



KAROL TARNOWSKI

FAKTYCZNOŚĆ I NEGATYWNOŚĆ U M. HEIDEGGERA

Pojęcie faktyczności stało się od czasu egzystencjalizmu jednym z naczelných pojęć współczesnej zachodniej filozofii i weszło na stałe do obiegowego słownictwa europejskiej kultury umysłowej. Jeżeli się tak stało, to powody tego stanu rzeczy muszą leżeć głębiej, niż przemijające bądź co bądź mody naszego stulecia. Wyraża ono widocznie jakiś zasadniczy składnik naszego doświadczenia świata, trwalszy niż przemiany w myśleniu filozofów, którzy termin ten wprowadzili w obieg.

W artykule niniejszym będę starał się pokazać znaczenie tego pojęcia, także jego rozwój w filozofii Martina Heideggera, opierając się szczególnie na jego myśli z okresu *Sein und Zeit*, w którym pojęcie faktyczności pełni kluczową rolę. Artykuł ten nie rości sobie pretensji do oryginalności: filozofia Heideggera — zwłaszcza wczesnego — zbadana jest dosyć dokładnie. Chodzi raczej o wyakcentowanie pewnych ważnych, choć powszechnie znanych, momentów tej filozofii, jednakże z nieco odmiennej może perspektywy.

Biorąc pod uwagę niewątpliwy wpływ, jaki filozofia Heideggera wywarła na egzystencjalizm (a przez to pośrednio na potoczne rozumienie faktyczności), pytanie moje można sformułować tak: w jakim stosunku pozostają do siebie — „ontologiczne” rozumienie tego pojęcia u Heideggera do jego rozumienia „ontycznego” — czy też wężej: egzystencjalne (*existenzial*) do egzystencyjnego (*existenziell*)? Tutaj właśnie, w odpowiedzi na tak postawione pytanie, znajdzie się także odpowiedź na pytanie drugie, zupełnie inne, jakie chciałbym postawić: jaka jest właściwie rola negatywności w filozofii Heideggera i jej związek z problematyką faktyczności?

HUSSERL A HEIDEGGER

Filozofia Heideggera wyrosła, jak wiadomo, z dwu co najmniej nurtów filozofii: fenomenologii Husserla oraz klasycznej metafizyki.

Wraz z fenomenologią, a także całą tradycją filozofii transcendentnej, Heidegger uważa, że polem badań filozoficznych nie ma być jakakolwiek sfera rzeczywistości, czy też jej całość, w oderwaniu od sposobów, w jakie się nam ona jawi. Wszystko, co spotykamy i co nas otacza, ma przecież jakiś sens i sens ten jest — a więc pojawia się — zawsze dla nas. W jaki sposób, w jakich perspektywach, w jakich aktach świadomości pojawia się sens tego oto stołu, tego oto człowieka, tej oto wartości — to stanowi właściwą sferę zainteresowań fenomenologii.

Husserl dokonuje eksploracji obszaru dotąd przed filozofią zakrytego: całego życia świadomości odniesionej intencjonalnie do rzeczy i konstytuującej ich sens. Husserl twierdzi, że rzeczy pojawiają się dla nas pierwotnie jako przedmioty transcendentne w stosunku do świadomości; ale ich sens jest dany w naszych przeżyciach, a więc w sferze immanentnej świadomości. Na to więc, by zbadać sens rzeczy, trzeba skierować spojrzenie ku sferze immanentnej, „biorąc w nawias” nasze wciąż obecne przeświadczenie o istnieniu czegoś transcendentnego i — jak mówi Husserl — faktycznego poza świadomością. Będziemy mieć wówczas do czynienia z sensem tego, co transcendentne, a nie z samym tym, co transcendentne; będziemy więc obcować z różnymi sferami przedmiotów dla podmiotu świadomości, który te sensory konstytuuje. Ale w jaki sposób konstytuuje się sam podmiot? Jaki jest jego „ontologiczny” sens — to znaczy jaki jest jego sposób bycia, w jaki sposób podmiot ten jest? Na te pytania fenomenologia Husserla nie może udzielić odpowiedzi, bowiem z definicji każdego ontologiczny sens konstytuuje się dla podmiotu, który w ten sposób jest poniekąd poza zasięgiem wszelkiego takiego sensu. Heidegger w polemice z Husserlem na temat hasła o fenomenologii dla *Encyclopedia Britannica* wytkni mu, że nie pyta, jaki jest sposób bycia tego bytu, w którym świat się konstytuuje. I pisze, streszczając swą tezę z *Sein und Zeit*: „transcendentalna konstytucja jest centralną możliwością egzystencji faktycznej jaźni (*Selbst*)”¹.

Dla Husserla świadomość nie jest zresztą tylko odniesiona do różnych poszczególnych przedmiotów. Każdy bowiem przedmiot jest dany zawsze w otocze mniej lub więcej niewyraźnego i niewyczerpywalnego, zastawanego „horyzontu” doświadczenia, w którym oczekujemy innych przedmiotów i możliwego ich napotkania. Z drugiej strony badając po stronie intencji podmiotowych to, co umożliwia ukonstytuowanie się sensu na przykład cząsteczki fizycznej, świadomość napotyka na równie niewyczerpywalny „horyzont” zbiorowych sposobów rozumienia, które każdy indywidualny podmiot świadomy dziedziczy wraz

¹ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, t. 9, Den Haag 1962, 601—602.

ze swoją epoką i który jest także zastawany. Oba te zastawane, a więc w tym znaczeniu „faktyczne” horyzonty łączy Husserl pod nazwą ludzkiego świata (*Lebenswelt*) i usiłuje uczynić go jeszcze jednym, ba, podstawowym tematem, a więc „przedmiotem” prawdziwego poznawania dla jednostkowego podmiotu.

W ten sposób Husserl daje wyraz przekonaniu o fundamentalnej wolności i rozumności indywidualnego podmiotu świadomego, wolności, której prototypem jest *cogito* kartezjańskie. Biorąc to, co faktyczne, w nawias, zarówno po stronie przedmiotowej, jak i podmiotowej, aby uczynić przedmiotem badania konstytuujący go sens, świadomość staje niejako poza bytem, „w nicości”; z drugiej strony dopuszcza ona właśnie możliwą nicość realnego, faktycznego świata — po to, by wykazać, że może stać się ostatecznym fundamentem jego sensowności, a więc rozumności. Sama jednak rozumność świadomości, to, że konstytuuje ona sens świata, jest niewytłumaczalna: jest to również podstawowy, wspomniały f a k t.

PYTANIE O BYCIE

Heidegger zetknął się z problematyką filozofii Husserla, mając już myślenie wprawione w ruch przez książkę Franza Brentana (mistrza Husserla): „Von dem mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles”. Dręczony przez pytanie, które określa podstawową problematykę klasycznej metafizyki: „co to znaczy być?”, ale wychowany w klimacie filozofii pokantowskiej, zetknąwszy się wcześniej z *Logische Untersuchungen* Husserla, Heidegger od początku poszukuje odpowiedzi na swoje podstawowe pytanie nie po stronie rzeczy, lecz po stronie świadomości (transcendentalnej), dzięki której wszystko, co jest, uzyskuje sens bycia, przez to, że się jej j a w i. Pytając: „co to znaczy być?”, pyta więc o to, dzięki czemu i w jaki sposób jawi się w ogóle to, co jest, czyli jak jest możliwe napotkanie bytu właśnie jako bytu. Pytanie o sens bycia stawia pod znakiem zapytania sens każdego „jest”, a więc także świadomości.

Ale jedno jest dla Heideggera pewne: bycie jest przez nas od początku mgliście rozumiane: rozumiemy, co znaczy: „dzisiaj jest pięknie”, „2+2 jest 4”. Napotykamy więc od razu na fakt naszego niejasnego rozumienia bycia; fakt znaczy tu na razie to, co zastawane, pierwotne, nie dające się znikąd wyprowadzić. O cokolwiek zresztą pytamy, zawsze to już w pewien sposób rozumiemy i zawsze, poszukując odpowiedzi, jesteśmy przez to rozumienie prowadzeni: struktura pytania jako takiego wskazuje, że zawsze zastajemy już nasze rozumienie czegoś, od początku startujemy jako w coś uwikła-

ni. Owo pierwotne uwikłanie jest właśnie tym, co w sposób zasadniczy określa fenomen faktyczności.

Fakt niejasnego rozumienia bycia jest nieodłączny od innego: od faktu napotykania bytów. Bycie jest jedynie tym, w świetle czego rozumiemy byt jako taki, jest „horyzontem” rozumienia bytu. Dokonuje się ono w nas samych, czyli *Dasein*, którego istotą jest „egzystencja”. To, że *Dasein* egzystuje, znaczy, że jest ono „otwarte” na bycie i jego różnicę w stosunku do bytu: na „różnicę ontologiczną” między byciem a bytem. „Otwieranie” to dokonuje się w konkretnym życiu jednostki i zbiorowości, w rozmaitych formach ludzkiego egzystowania, które są różnymi jego sposobami bycia, czyli sposobami rozumienia już jakoś zastawanego bycia i bytów. Bycie jest zarazem zastawane i zadane, bowiem egzystencja jest możliwością takiego lub innego rozumienia bycia: w prawdzie lub nieprawdzie, ujawniania go lub skrywania. I faktem równie podstawowym jak rozumienie, a więc jawność, bycia jest jego zapomnienie i zakrycie, które powoduje, że właśnie o bycie pytamy; w jedno i w drugie jesteśmy uwikłani. Pytamy więc równocześnie o sens bycia i o to, dlaczego jest ono przez dotychczasową filozofię zakrywane i zapomniane.

Źródeł zarówno rozumienia jak zapomnienia bycia szuka więc Heidegger po stronie różnego stosunku *Dasein* do faktu różnicy ontologicznej. Ów stosunek, taki lub inny, ujawnia się w tym sposobie bycia egzystencji, który jest najbardziej fundamentalny i zarazem dwuznaczny: w byciu-w-świecie.

BYCIE-W-ŚWIECIE

Dasein od początku jest-w-świecie i świat jest określany jako „to, w czym żyje faktyczne *Dasein* takie”², to, „w czym *Dasein* jako byt już zawsze było i w co może zawsze... powrócić”³.

Na czym polega faktyczność bycia-w-świecie? Najpierw na tym, że póki *Dasein* istnieje, czuje się ono uwikłane w całość zarówno dziedziczonych sposobów rozumienia jak możliwych powiązań z innymi bytami; czuje się więc ono związane nieuchronnie z czymś innym niż ono samo. Z drugiej strony, faktyczność ta polega na szczególnej postawie wobec tego, co inne. Wciela się ona w taki „przeciętny” i „codzienny” sposób bycia *Dasein*, w którym jest ono nie tylko powiązane, ale jakby zafascynowane bytami, na których mu zależy, a zatem od których jest uzależnione: *Dasein* w przeciętnym życiu nigdy nie może być wolne — uzależnia się samo od innych bytów, o które się troszczy. Dla-

² *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 65.

³ Tamże, 76.

tego byty mają sens rozmaitych narzędzi służących do jakichś celów; są to także inni ludzie rozumiani w perspektywie raczej tego, co robią, niż czym są. Ale wszystkie te byty są zrozumiałe jedynie jako elementy całości relacji łączących inne narzędzia i możliwe ich zastosowania, oraz innych ludzi w ich odniesieniu do *Dasein*, któremu „chodzi” o swoje bycie. Tak więc *Dasein* w świecie nie tylko odnajduje siebie jako związanego z całością jakichkolwiek relacji z bytami, ale rozumiejąc siebie w relacji do narzędzi zostaje z konieczności uwikłane w całość możliwych zastosowań i spełnień, w oparciu o którą interpretuje „co to znaczy być”. Bycie w codzienności jest więc rozumiane z perspektywy bytu jako pewnego celu „wartości”. Sposób bycia przeciętnego *Dasein* jest przy tym takie, że nie zwraca wyraźnej uwagi, nie „tematyzuje” — jak mówi Heidegger — ani narzędzi, z którymi obcuje, ani ludzi, ani świata, ani siebie samego. Jest codziennym życiem, w którym *Dasein* nie chce rozumieć rzeczy do końca i w którym zafascynowany celami „zapomina” o byciu i o sobie samym jako otwartości na bycie.

Świat jako przestrzeń codzienności jest u Heideggera zasadniczo „pełny” i pozytywny: codziennemu *Dasein* zależy na tym, by posługiwanie się narzędziami było gładkie, a cele zaspokajane, negatywne strony egzystencji — zwłaszcza śmierć — są zamazywane. *Dasein* w świecie jest bezosobowym „Się” (*Man*), jest uległością wobec zastanych społecznych norm, technik pracy, opinii i mód. Nie chce być jednostkowym sobą, nie dystansuje się w stosunku do tego, co go otacza i w ogóle za wszelką cenę unika negatywności. Ucieka bowiem przed faktycznością swojego bycia, którą sekretnie określa ni mniej ni więcej jak — nicość.

NASTROJENIE

Faktyczność ta jest jednak dla *Dasein* jawna, choć nie może jej ani skonstatować, jak na przykład przedmiotu w zasięgu mojej ręki, ani ujrzeć w spostrzeżeniu immanentnym, jak w husserlowskiej samoświadomości. Odślania się w pierwotnej „otwartości” (*Erschlossenheit*) *Dasein*, w jednym z jej modi: w „nastrojowości”.

Dla Husserla nastroje i uczucia nie mają charakteru intencjonalnego i dlatego nie prezentują większej wartości poznawczej. Mają one tę wartość u Schelera, dlatego jednak, że Scheler przypisuje im po części piętno intencjonalności, to znaczy wiąże je z aktami świadomej osoby. Dla Heideggera nastroje są pierwszym i dlatego poniekąd podstawowym, wcześniejszym niż wszelkie akty świadomości sposobem dostępu do bycia i bytu.

W nastrojach: nudy, radości, strachu, a zwłaszcza trwogi *Dasein* odnajduje siebie w świecie i wśród innych bytów, to znaczy zastaje swoją własną otwartość i to, na co jest otwarte, jako nagi fakt, który ma taki oto sens: że coś jest. Ale co to znaczy? By to zrozumieć, musimy rozpatrzyć od razu drugi modus otwartości: rozumienie. *Dasein* czuje siebie od zawsze jako możliwość rozumienia, jako pewne „ja mogę”, które dotyczy w szczególności wyznaczania sobie celów, a szerzej — perspektywy, w której ujmuje byty. Ale to „mogę” jest od początku sprzęgnięte z „muszę”, to znaczy, że czegoś nie mogę.

Przedę wszystkim więc nie mogę sprawić, by mnie w ogóle nie było, bym nie był zaistniał, a także by nie było wokół mnie innych bytów. Konieczność ta dotyczy zatem możliwości, gdyż dla *Dasein* „być” to „móc”. Nastroje otwierają *Dasein* na faktyczną konieczność bycia, która jako taka odnosi się do możliwości i która ma od razu i nierozdzielnie dwojaki promień: dotyczy mnie samego i innych bytów.

Po wtóre: „Muszę być” znaczy od razu „mam być”, czyli „powiniennem rozumieć, żyć bez złudzeń, żyć w prawdzie”. To znaczy: muszę wybierać między czymś pozytywnym a czymś negatywnym, wybierać coś jednego a więc nie wybierać czegoś innego. Wreszcie: „muszę być” znaczy także: „mogę napotkać inne byty, mogą mnie one zniszczyć lub wybawić, jestem na nie z góry wrażliwy, nie mogę się bez nich obyć”. W nastroju *Dasein* czuje się „rzuczone” — jak mówi Heidegger — w świat — ponieważ to świat jest owym rezerwuarem możliwości, zakreślającym z góry granicę i charakter wszelkich możliwych działań i wydarzeń. *Dasein* jest „nastrojone” (*Gestimmtsein*), to znaczy wrażliwe na coś, co nie w nim ma źródło, a co zakreśla mu granice. To ograniczenie horyzontu wszelkich możliwości piętnuje właśnie egzystencję faktycznością.

Faktyczność *Dasein* nie jest faktycznością rzeczy. Ponieważ otwieranie jest czynną możliwością rozumienia, *Dasein* nie zastaje siebie po prostu, lecz na siebie dopiero się otwiera. Jednakże własna możliwość rozumienia, na którą *Dasein* się otwiera, nie otwiera się z kolei, lecz właśnie zamyka — to znaczy *Dasein* ucieka, cofa się. *Dasein* znajduje siebie w odwrocie, w ucieczce — przed własną faktycznością i dlatego odczuwa ją jako ciężar. Ciężar egzystencji nie jest więc stwierdzony, nie jest faktem gotowej rzeczy, lecz faktem przełamanym przez odpowiedź egzystencji, faktycznością możliwości.

Widać więc od razu, że zachodzą pewne związki między faktycznością a negatywnością. Zbadajmy je zatem:

1° *Dasein* napotyka na siebie wraz z całym światem jako na pewną „zaszłość”, która jako taka jest negacją jej własnej twórczej spontaniczności. *Dasein*, mówiąc językiem Romana Ingardena, nie jest pier-

wotne ontycznie, nie stwarza ani siebie, ani innych bytów: byt jako byt to właśnie to, co zastawane, napotykanne, a więc nie stwarzane przez *Dasein*.

2° Byty w świecie nie są obojętne względem *Dasein*: potrzebuje ich ono, mogą mu one zagrozić i *Dasein* jest skazane na te potrzeby i te zagrożenia; jest ono względem bytów nie-samowystarczalne. Ukryta zazwyczaj w zrutynizowanym i dobrze funkcjonującym życiu faktyczność bytów względem *Dasein* rozbłyskuje czasem w ich nieprzydatności, natrętności czy właśnie nieobecności — w najrozmaitszych stanach negatywnych.

3° Granica możliwości, którą stanowi faktyczność, jest jednak nade wszystko granicą rozumienia. Rozumienie jest projektowaniem, to jest odsłanianiem możliwości, a więc tego, co *Dasein* może, i czego nie może zrobić, co może poznać, o jakiej strukturze byty może spotkać, a jakich — nie. Ale rozumienie to jest dwójako ograniczone. Najpierw *Dasein* zastając siebie zastaje już jakiś wybór możliwości, jakieś rozumienie świata, jakąś — taką, a nie inną — sytuację, w którą czuje się „rzuczone”. Wybór ten nie został dokonany tylko przez niego, ale przez tradycję, która go poprzedziła i wśród której się wychował. Następnie *Dasein* w sposób zasadniczy nie rozumie faktyczności jako takiej. To „że coś jest” — jest wprawdzie jawne dla otwartości, ale zarazem zakryte w swoim „skąd” i „dokąd”: bycie bytów stanowi zagadkę, tajemnicę, która stawia najostrzejszy opór rozumieniu jako możliwości.

Jeśli więc *Dasein* pierwotnie ucieka przed tym, co mu się poprzez faktyczność jawi, to dlatego, że określa go pierwotnie negatywność i najgłębszy jej warunek możliwości — nicość. Nastrojem, w którym na swój mroczny sposób ujawnia się nicość — jest trwoga.

TRWOGA I NICOŚĆ

Trwoga opada nas sama, dzieje się w niej coś, na co nie mamy wpływu. W trwodze cały świat, a my wraz z nim, usuwa nam się spod nóg, przestaje nam na czymkolwiek zależeć. Nie interesuje nas już sens świata i bytów, a więc pole naszego działania. Jesteśmy ogarnięci przez wielorakie „nic”, przez nicość, która w sposób wyraźny wydobywa na jaw faktyczność naszej sytuacji.

Przede wszystkim jest to faktyczność bytu w całości, tego, że w ogóle coś — a więc i my sami — jest. Trwoga ujawnia, że nic nie musi ze swej istoty być, a zarazem że wszystko może przestać być. Ujawnia kruchość wszelkiego bytu, nieodłączną od jego faktyczności. Świat jako miara rozumienia bytu, a więc i wszelkich rozumnych konieczności, okazuje się jakby zawieszony w nicości. Świat bowiem zarysowuje jedynie

horyzont możliwości bytów, jest miarą tego, jakie one mają być, aby *Dasein* mogło je zrozumieć. Przestaje jednak być tą miarą wobec faktycznego pojawiania się bytów: samo „że coś jest” — jest pozbawione miary. W ten sposób nicość jawi się jako horyzont równocześnie bycia i nie-bycia, pojawiania się i zanikania. Jest tajemnicą skończoności, a przede wszystkim negatywnych sytuacji życiowych: rozdarć, braków i nieobecności, ale także — jak wolno się domyśleć — cudu narodzin. Píše Heidegger: „Bardziej przepastne, niż czysta odpowiedniość zaprzeczenia myślowego, są surowość przeciwdziałania i ostrość wstępu. Bardziej odpowiadające są ból odmowy i bezlitosność zakazu. Bardziej przynajmniej jest gorzyc wyzucia”⁴.

Właściwy sens nicości polega jednak na tym, że odkrywa ona *Dasein* w jego prawdzie, to znaczy w jego własnej faktyczności. Trwoga pełni rolę analogiczną — a zarazem przeciwstawną — do *εποχή* Husserla: wytrąca *Dasein* z „postawy naturalnej”, to znaczy z zainteresowania samymi bytami, zagubienia w nich i stawia oko w oko z sobą samym jako otwartością na bycie. Ale o ile u Husserla *εποχή* jest swobodnym dziełem aktów świadomości, o tyle trwoga u Heideggera napiera na *Dasein* sama, objawiając mu jego faktyczność i skończoność. Zarówno u Husserla, jak i Heideggera podmiot świadomy przekracza rzeczy, ujawniając ich sens i dlatego jest w stosunku do nich wolny. Ale u Husserla świadomość przekracza je z własnego wyboru ku rozumności, u Heideggera natomiast *Dasein* jest „skazane” na przekraczanie ich ku... nicości. Nicość ta określa *Dasein* poprzez wieloraką negację:

1° *Dasein* nie utożsamia się z żadnym z bytów, gdyż ujawnia je wszystkie. Jest więc ponad nimi, przekracza je, jest czystą możliwością spotykania bytów w świecie.

2° Możliwość ta nie pochodzi z siebie samej, jest tylko przez siebie spełniana. Jest ona rzucona w siebie samą i pomiędzy byty, które musi ujawniać.

3° Nie tworząc siebie ani bytów, *Dasein* nie rozumie w swym rdzeniu, co to naprawdę znaczy „być”. Rozumie bowiem tylko to, co zaprojektuje, a więc w pewien sposób tworzy — a nie fakt: jest ona na fakt jedynie „nastrojona”, „czuje” go raczej, niż rozumie. Nicość jest nicością rozumienia, jest „nie” wobec możliwości, która chciałaby móc wszystko zrozumieć.

4° Trwoga ujawnia także, że *Dasein* jest stale w ucieczce od własnej skończoności, która jest prawdą jej egzystencji — ku egzystencji nieprawdziwej; w egzystencji tej *Dasein* nie jest sobą. *Dasein* ścigane

⁴ Czym jest metafizyka? [w:] M. Heidegger, *Eseje wybrane*, Warszawa 1977, 41.

przez nicość od początku „upada”: trwoga odsłania fakt pierwotnej odmowy, która zawsze może zamienić się w afirmację, jeśli *Dasein* zwróci się ku milczącej mowie trwogi.

ŚMIERĆ I CZAS

Nicość nie jest statyczna: „dzieje się” ona pierwotnie i w ten sposób ujawnia dynamiczność struktury egzystencji. Formą tego dynamizmu jest czasowość, która ujawnia się poprzez bycie-ku-śmierci. Czasowość precyzuje związki między 1° nicością 2° negacją ontologiczną 3° nie-byciem.

Dasein projektując wraz z każdym napotkanym bytem świat jako horyzont możliwości, odsłania zarazem nieuchronną możliwość własnej śmierci, czyli nie-bycia, która od razu zakreśla granice rozumieniu i możliwym spotkaniom. Śmierć wyłania się z przyszłości — a więc „nie ma” jej jeszcze, ale zarazem „już jest” w przeszłości wraz z faktem, że w ogóle jestem — nie dzięki sobie, a więc że mam początek, który jest od razu początkiem rozumienia. Nie-bycie z przyszłości odsłania nie-bycie z przeszłości, koniec pozwala ujawnić się początkowi tworząc dynamiczny horyzont nie-bycia, wewnątrz którego, by tak rzec, „dzieje się” egzystencja. W ten sposób

1° uwyrażnia się nicość przejawiająca się w trwodze. Gdy nicość jest po prostu skończonością sensu bycia zdanego na rozumienie przez byt ludzki, który jest skończony — i z tej perspektywy.

2° precyzuje się sens negacji egzystencjalnej. Jest ona nade wszystko niemożliwością zapobieżenia przez *Dasein* faktowi swoich własnych narodzin i śmierci, swojego bycia i nie bycia, a wraz z tym faktowi swojego rozumienia i zaprzestania tego rozumienia.

3° objawia się dynamizm egzystencji: dopiero bycie-ku-śmierci wyzwala mianowicie *Dasein* jako możliwość wyboru. Trwoga poprzez swoją śmiertelność ujawnia niemożliwość utożsamienia się przeze mnie ze zbiorowością, moją wolność, a przez to napięcie między możliwościami bycia w prawdzie a bycia w nieprawdzie; miejscem wyboru jest terażniejszość, w której decyduje się taki lub inny stosunek do rzeczywistości. W ten sposób precyzuje się także sens nie-bycia: *Dasein* jako egzystencja nie tylko może kiedyś definitywnie przestać być, ale nigdy nie jest sobą definitywnie, ponieważ musi zawsze wybierać między egzystencją autentyczną i nieautentyczną; musi upadać w świat codzienności i wciąż z niego się dźwigać. Nicość apeluje w trwodze poprzez sumienie, by podjąć ciężar tego niezakończenia: nie zamykać się na prawdę swej skończoności i odkrywać swój sens w czasowości.

WOLNOŚĆ TRANSCENDENTALNA

W rozprawie *Vom Wesen des Grundes* Heidegger dookreśla sens nicości i negacji w swej wczesnej filozofii, reprezentowanej przez *Sein und Zeit* i *Was ist Metaphysik*.

Nicość jest nicością tylko w stosunku do *Dasein* jako wolności transcendentalnej. Wolność ta jest napięciem między możliwym a zastanym, między możliwością a faktycznością. I napięcie to ma charakter poszukiwania podstawy. Projektując, czyli w pewien sposób tworząc świat jako podstawę możliwości, a więc tego, czym byty są, *Dasein* samo potrzebuje podstawy dla faktu, że w ogóle coś jest, gdyż może rozumieć tylko o ile siebie i inne byty już zastaje. Fakt bytu stanowi dla możliwości granicę, jest bowiem w stosunku do niej *novum*. *Novum* to rodzi pytanie, „dlaczego”: dlaczego jest tak, a nie inaczej? dlaczego nie tylko coś może być, ale faktycznie jest?

Transcendowanie zatem — to połączenie zrozumiałości i niezrozumiałości w sercu wolności, która rozumiejąc swoje możliwości nie rozumie samej siebie jako faktu. Stając się — przez projektowanie — podstawą podstawy, czyli świata, czuje się jako otwartość podstawy pozbawiona i zanurzona w nicości. Dlatego *Dasein* musi rozumieć byt jako byt w oparciu o nicość i zadawać pytanie: „dlaczego jest raczej coś, niż nic?”, czyli uprawiać metafizykę. Nicość bowiem — to podstawowe „nie” względem możliwości, to — nie-możliwość jako granica. Dlatego, choć nicość jest źródłem wszelkich negacji, to i odwrotnie: nicość jest rozumiana w perspektywie negacji, jest przez nią „generowana”.

Znaczy to jednak, że u podstaw wolności transcendentalnej leży idea mocy. Wolność znaczy przede wszystkim „mogę”: mogę to czy tamto, a nade wszystko mogę rozumieć, czyli szukać podstaw rzeczy i odnajdywać je we własnym rozumie. Wolność chce być tą podstawą, troszczy się o nią. Ale zarazem nie może nią być do końca: staje wobec faktyczności, a więc i nicości, która stanowi wyzwanie dla rozumu i która jest od rozumu pierwotniejsza.

Poszukiwanie podstawy wskazuje — z perspektywy filozofii późniejszego Heideggera i w świetle jego interpretacji „dziejów bycia” — że wolność transcendentalna jest w sposób zasadniczy zorientowana na byt jako byt, czuje się na niego zdana i nim zafascynowana bardziej niż byciem jako takim. Nicość jest „nie” zarówno w stosunku do możliwości, jak i do samego bytu, czyli — jak mówi Heidegger — jest byciem radykalnie różnym od bytu. A wszystkie odmiany negacji, przede wszystkim negatywne sytuacje życiowe są jakoś związane z bytem, którego brak, który był, albo którego się oczekuje. Są zatem wszystkie

formami nieobecności, która odnosi się zawsze do obecności bytu i która zdradza chęć, by nim zawiadnąć.

Rzutuje to na koncepcję czasu: czas jest tu ciągiem uobecnień w teraźniejszości, a to, co nie jest teraźniejsze, lecz przeszłe i przyszłe, jest już nieobecne — bycie jest kruchym punktem przesuwanym się wśród dwóch skrzydeł niebycia.

Ale czas tak rozumiany jest czasem, który wolność transcendentalna konstytuuje, aby uciec właśnie przed swoją pierwotną czasowością. Pierwotna bowiem czasowość wytryskuje z nicości, która podważa w ogóle prymat bytu, a więc i teraźniejszości i ukazuje względność zarówno wszelkiej obecności, jak i nieobecności. Ukazuje także nierozdzielność między nicością i negatywnością, czyli faktycznością samej wolności, zostawiając zarazem otwartą postawę wolności wobec tej więzi, postawę, która może zmodyfikować jej sens. Jeśli wolność transcendentalna egzystuje w prawdzie, zmienia się powoli jej rozumienie negatywności.

NEGATYWNOSĆ U PÓZNEGO HEIDEGGERA

Hermeneutyką egzystencji autentycznej jest nie tylko kilka odnośnych paragrafów w *Sein und Zeit*, ale także cały późniejszy rozwój filozofii Heideggera. W jej świetle ek-systować — to rozumieć, że bycie splata się nierozzerwalnie z nicością, i na to bycie się otwierać. Ale bycie — widać to coraz wyraźniej — to po prostu jawność, a nicość — to zakrytość w ich relacji wobec tego, co jawne lub zakryte. Byt, rzecz, choć zakwestionowany w swym prymacie, stanowi zawsze nieuchronny czynnik procesu odsłaniania, bo przecież bycie to jedynie to, w oparciu o co rozumiemy byt. Byt jest jednak tylko jednym z momentów tego procesu, w którym to co jawne jest w pewien sposób zakryte, a to co zakryte — jawne. Przeszłość lub przyszłość nie jest pierwotnie formą definitywnej nieobecności, lecz zakrytości, która jest na swój sposób nie zakryta: gdy myślimy o osobie, która zmarła, jest ona dla nas wciąż „jawna”, podobnie osoba, której oczekujemy. W ten sposób negatywne stany rzeczy nie są jedynie negatywne, lecz zarazem pozytywne; gdyż negatywność — to jedynie postać zakrytości, tak jak pozytywność — jawności.

Wolność transcendentalna zostaje wreszcie zinterpretowana przez Heideggera nie jako wolność twórcza, lecz jako otwarta na wymiar pierwotnej jawności, która ma w stosunku do niej niejako inicjatywę. Skoro wolność odnajduje siebie od początku w świecie, a więc w obszarze, który dopiero umożliwia zrozumienie jej samej i który w takim razie jest jakoś „jawny”, to nie może być ona źródłem tej

jawności. Jest więc ona otwarta na pierwotniejszą od niej „nieskrytość” świata i bytów, która jest właśnie „byciem”. Nieskrytość ta (czy też jawność) jest jednak sama zakryta — to właśnie zakrytość stanowi najgłębszy sens nicości. Oznacza ona teraz niewyczerpywalność sensów dotyczących rzeczywistości, sensów zmieniających się w czasie i tworzących „dzieje bycia”. Śmierć, która wydawała się na początku niejako wcieleniem negatywności, jest dla późnego Heideggera drugą stroną bycia, tą, która kryje w sobie głęboką tajemnicę. Tajemnica — oto ostateczna nazwa na negatywność u Heideggera.

Jednakże negatywność w sensie pewnego „nie” nie zniknęła całkiem: wcieliła się w ten aspekt odsłaniania, który został nazwany u wczesnego Heideggera „upadaniem”, a u późnego — „nihilizmem”. Nihilizm i upadanie to zapomnienie o tajemnicy, o zakrytości, to właśnie życie pozorną pełnią światła, jawności, rozumności bytu, którym chce się zawładnąć poprzez metodę i technikę. To zapomnienie o wymiarze jawności i skrytości, który jest czasem, historią i w którym zarówno obecność, jak nieobecność bytu stają się fragmentami pierwotnego sporu ciemności i światła.

PARĘ SŁÓW KRYTYKI

Jedną z centralnych intuicji Heideggera, podobnie jak Hegla, jest nieuchronny i dynamiczny związek bycia i nicości, związek, który decyduje o ich względnej tożsamości i względnej różnicy. Związek ten ma charakter dziejowy, choć nie dialektyczny, jak u Hegla. Bycie i nicość — to u Heideggera nazwy na proces odsłaniania i zakrywania, który obejmuje wszystko, co może się pojawić, z Bogiem włącznie, ale który dotyczy nade wszystko sensów ontologicznych, określających zasadniczy sposób rozumienia rzeczywistości w danej epoce. Bycie zatem to dla Heideggera w istocie najgłębsza warstwa kultury; dzieje bycia — to dzieje podstaw kultury.

W tej perspektywie byt — i nasze sposoby emocjonalnego i poznawczego z nim kontaktu — staje się czymś drugorzędnym. Faktyczność na przykład jest ważna nie tyle jako kategoria opisująca nasz kontakt z rzeczywistością, ile jako fragment dziejów bycia, ten, dla którego kluczowym pojęciem jest wola mocy. Sposoby naszego dostępu do rzeczywistości są dziejowo zmienne, to one są przede wszystkim ważne, a nie byt, który przez te sposoby jest opisywany i w którym nie można odnaleźć żadnych stałych struktur.

Bycie u Heideggera nie jest więc — pomimo wszystkich subtelnych analiz ludzkiej egzystencji w *Sein und Zeit* rozpatrywane w oparciu o byt i dlatego pewne podstawowe fenomeny ontyczne — w szczegól-

ności negatywne stany rzeczy: ból, cierpienie, śmierć tracą coś całkiem podstawowego będąc interpretowane jedynie jako różne postacie „skrytości”, które są zresztą właśnie jawne. Sens bycia jest w ten sposób radykalnie oderwany od wymiaru aksjologicznego, od dobra, którego nie da się odczytać inaczej, niż w bezpośrednim kontakcie z bytem, który ma dla nas wartość. Dlatego nie ma u Heideggera dostępu do absolutu, perspektywy absolutnej pełni bycia, która przeciwstawiałaby się absolutnej pustce rozumianej jako pewna idea graniczna. Nie znajdziemy tu ostrych przeciwstawień: wszystko jest wzajemnie zrelatywizowane, wszystko jest względne i skończone. Nie ma w filozofii Heideggera dramatyizmu, który byłby możliwy tylko wtedy, gdyby to, co pozytywne, było naprawdę pozytywne, a to, co negatywne — naprawdę negatywne, tj. gdyby bycie i nicość różniły się radykalnie — choćby jako idee regulatywne. Dlatego negatywność, nawet we wczesnej, egzystencjalnej filozofii Heideggera, jest dwuznaczna, nieostra. Śmierć jest najbardziej podstawową możliwością, podobnie jak samo bycie egzystencji i nie różni się formalnie od niego.

Tymczasem jeśli nie-bycie nie różni się radykalnie od bycia, nie ma powodu, by nie pozbawiać ludzi życia. I jeśli nawet osoba zmarła jest dla nas jawna w swej zakrytości, to jest jednak jawna radykalnie inaczej, niż wówczas, kiedy żyje. Podobnie wygląda sprawa z przeciwstawieniem prawdy i nieprawdy oraz dobra i zła: jeżeli prawda i dobro nie mają w sobie czegoś, co je radykalnie różni od nieprawdy i zła, przestają one obowiązywać i nie ma powodu, by do nich dążyć. Być może sens negatywności da się utrzymać jedynie wówczas, gdy bycie oznacza w pierwszym rzędzie akt, jak głoszą nie tylko tomiści, ale także np. Emmanuel Levinas (w *De l'existence à l'existant*) — w szczególności akt wolności, która rozpoznając siebie jako faktyczną i skończoną dąży do pełni bycia, dobra i prawdy.

Pozbawiona w swym rdzeniu dramatyizmu filozofia Heideggera, przejawia go na pozór gdy analizuje stosunek *Dasein* do swej własnej faktyczności, do tego, że nie jest ono ostatecznym źródłem sensu i rzeczywistości. Negatywność jest tu — we wczesnej jego filozofii — głęboko ukrytym w y b o r e m wolności, która odmawiając uznania swej skończoności naznacza ją tym samym piętnem negatywności, a bycie — piętnem nicości. W świetle dzieł późnego Heideggera także jednak i ten „wybór” jest w gruncie rzeczy zastawany, faktyczny i przez to jakoś pozytywny, gdyż wszelkie postacie rozumienia z „nihilizmem” włącznie są pierwotne w stosunku do jakiegokolwiek wyboru. Negatywność okazuje się tu pozorna w stopniu, w jakim każdy sens określający jawność zostaje uznany za zrządzenie bycia, na które wypada nam się jedynie akceptująco otworzyć.

W ten sposób jednak wolność zostaje pozbawiona możliwości dotarcia do poziomu, na którym może naprawdę zaakceptować rzeczywistość, pomimo jej negatywnych elementów. Jest to bowiem możliwe tylko wtedy, gdy z jednej strony to, co negatywne jest nazwane po imieniu, z drugiej — gdy dostrzega się rzeczywistość transcendentną, ku której warto i trzeba się przedzierać, by negatywność ukazała swoją własną skończoność; to znaczy by przeniknęło w nas przeświadczenie, że śmierć, zło i cierpienie nie mają ostatniego słowa.

FACTICITÉ ET NÉGATIVITÉ CHEZ M. HEIDEGGER

Résumé

Le problème de la facticité constitué l'un des thèmes principaux de la philosophie première de Heidegger et sa signification s'étend aussi sur sa pensée postérieure. La notion de facticité dès le commencement est liée avec les notions du néant et de la négativité. Elle signifie que l'être et les étants (dans leur „différence ontologique”) sont toujours „déjà-là”, c.à d. qu'ils ne proviennent pas de la conscience („l'ouverture”) humaine donc du *Dasein*. *Dasein* est un étant „condamné” à la compréhension de l'être qui signifie le „non-voilement” et la vérité de l'étant comme tel. L'être se montre dans l'angoisse comme le néant car le *Dasein* qui ne la crée pas est en même temps „jeté” dans soi-même comme étant (et parmi d'autres étants) qu'il ne peut pas ne pas trouver et qui ne peut pas ne pas mourir. Le néant signifie donc l'être en tant que referé à la compréhension finie du *Dasein*.

Facticité et négativité sont chez Heidegger étroitement liées avec la conception du *Dasein* comme la liberté transcendentale. Cette conception considère le *Dasein* comme le source de la manifestation (et partant de la vérité) grâce à laquelle tout est dévoilé. Elle le conçoit donc comme une possibilité-puissance qui veut être absolue. Cette puissance est pourtant factice, c.à d. impuissante à créer cela qu'elle comprend. Vis-à-vis de sa finitude la liberté prend d'ordinaire l'attitude d'une révolte cachée qui se manifeste par une existence inauthentique, capable pourtant de se changer en une existence authentique.

Chez Heidegger postérieur la liberté est interprétée comme une liberté essentiellement orientée vers la manifestation primaire par rapport à elle. De cette façon le problème de la facticité perd son actualité car la liberté est d'une certaine façon privée de ses prétentions créatives, qui engendraient, pour ainsi dire, jadis sa négativité. Le néant et la négativité (qui culminait chez premier Heidegger dans la mortalité) sont interprétés comme le voilement de l'être. Ce n'est que l'existence inauthentique qui garde son empreinte vraiment négative en se transformant en „nihilisme”, interprété à son tour comme l'oubli du voilement qui mène au culte de la domination rationaliste et technique.

L'interprétation heideggerienne de l'être comme le non-voilement et du néant (et de la mort) comme le voilement qui s'entrelacent étroitement — est douteuse. Car elle mène à éousser des contradictions dont la polarisation donne du sens à l'aspiration humaine vers la plénitude — du bien, du vrai et de l'être.