sobą jestestwa oraz samo bycie. Wołanie nie eksponuje problemu błędu, fałszu, zbłądzenia, ale odwrót, w którym ukazuje się prawda. Oznacza to poważne konsekwencje dla koncepcji odpowiedzialności, w której prawdziwa odpowiedzialność pojawia się w horyzoncie odchodzenia od odpowiedzialności.

Odpowiedzialność jest jeszcze niepełna i domaga się ukazania całościowego fenomenu troski, tzn. nawiązania do sumienia [*Gewissen*] i jego zewu [*Ruf*], który mówi: chciej-mieć-sumienie [*Gewissen-Haben-Wollen*]. Odbывается się to w obliczu śmierci, która nie jest tożsama ze śmiercią fizyczną, lecz przedstawia się nam w obliczu najbardziej własnej możliwości bycia.

Odpowiedzialność jest pewnego rodzaju próbą udzielenia odpowiedzi na postawione pytanie o prawdę bycia [*Wahrheit des Seins*]. Heideggerowi chodzi o wezwanie sumienia chciej-mieć-sumienie [*Gewissen-Haben-Wollen*] w obliczu bycia-ku-śmierci [*Sein-zum-Tode*]. Zobowiązaniem i świadectwem nie jest twarz Innego jak u Lévinasa, lecz moje odniesienie się do mojego własnego bycia. Dobro, które konstytuuje się w relacji, nie jest już dobrem bezwarunkowym i bezinteresownym, ale moim. Heidegger nie rozumie zobowiązania jako imperatywu moralnego, a jako wewnętrzną otwartość na siebie. Odpowiedzialność konstytuuje się dlatego w moim odniesieniu do własnego bycia. Oznacza wyrwanie się z niewłaściwego bycia, w którym zawsze tkwimy, i odsyła do zewu sumienia apelującego do jestestwa, aby chciało być sobą w odniesieniu do własnego bycia. Odpowiedzialność ujawnia się zatem w stosunku *Dasein* do swego „tu oto”. Jest ono wydaniem, ofiarowaniem się, przekazaniem się swojemu własnemu byciu, które do nas pierwotnie przynależy w naszym „tu i teraz”.

Wydawanie, przekazywanie, bycie-danym sobie w swoim własnym byciu, powierzenie siebie w swoim byciu jest początkiem sięgnięcia po odpowiedzialność jako danie odpowiedzi. Powierzenie zawiera się w trosce jestestwa o samo siebie i swoje własne bycie oraz w wołaniu sumienia, które apeluje: chciej-mieć-sumienie. Heideggerowska analiza bycia sobą zamyka relację w sobie, koncentruje się na moim odniesieniu do samego siebie, wychodzeniu poza siebie ku byciu. Horyzont odpowiedzialności dociera do tego, co zewnętrzne, ale z perspektywy mojego bycia. Filozofia Heideggera traktuje o odpowiedzialności, która nosi znamiona czegoś bardzo intymnego, tajemniczego, czegoś, co jest tylko moje. Odpowiedzialność ontologiczna jest uprzednia względem odpowiedzialności na poziomie nauki, również takiej, która obiera sobie za cel wartości ludzkie. Dodatkowym elementem charakteryzującym myśl Heideggera jest stosunek bycia do dobra. Zagadnienie to ukazane jest szczególnie jasno w pracach na temat filozofii Kanta. Odsyła ono do przed-teoretycznego, ale i przed-praktycznego

charakteru ontologii fundamentalnej. Dobro wiąże się z byciem, które jest moje. Rozwinięcie tego zagadnienia stanowi studium myśli Arystotelesa i Platona tak we wczesnym, jak i późnym etapie drogi filozoficznej Heideggera.

Rekonstrukcja bycia sobą [*Selbstsein*], jak również rozumienie troski kierują filozofię Heideggera ku odpowiedzialności jako dziejowości. Moje rozważania zmierzają jednak do tego, że odpowiedzialność, która ma swój początek w polemice z filozofią życia oraz z neokantyzmem, jak i zawiera postulat fenomenologiczny, prowadzi do tego, że dobro, u Kanta ukazujące się poprzez determinację woli przez imperatyw moralny, w myśli Heideggera staje się dobrem ontologicznym. W wołaniu sumienia chciej-mieć-sumienie wola nie jest determinowana przez imperatyw moralny, lecz jest pierwotnym wołaniem o to, aby chcieć-chcieć, aby mieć wolę bycia sobą, odnosić się do własnego bycia. Tak sumienie i jego wołanie, jak i wcześniejsze stwierdzenia Heideggera o poszukiwaniu podstawy uprawiania wszelkiej filozofii odsłaniają dobro (agatologia) w sensie ontologicznym jako troskę o własne bycie. Dobro nie opiera się jednak na sądach wartościujących, lecz pojawia się na poziomie pytania ontologicznego. Heidegger wielokrotnie rozważa sens i znaczenie dobra oraz wartości w *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesa, m.in. w tzw. Natorp Bericht, czyli 62 tomie dzieł zebranych (GA 62, 376n)²⁵³. We wspomnianym tomie pod wpływem analizy Arystotelesa wprowadza pojęcie bycia i jego rozumienia oraz wypowiadania.

Heidegger odnosi się nie tylko do dobra, ale i wartości szeroko rozumianych. Dostrzega w potocznym rozumieniu wartości to, że tracą one swoją istotę wskutek zapomnienia o problemie bycia [*Sein*]. Dlatego jego stanowisko nie polega na tym, że odrzuca wartości, lecz że chciałby ukazać je u samego źródła.

Myślenie zwrócone przeciwko „wartościom” nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako „wartość” – „kultura”, „sztuka”, „nauka”, „godność człowieka”, „świat” i „Bóg” – jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by wreszcie zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem „wartości” pozbawia wszelkiej godności to, co w ten sposób jest wartościowane (ZD, 300)²⁵⁴.

Takiemu rozumieniu Heidegger stawia zarzut, że ujmuje ono wartości jedynie z perspektywy przedmiotu. Ten proces subiektywizacji zamiast podkreślać znaczenie wartości, *de facto* je niszczy. „Nie pozwala ono bytowi – być, lecz pozwala jedynie na

²⁵³ Heidegger, starając się o objęcie katedry we Freiburgu, wygłasza wykład na temat Arystotelesa (odnosi się niejako do analizy Natorpa), przedstawia problem bycia i jego rozumienia. Te zainteresowania wraz z analizą pojęcia troski u św. Augustyna dokonują przełomu. Heidegger przygotowany do przyjazdu do Marburga podejmuje problem, którym zajmował się Natorp. Analiza ta powoduje, że w 1923 roku dostrzega on problem bycia, który będzie później rozwijany.

²⁵⁴ „Das Denken gegen «die Werte» behauptet nicht, daß alles, was man als «Werte» erklärt – die «Kultur», die «Kunst», die «Wissenschaft», die «Menschenwürde», «Welt» und «Gott» – wertlos sei. Vielmehr gilt es endlich einzusehen, daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als «Wert» das so Gewertete seiner Würde beraubt wird” (GA 2, 349).

to, by był miał ważność jako jego przedmiot” (ZD, 300)²⁵⁵. Odpowiedzialność, która w sensie etycznym pojawia się na poziomie aksjologii, wymaga uprzedniego cofnięcia się do źródła. Pozostawienie wartości na uboczu nie oznacza ich deprecjacji, lecz jedynie chęć ukazania ich poprzez pogłębioną analizę filozoficzną. W oparciu o takie rozumienie Heideggerowska odpowiedzialność przedstawia się w horyzoncie otwartości.

Myślenie podług wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu. A więc myśleć przeciw wartościom wcale nie znaczy: bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu – znaczy ono: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego jedynie przedmiot, stawiać przed myśleniem prześwit prawdy bycia (ZD, 300)²⁵⁶.

W tych słowach, znajdujących się w *Liście o humanizmie* z 1946 roku, dopełnia się podjęte przed laty przez Heideggera wyzwanie dotyczące tego, co nazywa się rozumem praktycznym u Kanta, i koniecznego ukształtowania go na gruncie pytania o to, jak możliwe jest poznanie [*Erkennen*]. Jest ono zatem związane z pojęciem prawdy bycia [*Wahrheit des Seins*]. Tak wartości [*Werte*], jak i dobro [*Gute*] nie mogą być przedmiotem, lecz tym, co konstytuuje się w otwartości bycia. Oznacza to, że odpowiedzialność jawi się na poziomie otwartości bycia, jest zatem związana z prawdą i wolnością. Aby odpowiedzialność mogła występować na poziomie wartości jako przedmiot, musi istnieć pewnego rodzaju nastrojenie [*Stimmung*], bycie-w-świecie, w którym odsłania się prawda bycia jako otwartość. Heidegger nie deprecjonuje wartości, ale zwraca uwagę na fakt, że pierwotne doświadczenie człowieka jest otwartością na bycie [*Sein*]. Podkreśla, że w wyrażeniu bycie-w-świecie [*in-der-Welt-sein*] nie chodzi mu o zestawienie i przeciwstawienie tego, co ziemskie, z tym, co boskie, lecz o otwarcie bycia [*Offenheit des Seins*]. W tym przejawia się transcendencja człowieka, który ek-sistuje. „Człowiek jest i jest człowiekiem, o ile ek-sistuje. Wychyla się on w otwartość bycia, będąc samym byciem, tym, co jako rzut rzuciło istotę człowieka w »troskę«” (ZD, 300n)²⁵⁷. Heidegger, powołując się na pytanie zadane mu po wydaniu *Bycia i czasu*: „Kiedy napisze pan etykę?” (ZD, 303)²⁵⁸, stwierdza, że jego ontologia jest etyką. Zapytywanie się o odpowiedzialność oznacza dlatego ukazanie jej na gruncie prawdy bycia jako otwartości, troski o swoje własne bycie. Zatem nasze myślenie o odpowiedzialności

²⁵⁵ „Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns – gelten” (GA 2, 349).

²⁵⁶ „Das Denken in Werten ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt. Gegen die Werte denken, heißt daher nicht, für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen” (GA 2, 349).

²⁵⁷ „Der Mensch ist und ist Mensch, insofern er der Ek-sistierende ist. Er steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in »die Sorge« erworfen hat” (GA 2, 350).

²⁵⁸ „Wann schreiben Sie eine Ethik?” (GA 2, 353).

zawiera się w otwartości [*Erschlossenheit*] i trosce [*Sorge*]. Mimo zmian dokonujących się w filozofii Heideggera, polegających na zwróceniu się ku problemowi prawdy jako nie-skrytości i otwartości jako *Offenheit*, utrzymuje on pierwotne postulaty o konieczności wyartykułowania bycia sobą [*Selbstsein*], jak i filozofii oddzielonej od światopoglądu, a także rozumienia filozofii jako nauki pierwszej. *List o humanizmie* w pewnym sensie wyjaśnia, dlaczego odpowiedzialność w filozofii Heideggera nie ma charakteru etycznego, lecz ontologiczny. Pierwotne pytanie o bycie zawiera w sobie pytanie o dobro jako *agathon*. Dopiero rozważenie kwestii bycia, ontologiczne badania umożliwiają podjęcie problematyki dobra i wartości w taki sposób, aby mogły być one przedstawiane takimi, jakimi są, bez ich redukcji do przedmiotu poznania. Dlatego wszelka aksjologia domaga się wykładni ontologicznej, która na początku drogi filozoficznej Heideggera wiąże się z interpretacją dobra u Arystotelesa (GA 18, 64nn). Heidegger przedstawia dobro przez pryzmat greckiego pojęcia *sympheron* – dobra wspólnego, które dotyka problemu *koinonii*. Dobro wspólne nie jest rozumiane w sensie moralnym, etycznym, lecz jako udział w tym, co wspólne. Heidegger używa pojęcia *Beitraglichkeit*, które utworzył na bazie czasownika *beitragen* – „wnosić coś do tego, co wspólne”, „udzielać”. Odwołując się do *Etyki nikomachejskiej*, filozof wprowadza problem powszedniości [*Alltäglichkeit*], popadania w bycie Się [*Man*]. Odpowiedzialność interpretowana w takim kontekście będzie się ukazywała na gruncie relacji Ja do swojego własnego bycia, próby wyrwania się z upadania. Z czasem pod wpływem wprowadzenia „nowego” ujęcia prawdy odpowiedzialność ta zmieni się w odpowiadanie na wydarzającą się prawdę bycia.

Odpowiedzialność u Heideggera opiera się wówczas na koncepcji prawdy i wolności rozumianej odpowiednio jako nie-skrytość [*Un-verborgenheit*] oraz pozwolić-być [*Sein-lassen*]. Łączy ona ze sobą nie-skrytość ze strukturą pozwolić-być, wyrażając fenomenologiczny sposób ukazywania się bytu. Odpowiedzialność, której horyzontem jest otwartość, przedstawia się jestestwu w jego relacji do „tu oto”. Zasadniczą strukturą odpowiedzialności jest zatem relacja, jaka łączy jestestwo i jego *Da*. Heidegger nie zajmuje się odpowiedzialnością na poziomie etycznym, ponieważ wiąże on dobro z byciem [*Sein*] i nadaje odpowiedzialności sens ontologiczny. Wszelkie myślenie o odpowiedzialności w sensie aksjologicznym ma swoją podstawę w ontologii. Bycie odpowiedzialnym oznacza, że jestestwo, egzystując, odwołuje się do świata i do innych bytów. Jego podstawą jest odnoszenie się jestestwa do własnego bycia. Odpowiedzialność zasadza się na transcendencji jestestwa poza siebie, aby odnaleźć siebie w swoim stosunku do własnego bycia. W tej transcendencji jestestwo popada w niewłaściwy sposób bycia, żyje życiem nie swoim, lecz bytów napotykanym. To popadanie w niewłaściwość [*Uneigentlichkeit*] jest specjalnym rodzajem winy. Dopiero bycie-ku-śmierci wzywa jestestwo: chciej-mieć-sumienie. Odpowiedzialność u Heideggera zasadza się na takich pojęciach jak otwartość, zdecydowanie (czasowość i dziejowość) oraz troska i jest *de facto* powierzeniem się, tzn. przechodzeniem od Ja do Siebie. Odpowie-

działność jawi się zatem jako *Überantworten*, jako wydanie na otwartość, które pojawia się *expressis verbis* w *Byciu i czasie* oraz jako ek-sistencja w dziele *O istocie prawdy*.

Określenie prawdy i wolności wyrażone przez pojęcia otwartości i zdecydowania stawia odpowiedzialność w nowym świetle – wołania sumienia [*Ruf des Gewissens*], które nie wzywa: postępuj tak, aby twoja maksyma była prawem nadrzędnym, lecz: chciej-mieć-sumienie [*Gewissen-Haben-Wollen*]. Odpowiedzialność nie jest też wyrażana przy pomocy zdań, lecz jest wewnętrzną otwartością na siebie i świat dany nam w określonej sytuacji. Realizuje więc założenia wcześniejsze. W *Byciu i czasie* pojawia się troska jestestwa, która ukazuje „Ja jestem”. W dziele *O istocie prawdy* odpowiedzialność jawi się już jako bezosobowa. Jak podkreśla Heidegger, prawda i wolność nie powinny być już więcej analizowane przez pryzmat cechy, atrybutu, który posiada człowieka. Człowiek już ich nie ma, lecz sam jest „w” prawdzie i wolności. Ta zmiana dokonała się w *Byciu i czasie*, w którym doszedł do głosu problem realności oraz prawdy powiązanej z byciem. W dziele *O istocie prawdy* poddana analizie jest nie egzystencja człowieka, lecz ek-sistencja, jak również in-sistencja. Także odpowiedzialność staje się dla Heideggera czymś, czego się nie ma, lecz czym się jest. Odpowiedzialność jest otwartością, która ogarnia jestestwo w swoim odniesieniu do bycia. Husserlowska samoodpowiedzialność zmienia się w bezosobową, bezkształtną przestrzeń, która nas ogarnia. W tym procesie na pierwszy plan wysuwa się mówienie, w którym ujawnia się bycie. To mówienie przekształca się w myślenie bycia. Właśnie na tym przełomie w myśleniu Heideggera skupia się Filek, analizując pojęcie odpowiedzialności w obu książkach filozofa, na które się powoływałem. Mimo że w późniejszym okresie Heidegger używa słowa *Entsprechen*, pokazując konieczność przezwyciężenia metafizyki, dochodzi również do przekonania o konieczności powrotu do początku swojej drogi filozoficznej. Wobec tego można przypuszczać, że Heideggerowi chodzi raczej o odpowiedzialność w sensie *Überantworten*, o otwieranie się na wydarzające się w myśleniu ukazywanie się prawdy bycia [*Seinswahrheit*]. Odpowiedzialność konstituuje się nie w wypowiedzaniu, w mowie, lecz dotyczy pierwotnej otwartości.

Analiza pojęcia odpowiedzialności dokonana przez dialogików odsyła do odpowiadania na wezwanie jako *Verantworten*, które posiada w sobie słowo *Antworten*. Pojawia się ona jednak w kontekście mowy i może być określona przez pojęcie *Entsprechen*. Tę samą, na którą powołuje się Heidegger w *Ku rzeczy myśleniach* (KRM, 29; GA 14, 19) oraz w *Co zwie się myśleniem* (CZM, 173; GA 8, 173), nawiązując do odpowiadania słowami *Sagen* i *Entsprechen*.

W odróżnieniu od stanowiska Jacka Filka, który przeważnie postrzega odpowiedzialność z perspektywy pojęcia *Entsprechen*²⁵⁹, skłaniałbym się do interpretacji

²⁵⁹ Pojęcie *Entsprechen* oprócz powiązania z językiem, w którym się wyraża, ma także mylące znaczenie, ponieważ w języku niemieckim może znaczyć „odpowiadanie czemuś” jako „pasowanie do czegoś”. Mogło by to prowadzić do błędnych wniosków o konieczności posiadania kryterium, od czego odżegnuje się Heidegger. Mimo że Heideggerowi chodzi o wydarzanie się prawdy

odpowiedzialności z perspektywy *Überantworten*. Filek sięga po późniejsze dzieła Heideggera, takie jak *O istocie prawdy*, *List o humanizmie* czy wykłady na temat języka (*W drodze do języka*), w których uwydatnia się to, że człowiek jest jedynie depozytariuszem prawdy bycia. W myśleniu bycia dokonuje się zmiana w spostrzeganiu prawdy i wolności, lecz jednak odpowiedzialność jako *respondere* jest przestrzenią otwartości, w której bycie odsłania się i jestestwo rzucone w świat próbuje się jakoś odnaleźć. Dzieło *O istocie prawdy* stanowi przełom w myśli Heideggera poruszającej problem prawdy, wolności, ale również odpowiedzialności. Do czasu powstania *O istocie prawdy* Heidegger poddaje analizie „Ja jestem”, będące w świecie, także gdy posługuje się pojęciem *Dasein*. Odróżnia w ten sposób myślenie o człowieku przez pryzmat przedmiotu (wspólne z myśleniem o rzeczach, przedmiotach) od wypełniania się, relacji opartej na egzystencji, faktyczności i upadaniu jestestwa. Jednak wciąż próbuje wyrazić prawdę filozoficzną przy pomocy filozofii życia, fenomenu przeżycia i wypełnienia. W niej odnajduje pierwociny filozoficznego myślenia, próbuje zrealizować postulaty o filozofii jako nauce pierwszej zawarte w *Logicznych badaniach* i *Idei I* Husserla (por. GA 56-57). *Bycie i czas* jest w pewnym sensie kompendium dotychczasowych analiz wraz z rozszerzeniem ich do ontologii fundamentalnej. Problem bycia, który pojawia się ponownie w kontekście filozofii Arystotelesa i Kanta, zaowocował postawieniem pytania o bycie oraz o nową metafizykę. W kolejnych dziełach Heidegger będzie się starał pogłębić analizę pytania o bycie i pokazać zapominanie tego problemu przez filozofię. W *Byciu i czasie* posługuje się otwartością, która umożliwia odnoszenie się jestestwa do siebie i świata. Ta otwartość, która jest przedłużeniem koncepcji wypełnienia [*Volzug*], ukazuje z jednej strony położenie, rozumienie i mowę jestestwa, czyli wypełnienie się jestestwa w sytuacji, z drugiej strony zdecydowanie (w języku niemieckim jest to gra słów *Erschlossenheit* i *Entschlossenheit*, podobnie jak w przypadku otwierania i zamykania się jestestwa), w którym czołowym zagadnieniem jest problem popadania w Siebie-Się. Z troski wypływa wołanie sumienia: chciej-być-sobą w odniesieniu do własnego bycia. Heidegger podkreśla w *Liście o humanizmie*, że brakuje w *Byciu i czasie* trzeciej części, która zmieniałaby perspektywę, tzn. zmierzała od czasu, czasowości do bycia. W pewnym sensie późniejszy wykład na temat fenomenologii i bycia ma wypełnić tę lukę. Rozważania zawarte w dziele *O istocie prawdy* rozpoczynają nowy etap drogi filozoficznej, którego podstawą jest analiza bycia łącząca pierwszą i drugą część *Bycia i czasu*, tzn. problem prawdy bycia. Dopiero później, czyli po powstaniu dzieła *O istocie prawdy*, Heidegger dokonuje zwrotu w kierunku ek-sistencji i in-sistencji jestestwa, tzn. odchodzi od „Ja jestem” ku prawdzie bycia. Prawda bycia nie jest własnością, którą można posiadać, lecz człowiek utrzymuje się w niej. Konstytuuje się

bycia w mowie, w ruchu wychodzącym od mowy, to koncentruje się na otwartości, na przestrzeni, w której konstytuuje się bycie. Bardziej istotnym jest udzielanie się bycia. Odpowiedzialność w tym sensie zbliża się do znaczenia związanego *Überantworten* jako powierzenia się, przekazywania się *Dasein*.

ona w jego otoczeniu bycia i obejmuje go. *Subiectum* badania nie jest już *Dasein* i jego bycie, lecz samo bycie. Człowiek jest jedynie pasterzem bycia. Pomiędzy tymi dwoma etapami filozoficznego myślenia Heideggera pojawia się ontologia fundamentalna, w której nawiązuje on do wcześniejszych fascynacji tym, co poprzedza prawdę sądu. Właśnie na tych dwóch fundamentach filozoficznych, na tych dwóch kontrapozycjach opierałem się podczas analizy odpowiedzialności.

W przeciwieństwie do Filka²⁶⁰ wiązałem odpowiedzialność z troską jestestwa i wcześniejszymi dziełami Heideggera, z okresu, kiedy odnosi się on do filozofii życia, oraz początku ontologii fundamentalnej, tj. z *Byciem i czasem*. Odpowiedzialność pojawia się w tej pracy *expressis verbis*, jak i w kontekście otwartości (*resp.* otwartości i zdecydowania). Jej podstawą jest jednak nie tyle pojęcie *Entsprechung*, które pojawia się w ostatniej fazie twórczości Heideggera, ile *Überantworten*, która jest przestrzenią otwartości, wypełnieniem, relacją między Ja [*Ich*] i jego byciem [*Sein*]. Sam Heidegger stwierdza, że jego filozofia nie uległa zmianie, lecz została dopełniona. Nie odrzuca on wczesnych poglądów, ale je uzupełnia. W moim przekonaniu kluczowym dziełem jest interpretacja Arystotelesa, z której Heidegger wyprowadza pojęcie bycia, jak i rozumienie sytuacji [*Verstehenssituation*] (1922, GA 62, tzw. Natorp-Bericht). Oba te zagadnienia zostaną rozwinięte, stając się załącznikiem problematyki podejmowanej w późniejszych pracach, także tych, w których filozof posługuje się słowem *Entsprechen*.

To przekazywanie [*Überantworten*], które obecne jest już w *Byciu i czasie*, pojawia się również w *Czym jest metafizyka*, a także we fragmencie listu Heideggera do swojego studenta, w którym pojawia się odpowiedzialność jako *Entsprechen*²⁶¹. Motywacją czy raczej zachętą do takiej interpretacji odpowiedzialności jest dla mnie filozofia Tischnera, która nawiązuje do Heideggera, biorąc za podstawę jego antropologiczne inklinacje, mimo iż Heidegger ostatecznie je odrzuca. Inną motywację stanowi fakt,

²⁶⁰ Na pojęcie *Überantworten* powołuje się także Jacek Filek w książce: *Filozofia odpowiedzialności...*, s. 136.

²⁶¹ Heidegger stwierdza w *Posłowie* do odczytu zatytułowanego *Rzecz*, które jest adresowane do jego studenta, że „Myślenie «bycia» znaczy odpowiadać [*entsprechen*] namowie jego istoty. Odpowiadanie podchodzi z namowy i na nią się wypuszcza. Odpowiadanie cofa się przed namową i w ten sposób wstępuje w jej język”, M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 174n [„*Sein*» denken heisst: dem Anspruch seines Wesens entsprechen. Das Entsprechen entstammt dem Anspruch und entläßt sich zu ihm. Das Entsprechen ist ein Zurücktreten vor dem Anspruch und dergestalt ein Eintreten in seine Sprache”, idem, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2009, s. 176]. Heidegger wyjaśnia problem myślenia bycia z perspektywy prawdy, która jest też wycofywaniem się. To odpowiadanie, które konstytuuje się w wycofywaniu się przed namową, nie powoduje odrzucenia odpowiadania jako *Überantworten*, lecz jedynie ukazuje je przez pryzmat myślenia bycia i mowy, która ujawnia się w procesie wycofywania się. Ciekawym zestawieniem odpowiedzialności jako *Entsprechen*, jest użycie słowa *dédire* u Lévinasa. Słowo *se dédire* znaczy zaprzeczać sobie, wyprzeć się, odwołać dane słowo. Lévinas używa przedrostka *de* jako zaprzeczenia, negacji. W ten sposób podkreśla, że prawdziwe mówienie *le dire* jest odmawianiem *se dé-dire*, to znaczy zaprzeczać samemu sobie, E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 18.

że w środowisku Heideggera, gdy buduje on swoją filozofię jako ontologię, powstaje wiele prac (o których wspominałem we wstępie) skupionych głównie wokół problemu odpowiedzialności w sensie ontologicznym, ale i ontycznym. Nie przez przypadek odwołuję się do odpowiedzialności w kontekście dziejowości Patočka, twierdząc, że filozofia Heideggera jest filozofią odpowiedzialności. Ponieważ pojęcie *Überantworten* jako synonim odpowiedzialności jest wieloznaczne, może odpowiadać odpowiedzialności, ale i powierzaniu się. Gdy wziąć pod uwagę odpowiedzialność jako powierzanie się, obejmuje ona nie tylko aspekt moralny, ale przede wszystkim ontologiczny, dla którego to, co praktyczne, znajduje się wewnątrz pytania o bycie. Heidegger nie rozróżnia poznania jako *episteme* od *praxis*, ponieważ dla niego podstawą filozoficznego pytania jest *phronesis*. Ono poprzedza klasyfikację na to, co praktyczne, i to, co teoretyczne. Horyzont aksjologiczny czy agatologiczny, o którym wspomina Weber, znajduje się wewnątrz horyzontu ontologicznego. Odpowiedzialność jako *Überantworten* jest odpowiedzialnością w sensie ontologiczno-agatologicznym, przy czym to, co agatologiczne, zawiera się w otwartości „Ja jestem”. Jak przekonuje Heidegger, wartości i dobro muszą być antycypowane przez pytanie ontologiczne. Heideggerowska odpowiedzialność zbudowana na koncepcji otwartości (wypełniania), dziejowości i czasowości (sumienia i troski) odbiega od myślenia o odpowiedzialności rozumianej w sensie potocznym, jako odpowiedzialność przed kimś/czymś i za coś – o czym wspominałem podczas analizy pojęć sumienia i winy – chodzi w niej o „jak” [*wie*] doświadczenia [*er-fahren*] odpowiedzialności. Wynika ona z faktu, że jestestwo jest zawsze w odniesieniu do swojego własnego bycia oraz do świata. Nie chodzi w nim o zawartość treściową „za co” i „wobec kogo”, lecz o konstytuowanie się odpowiedzialności jako próby odpowiedzi na wezwanie płynące z bycia, z sumienia, które nawołuje, aby chcieć-być-sobą. Heidegger nie postrzega odpowiedzialności za drugiego w sensie, o jakim mówi Lévinas, lecz idąc za Husserlem, odróżnia mówienie o człowieku w trzeciej osobie – jako coś, ono – i koncentruje się na człowieku jako bycie wyróżnionym. To początkowe przedsięwzięcie w przypadku Heideggera oznacza wyartykułowanie odpowiedzialności człowieka jako odpowiadania, jako próbę relacji, stosunku do wypełnienia czy bycia. Pojęcie *Überantworten* jest wydaniem, jest powierzeniem siebie swojemu własnemu byciu. W nim dochodzi do popadania w niewłaściwy sposób bycia, ale mimo zdrady jestestwo utrzymuje się w wierności sobie jako pewnej możliwości. W tej wierności ontologia idzie w parze z agatologią, którą rozumiem jako otwartość na dobro. Heidegger nie podąża za Buberem i nie kieruje swoich rozważań ku relacji z drugim człowiekiem, ale dostrzega zagrożenie w operowaniu pojęciem „człowiek” w kategoriach przedmiotu, tj. w trzeciej osoby. Buber relację z drugim nazwie relacją *Ja-to*. Według Heideggera powiązanie człowieka ze światem (sytuacją) nie pozwala mu wyjść poza horyzont własnego bycia. Dlatego Heideggerowska agatologia powiązana jest ściśle z ontologią, pytaniem o bycie, a odpowiedzialność nosi znamiona samoodpowiedzialności (co sprawia, że stanowisko Heideggera jest zbieżne z poglądami Husserla). W moim rozróżnieniu na odpowiedzialność jako *imputatio* i *respondere*

Heideggerowskie jej rozumienie powinno być interpretowane z perspektywy tego drugiego określenia, jest ona bowiem próbą udzielenia odpowiedzi na wezwanie naszego sumienia: *chciej-być-sobą*. To otwarcie się na własne bycie jest także pozwoleniem na zaistnienie bycia, którego *Dasein* jest pasterzem. Ta odpowiedzialność zmienia swoje miejsce z położenia *Dasein* do myślenia bycia, lecz zawsze ugruntowana jest na odpowiedzialności, na wydarzaniu się prawdy bycia.

W serii *Societas* pod redakcją Bogdana Szlachty ukazały się:

1. Grzybek Dariusz, *Nauka czy ideologia. Biografia intelektualna Adama Krzyżanowskiego*, 2005.
2. Drzonek Maciej, *Między integracją a europeizacją. Kościół katolicki w Polsce wobec Unii Europejskiej w latach 1997-2003*, 2006.
3. Chmieliński Maciej, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, 2006.
4. Nieć Mateusz, *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, 2006.
5. Sokołów Florian, *Nahum Sokołów. Życie i legenda*, oprac. Andrzej A. Zięba, 2006.
6. Porębski Leszek, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Laswella*, 2007.
7. Mazur Grzegorz, *Życie polityczne polskiego Lwowa 1918-1939*, 2007.
8. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt instytucjonalny Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej 1950-2005. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2006.
9. Karas Marcin, *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Historia i doktryna rzymsko-katolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, 2008.
10. *European Ideas on Tolerance*, eds. Guido Naschert, Marcin Rebes, 2009.
11. Gacek Łukasz, *Chińskie elity polityczne w XX wieku*, 2009.
12. Zemanek Bogdan S., *Tajwańska tożsamość narodowa w publicystyce politycznej*, 2009.
13. Lenczarowicz Jan, *Jałta. W kręgu mitów założycielskich polskiej emigracji politycznej 1944-1956*, 2009.
14. Grabowski Andrzej, *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego. Krytyka niepozytywistycznej koncepcji prawa*, 2009.
15. Kich-Masłej Olga, *Ukraina w opinii elit Krakowa końca XIX – pierwszej połowy XX wieku*, 2009.
16. Citkowska-Kimla Anna, *Romantyzm polityczny w Niemczech. Reprezentanci, idee, model*, 2010.
17. Mikuli Piotr, *Sądy a parlament w ustrojach Australii, Kanady i Nowej Zelandii (na tle rozwiązań brytyjskich)*, 2010.
18. Kubicki Paweł, *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*, 2010.
19. Żurawski Jakub, *Internet jako współczesny środek elektronicznej komunikacji wyborczej i jego zastosowanie w polskich kampaniach parlamentarnych*, 2010.
20. *Polscy eurodeputowani 2004-2009. Uwarunkowania działania i ocena skuteczności*, red. Krzysztof Szczerski, 2010.
21. Bojko Krzysztof, *Stosunki dyplomatyczne Moskwy z Europą Zachodnią w czasach Iwana III*, 2010.
22. *Studia nad wielokulturowością*, red. Dorota Pietrzyk-Reeves, Małgorzata Kułakowska, Elżbieta Żak, 2010.
23. Bartnik Anna, *Emigracja latynoska w USA po II wojnie światowej na przykładzie Portorykańczyków, Meksykanów i Kubańczyków*, 2010.
24. *Transformacje w Ameryce Łacińskiej*, red. Adam Walaszek, Aleksandra Giera, 2011.
25. Praszalowicz Dorota, *Polacy w Berlinie. Strumienie migracyjne i społeczności imigrantów. Przegląd badań*, 2010.
26. Głogowski Aleksander, *Pakistan. Historia i współczesność*, 2011.
27. Brądkiewicz Bartłomiej, *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*, 2011.

28. Bojenko-Izdebska Ewa, *Przemiany w Niemczech Wschodnich 1989-2010. Polityczne aspekty transformacji*, 2011.
29. Kołodziej Jacek, *Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie*, 2011.
30. *Nacjonalizmy różnych narodów. Perspektywa politologiczno-religioznawcza*, red. Bogumił Grott, Olgierd Grott, 2012.
31. Matyasik Michał, *Realizacja wolności wypowiedzi na podstawie przepisów i praktyki w USA*, 2011.
32. Grzybek Dariusz, *Polityczne konsekwencje idei ekonomicznych w myśli polskiej 1869-1939*, 2012.
33. Woźnica Rafał, *Bułgarska polityka wewnętrzna a proces integracji z Unią Europejską*, 2012.
34. Ślufińska Monika, *Radykałowie francuscy. Koncepcje i działalność polityczna w XX wieku*, 2012.
35. Fyderek Łukasz, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, 2012.
36. Węc Janusz Józef, *Traktat lizboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007-2009*, 2011.
37. Rudnicka-Kassem Dorota, *John Paul II, Islam and the Middle East. The Pope's Spiritual Leadership in Developing a Dialogical Path for the New History of Christian-Muslim Relations*, 2012.
38. Bujwid-Kurek Ewa, *Serbia w nowej przestrzeni ustrojowej. Dzieje, ustrój, konstytucja*, 2012.
39. Cisek Janusz, *Granice Rzeczypospolitej i konflikt polsko-bolszewicki w świetle amerykańskich raportów dyplomatycznych i wojskowych*, 2012.
40. Gacek Łukasz, *Bezpieczeństwo energetyczne Chin. Aktywność państwowych przedsiębiorstw na rynkach zagranicznych*, 2012.
41. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt ustrojowy Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej w latach 1950-2010. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2012.
42. *Międzycywilizacyjny dialog w świecie słowiańskim w XX i XXI wieku. Historia – religia – kultura – polityka*, red. Irena Stawowy-Kawka, 2012.
43. *Ciekawość świata, ludzi, kultury... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. Renata Hołda, Tadeusz Paleczny, 2012.
44. Węc Janusz Józef, *Pierwsza polska prezydencja w Unii Europejskiej. Uwarunkowania – procesy decyzyjne – osiągnięcia i niepowodzenia*, 2012.
45. Zemanek Adina, *Córki Chin i obywatelki świata. Obraz kobiety w chińskich czasopismach o modzie*, 2012.
46. Kamińska Ewa, *Rezeption japanischer Kultur in Deutschland. Zeitgenössische Keramik als Fallstudie*, 2012.
47. Obeidat Hayssam, *Stabilność układu naftowego w warunkach zagrożeń konfliktami w świetle kryzysu w latach siedemdziesiątych XX i na progu XXI wieku*, 2012.
48. Ścigaj Paweł, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, 2012.
49. Głogowski Aleksander, *Af-Pak. Znaczenie zachodniego pogranicza pakistańsko-afgańskiego dla bezpieczeństwa regionalnego w latach 1947-2011*, 2012.
50. Miżejewski Maciej, *Ochrona pluralizmu w polityce medialnej Włoch*, 2012.
51. Jakubiak Łukasz, *Referendum jako narzędzie polityki. Francuskie doświadczenia ustrojowe*, 2013.

52. *Skuteczność polskiej prezydencji w Unii Europejskiej. Założone cele i ich realizacja*, red. Krzysztof Szczerski, 2013.
53. *Stosunki państwo–Kościół w Polsce 1944-2010*, red. Rafał Łatka, 2013.
54. Gacek Łukasz, Trojnar Ewa, *Pokojowe negocjacje czy twarda gra? Rozwój stosunków ponad Cieśniną Tajwańską*, 2012.
55. Sondel-Cedarmas Joanna, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896-1923)*, 2013.
56. Rudnicka-Kassem Dorota, *From the Richness of Islamic History*, 2013.
57. Fudała Piotr, Fyderek Łukasz, Kurpiewska-Korbut Renata, *Budowanie parlamentaryzmu. Doświadczenia z Afganistanu, Iraku i Kurdystanu irackiego*, 2012.
58. Dardziński Piotr, *Kapitalizm nieobjawiony. Doktryna ładu społecznego, politycznego i ekonomicznego w myśli Wilhelma Röpkego*, 2013.
59. *The Taiwan Issues*, ed. Ewa Trojnar, 2012.

Mimo iż odpowiedzialność stała się obecnie pojęciem powszechnie używanym, to jednak dopiero od niedawna zaczęto się nią zajmować z perspektywy badawczej. Najczęściej jest rozumiana jako odpowiadanie za popełniony czyn czy podjętą decyzję, tymczasem to przede wszystkim próba odpowiedzi na podstawowe odniesienie człowieka do siebie i innych ludzi. W niniejszej książce omawiany jest problem odpowiedzialności u Heideggera, który wiąże ją z ontologicznym pytaniem o własne bycie. Dopiero na gruncie bycia możliwe jest ujęcie kluczowego pojęcia w sensie etycznym czy prawnym. Heidegger wprawdzie nie zajmuje się odpowiedzialnością w tych właśnie znaczeniach, ale przedstawia ją na bazie źródłowego doświadczenia własnego bycia.

Obok ujęcia Heideggera ukazane jest także stanowisko Tischnera, który w odróżnieniu od tego pierwszego dostrzega źródłowość doświadczenia odpowiedzialności na poziomie etycznym, w spotkaniu z drugim człowiekiem. Wydaje się, iż obydwa ujęcia są od siebie różne, jednak pytanie o źródłowość sprawia, że także dla Tischnera ważna jest interpretacja z perspektywy ontologicznej. Jest ona jednak poprzedzona doświadczeniem agatologicznym, będącym swojego rodzaju otwartością, empatią – to z niej wyrasta brak zgody na cierpienie drugiego człowieka i chęć przeobrażenia cierpienia przez zaangażowanie się w zmianę świata, w którym „to, co jest” będzie tożsame z „tym, co być powinno”.



www.akademicka.pl

ISBN 978-83-7638-445-0



9 788376 384450