

*Henryk Benisz*

Uniwersytet Opolski

Opole University

## **KWESTIA HUMANIZMU I LUDZKIEGO (SPOSOBU) BYCIA W FILOZOFII HEIDEGGERA**

### **The Question of Humanism and Human (Manner of) Being in the Philosophy of Heidegger**

**Słowa kluczowe:** Heidegger, prehumanizm, analityka egzystencjalna, ontologia fundamentalna, Sartre, humanizm, egzystencjalizm, ontologia fenomenologiczna.

**Key words:** Heidegger, pre-humanism, existential analytics, fundamental ontology, Sartre, humanism, existentialism, phenomenological ontology.

#### **S t r e s z c z e n i e**

Heidegger przedstawia koncepcję jestestwa współzależnego od bycia, którą można by nazwać prehumanizmem, ponieważ jest ona bardziej źródłowa od koncepcji humanizmu Sartre'a. Heidegger krytykuje humanizm uwikłany w metafizykę i twierdzi, że odwrócenie zasady metafizycznej pozostaje zasadą metafizyczną, dlatego Sartre jest dla niego metafizykiem, który nie potrafi dotrzeć do bycia oraz właściwie przemyśleć i wypowiedzieć prawdy bycia, a więc, jak się wydaje, nie potrafi też prowadzić autentycznej egzystencji. Niewątpliwie ontologia fundamentalna Heideggera jest bardziej „pierwszą filozofią” niż ontologia fenomenologiczna Sartre'a, aczkolwiek spopularyzowany przez Sartre'a egzystencjalizm na pewno ma większą siłę oddziaływania społecznego niż sformułowana w hermetycznym języku analityka egzystencjalna Heideggera.

#### **A b s t r a c t**

Heidegger presents a concept of existence dependent on being – a concept which could be called pre-humanism, as it is closer to the source than the humanism of Sartre. Heidegger criticizes the humanism embedded in metaphysics and affirms that the reversal of a metaphysical statement remains a metaphysical statement. Therefore Sartre is for him a metaphysician who fails to reach being and is not able to reflect and express properly the truth of being. So, it seems that Sartre fails to lead an authentic existence too. Undoubtedly, the fundamental ontology of Heidegger is more like the „first philosophy” than the phenomenological ontology of Sartre. However the existentialism popularized by Sartre has surely a greater power of social impact than the existential analytics formulated in hermetic language of Heidegger.

W swej premetafizycznej filozofii Heidegger przeprowadza namysł nad byciem bytu, przy czym jest to jednocześnie namysł nad źródłowo pojętym człowieczeństwem, ponieważ, jak czytamy w eseju podejmującym zagadnienie humanizmu, „myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka”<sup>1</sup>. Tak oto za sprawą myślicieli następuje zgłębianie sensu bycia oraz sensu człowieczeństwa, tj. sensu bycia człowiekiem. Solidaryzując się z Arystotelesem, który w *Poetyce* docenił filozoficzne walory twórczości poetyckiej<sup>2</sup>, do grona myślicieli zalicza on także przynajmniej niektórych poetów. Jakkolwiek Heidegger po „zwrocie” (*Kehre*) przypisuje zasługi myślenia istotnego samemu byciu, gdyż potrafi ono zagadnąć<sup>3</sup> myślenie i skłonić je, by wypowiedziało prawdę bycia, jednak myślenie i tak musi dać się zagadnąć i dać się skłonić do mówienia, dlatego można przyjąć, że ostatecznie w jego gestii pozostaje ujawnianie prawdy bycia. Tak pojęte myślenie jest strzeżonym przez myślicieli domem bycia (*Haus des Seins*) oraz domostwem istoty człowieka (*Behausung des Menschenwe-sens*) i właśnie w tym oraz dzięki temu schronieniu bycie staje się mową. Myśliciele myślący bycie zmiękczałą „gramatykę” powstałą za sprawą metafizyki czy wręcz reprezentującą metafizykę i docierają do żywej tkanki słowa, do mowy. Ich myślenie to zaangażowanie w działaniu (*l’engagement dans l’action*) – zaangażowanie przez byt dla bytu (*l’engagement par l’Être pour l’Être*), ale też przez prawdę bycia dla niej samej.

Heidegger posługuje się francuskimi sformułowaniami, ponieważ pretekstem do wyłożenia własnych poglądów na temat swoistości ludzkiego bycia stała się dlań wymiana myśli z Jeanem Beaufretem, dokonująca się krótko po drugiej wojnie światowej, kiedy we Francji coraz popularniejszy stawał się egzystencjalizm z jego dążeniem do suwerennego człowieczeństwa, kształtującego się w duchu absolutnej wolności.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, (w:) idem, *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 129.

<sup>2</sup> Heidegger pisze, że dla Arystotelesa „twórczość poetycka jest bardziej prawdziwa niż badanie bytu” (ibidem, s. 167), podczas gdy Stagirydzie w istocie chodziło o wykazanie, że „ideał winien mieć pierwszeństwo przed rzeczywistością” (Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 624 [1461b]). Ponieważ ideały (ogólne idee) są ważniejsze od rzeczywistości (jednostkowych konkretów), a utwory poetyckie mówiące o tym, co jest możliwe, są bliższe ideałowi niż np. sprawozdania historyków z rzeczywistych wydarzeń, to „poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia” (ibidem, s. 588 [1451b]).

<sup>3</sup> W kilku miejscach polskiego przekładu *Listu o „humanizmie”* czytamy o ugodzeniu myślenia przez bycie. Słowo „ugodzenie” spontanicznie kojarzy się z agresją i naruszeniem czyjejs integralności, podczas gdy – jak miemam – intencją Heideggera było pokazanie, że bycie tylko zagaduje myślenie lub, co najwyżej, wywiera na nie presję werbalną. Użyte przez niego określenia (*ansprechen, in Anspruch nehmen*) etymologicznie wywodzą się od mówienia (*sprechen*) i zgrabnie łączą się z niezmiernie ważną w jego filozofii kategorią mowy (*Rede*), ontologicznie poprzedzającą kategorię języka (*Sprache*).

## Metafizyczne okowy humanizmu

Beaufret był zaabsorbowany tym, w jaki sposób słowo „humanizm” można przywrócić jego sens (*Comment redonner un sens au mot „Humanisme”?*). Heidegger podziela żywioną przez niego troskę o ludzki sposób bycia, najdobitniej wyrażający się w żywiole myślenia, a więc w myśleniu wolnym od wymogów naukowości będącej w służbie *téchne*. Ze względów „technicznych” myślenie zostało jednak rozparcelowane na wiele obszarów powiązanych z określonymi działaniami człowieka w sferze przedmiotowej. Pojawiły się rozmaite działy myślenia o bycie, a nawet różnego rodzaju „-izmy”, które niby porządkują myślenie, ale zarazem je „odistaczają”, tzn. odbierają mu jego swoistość. Tymczasem właściwe myślenie nie potrzebuje żadnej nazwy, nawet nazwy „filozofia”, tylko potrzebuje mocy, która by je ożywiała i uzdatniała do przemyśliwania bycia lub – jak mówi Heidegger – do wsłuchiwania się w bycie. Owa moc bierze się z bycia, które będąc milczącą siłą możliwego, po cichu sprzyja myśleniu i pozwala mu być sobą. Odniesienie się do problemu możliwości sugeruje, że mamy tu do czynienia z metafizyką, w obrębie której istotnego znaczenia nabierają pojęcia: *actus* i *potentia* oraz ich odpowiedniki: *essentia* i *existentia*, ale Heideggerowi chodzi o coś zupełnie innego, a mianowicie o to, że samo bycie „możnie rozciąga moc nad myśleniem, a przez to nad istotą człowieka, to znaczy nad jego związkiem z byciem”<sup>4</sup>. Ontologia fundamentalna poprzedza zatem metafizyczne rozważania na temat esencji i egzystencji, nawet jeżeli są one prowadzone jakby na przekór tradycyjnej metafizyce czy też bazują na odwróceniu jej podstawowych założeń.

Jak wiadomo, na powyższym odwróceniu Jean Paul Sartre zbudował swój egzystencjalizm. Ten czołowy francuski egzystencjalista zauważył, że „jeżeli nie istnieje Bóg, to istnieje przynajmniej jeden byt, którego egzystencja poprzedza istotę, jeden byt, który istnieje przed możliwością zdefiniowania go przez czyjs umysł, i że tym bytem jest człowiek”<sup>5</sup>. Mówiąc o człowieku, Sartre nawiązuje do Heideggerowskiego jestestwa (*Dasein*), mimo iż w polskim przekładzie „manifestu egzystencjalistycznego” pojawia się dość mętne określenie „realność ludzka”. Wydaje się, że w opinii Sartre’a, skoro ontologia fundamentalna poprzedza metafizykę, gdyż bycie poprzedza byt, to i egzystencjalizm poprzedza esencjalizm (metafizykę), gdyż egzystencja człowieka poprzedza jego esencję. Jest sprawą oczywistą, że w świecie funkcjonującym bez udziału boskiego rzemieślnika lub najwyższego rękodzielnika nie ma nikogo, kto mógłby odgórnie zaprojektować istotę człowieka i stworzyć niezmienną naturę ludzką, w obrębie któ-

<sup>4</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 132.

<sup>5</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998, s. 26.

rej ludzie potrafiliby dopełniać (spełniać) się ontologicznie, rozwijając zawarte w sobie potencjalności, dlatego sam człowiek, egzystując, musi siebie tworzyć (projektować) od podstaw (z niczego czy też z nicości) i tak oto sukcesywnie określać własną istotę. Każdy człowiek jest zatem tylko takim bytem ludzkim, jakim sam siebie uczyni, co w praktyce okazuje się niezmiernie kłopotliwym zadaniem, wszak świat bez Boga jest też światem bez absolutystycznego systemu moralnego, który normowałby ludzkie postępowanie. Sartre doskonale zdaje sobie z tego sprawę, ponieważ stwierdza: „Dostojewski napisał: »Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone«. To właśnie jest punktem wyjścia dla egzystencjalistów. W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia. Jeżeli rzeczywiście egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można się usprawiedliwić powoływaniem się na naturę ludzką”<sup>6</sup>. Po uwolnieniu się od Boga, człowiek jest w pełni wolny, tyle że jest to wolność, która sama siebie musi usprawiedliwiać, a więc sama musi wypracowywać zasady odpowiedzialnego postępowania wobec siebie i innych. W tym kontekście Sartre słusznie zauważa, że człowiek nie tylko jest wolny czy też jest wolnością, ale nawet jest skazany na wolność.

W ontologii fundamentalnej Heideggera punktem oparcia jestestwa jest bycie, które chroni je zarówno przed esencjalistycznymi zakusami metafizyki chcącej nadać wszystkiemu charakter bytu i przez to doprowadzić do spetryfikowania wszystkiego, jak też przed egzystencjalistycznymi tendencjami subiektywistycznego humanizmu zamierzającego zanegować wszystko, co obiektywne, i w tej negacji odnaleźć rację własnego istnienia. Ontologiczno-egzystencjalna analityka jestestwa musi poprzedzać egzystencjalizm, podobnie jak musi poprzedzać różne dyscypliny szczegółowe traktujące o człowieku (np. psychologię, antropologię i biologię), w niej bowiem dochodzi do głosu lub też dzięki niej zostaje ujawniona prymarna prawda bycia. Wspomniana analityka jestestwa ma „zadanie ujawnienia tego *a priori*, które musi być widoczne, by móc filozoficznie zbadać kwestię, »czym jest człowiek«”<sup>7</sup>. Warto w tym miejscu wyraźnie zwrócić uwagę na fakt, że w *Liście o „humanizmie”* Heidegger często odwołuje się do rozstrzygnięć, który zapadły w *Byciu i czasie*. W ten sposób chce nie tylko wskazać na ciągłość własnego myślenia, ale chce również pokazać, że już w jego głównym dziele rozpatrywany był problem humanizmu, tyle że w źródłowym, istotnym znaczeniu, dlatego pojęcie „humanizm” jest w nim jeszcze nieobecne.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 38. Twórca egzystencjalizmu utracił wiarę już w dzieciństwie wskutek pozornie niewinnej zabawy zapalkami – zob. J.P. Sartre, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Wiedza i Życie, Warszawa 1997, s. 81–82.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 63.

Wedle Heideggera krzewiona przez egzystencjalistów idea wolności jest bardzo szczytna, ale egzystencja prywatna jest wyrazem uzależnienia jednostki od społeczeństwa. Skoro bowiem wspomniana egzystencja karmi się negacją tego, co publiczne, to nie może się bez tego obyć. Wolność w ujęciu egzystencjalistów bezwiednie wpada w rzyki Się, które odbiera człowiekowi (jego własną) mowę i podporządkowuje ją dyktaturze opinii publicznej. Heidegger traktuje tę sprawę bardzo poważnie i twierdzi, że wszelkie działania Się ostatecznie wymierzone są przeciw człowiekowi: „Wszędzie i z wielką gwałtownością wzmagające się pustoszenie mowy niszczy nie tylko odpowiedzialność estetyczną i moralną w używaniu słowa – jego źródłem jest zagrożenie samej istoty człowieka”<sup>8</sup>. Ratunek dla człowieka nadchodzi ze strony bycia. Chcąc jednak być blisko bycia, człowiek musi nabyć umiejętność egzystowania w domenie bezimiennego, gdzie niejako zawieszona zostaje przemoc tego, co publiczne, i niemoc tego, co prywatne. Dopiero z bezimiennego może zrodzić się mowa dbająca o wartość słów, mowa mówiąca o prawdzie bycia. Tylko wtedy, gdy człowiek zostaje zagadnięty przez bycie, jego byt staje się naprawdę ludzki. Droga od samego bycia do człowieka pomnego swego bycia jest właściwą drogą humanistycznego rozwoju, na której utwierdza się w prawdzie człowieczeństwo człowieka. Dla Heideggera istotą humanizmu jest „rozważać i troszczyć się, by człowiek był ludzki, a nie nie-ludzki”<sup>9</sup>.

Już Grecy wykazywali się dbałością o człowieczeństwo człowieka, ale humanizm *sensu stricto* pojawił się dopiero u Rzymian, którzy doprowadzili do tego, że grecka *paideia* przeobraziła się w *humanitas*. W kulturze rzymskiej pojawiło się też rozróżnienie na *homo humanus* i *homo barbarus*, którego podstawą było krzewienie lub niekrzewienie cnoty. Późniejszy renesans europejski oznaczał powrót do rzymskich wzorców myślenia o człowieku, tak więc dla myślicieli renesansowych *homo humanus* to *homo romanus*. Również wtedy w opozycji do człowieka ludzkiego stał człowiek barbarzyński, tyle że tym razem barbarzyństwem było trwanie przy średniowiecznej scholastyce. Czyżby więc chrześcijaństwo miało być przeciwieństwem humanizmu? Początkowo Heidegger nie zajmuje w tej sprawie jasnego stanowiska; pokazuje tylko, że ideały chrześcijańskie biorą się nie z tego świata, który tworzony jest wspólnym wysiłkiem ludzi. O ile na przykład dla Marksa człowiek ludzki jest istotą społeczną, działającą w ramach (komunistycznej) wspólnoty na rzecz zapewnienia wszystkim ludziom potrzebnych im dóbr materialnych (naturalnych), o tyle dla chrześcijan człowiek jest dzieckiem Bożym i stąd, jak można mniemać, spełnienia czy dopełnienia człowieczeństwa oczekuje nie w rzeczywistym świecie, tylko w zaświatach, gdzie całej wspólnoty osób wierzących zostaną zapewnione

<sup>8</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 133.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 134.

wszystkie potrzebne dobra duchowe (nadmaturalne). Zdecydowanie jaśniej Heidegger wypowiada się na temat Hölderlina, w którego twórczości w ogóle nie dostrzega związków z humanizmem, a to dlatego, że poeta ten pojmował człowieczeństwo bardziej źródłowo niż myśliciele humanistyczni. Poglądy Hölderlina, podobnie zresztą jak poglądy Heideggera, można więc określać mianem prehumanizmu.

Oprócz ściśle pojętego humanizmu istnieje także szerszej pojęty humanizm, który wyraża potrzebę dowartościowania człowieczeństwa poprzez ogólne starania mające na celu zwiększenie dozy wolności i godności człowieka w świecie. Humanizm ten jest rodzajem worka, do którego można wrzucić wiele światopoglądów bazujących na różnych koncepcjach wolności i natury człowieka, a ostatecznie – na różnych odmianach metafizyki. W ramach tegoż humanizmu zupełnie nieźle koegzystują z sobą tak bardzo różniące się od siebie światopoglądy, jak chrześcijaństwo, marksizm i egzystencjalizm. Każdy z tych humanizmów jest swoiście metafizyczny i każda z przywołanych metafizyk jest swoiście humanistyczna, dlatego Heidegger stwierdza: „Wszelki humanizm albo opiera się na metafizyce, albo sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, które już z góry zakłada wykładanie bytu bez pytania o prawdę bycia, jest metafizyczne – świadomie lub nieświadomie”<sup>10</sup>. Okazuje się jednak, że w opinii Heideggera właściwie nie istnieje żaden humanizm nie mający założeń metafizycznych. Nawet klasyczny humanizm spoczywa bowiem na pojmowaniu człowieka jako *animal rationale*, a to oznacza, że zakłada rozumność istoty żywej oraz racjonalną, metafizyczną zasadę życia. Niepokojąca jest zwłaszcza kategoria *animalitas*, która powoduje, że punkt ciężkości rozważań nad istotą bytu ludzkiego mimowolnie przesuwają się z człowieczeństwa na zwierzęcość: „Metafizyka myśli człowieka poprzez *animalitas* i nie sięga myślowo w jego *humanitas*”<sup>11</sup>.

Wywodząc człowieka z ogólnych metafizycznych struktur świata, zapomina się o tym, iż człowiek potrafi się ziścić tylko we własnej istocie, w której został zagadnięty przez skrywające się za bytem bycie. Tylko dzięki zagadnięciu, do którego dochodzi w ekstatycznym prześwicie bycia (*Lichtung des Seins*), potrafi on być sobą i wypowiadać siebie w mowie. Jedynie człowiekowi właściwa umiejętność stania w prześwicie bycia jest ek-sistencją (*Ek-sistenz*). Dopiero ten sposób bycia warunkuje możliwość odpowiedniego odwoływania się do *ratio* i określania przestrzeni życia człowieka. Również wyżej wspomniana *animalitas* ma rację bytu dopiero po ugruntowaniu jej w istocie ek-sistencji. W tym kontekście Heidegger wygłasza co najmniej kontrowersyjną tezę: „Ciało ludzkie istotnie różni się od organizmu zwierzęcego”<sup>12</sup>. Wprawdzie jego intencją jest

<sup>10</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>12</sup> Ibidem.

wykazanie, że istota człowieka nie zawiera się w organizmie biologicznym, który może zostać na wskroś przebadany metodami naukowymi, ale wydaje się, że Heidegger posuwa się o jeden krok za daleko w obronie swoistości ek-sistującego człowieka, a właściwie cofa się o kilka kroków do czasów, kiedy to w obronie godności człowieka jako wyjątkowego stworzenia Bożego głoszono tak samo podejrzanie brzmiące tezy. Bez zastrzeżeń można się z nim zgodzić tylko co do tego, że istoty człowieka nie sposób zgłębić i adekwatnie określić przy pomocy procedur naukowych wypracowanych na potrzeby badań organizmów żywych wszelkiego rodzaju.

Chcąc w jaśniejszym świetle ukazać specyfikę istoty człowieka, Heidegger powraca do tradycyjnego metafizycznego rozróżnienia na esencję i egzystencję. Dla metafizyków *essentia* jest możliwością, natomiast *existentia* jest rzeczywistością, jednak żadne z tych pojęć nie przystaje do ontologiczno-fundamentalnego pojęcia ek-sistencji, ponieważ oba zostały już nadbudowane nad czymś, co dopiero umożliwi ek-sistowanie oraz zastanawianie się nad metafizycznym problemem esencji i egzystencji. Zdaniem Heideggera nawet tak wielcy filozofowie jak Kant, Hegel i Nietzsche usiłowali unaocznic istotę człowieka, pozostając w granicach owej „nadbudowy”, stąd u Kanta egzystencja sprowadza się do obiektywności doświadczenia, u Hegla – do samowiednej idei absolutnej subiektywności, a u Nietzschego – do wiecznego powrotu tego samego. W głównym dziele Heidegger napisał: „Istota« jestestwa tkwi w jego egzystencji”<sup>13</sup>, jednak aby uniknąć nieporozumień, później dołącza do tego zdania uwagę, że wówczas użyte przez niego słowo nie pojawiło się jeszcze w obszarze wystarczająco gruntownego namysłu nad esencją i egzystencją. Myśląc dzisiaj o egzystencji, trzeba mieć na myśli ek-sistencję, co znajduje potwierdzenie w późniejszej, skorygowanej wersji powyższego zdania: „To, czym człowiek jest, to znaczy, czym jest w przekazanej nam mowie metafizyki «istota» człowieka, leży w jego ek-sistencji”<sup>14</sup>. Ek-sistująca istota człowieka nie ma nic wspólnego ze zwyczajną rzeczywistością bycia jakiegoś prostego bytu ożywionego, mającego formę rośliny czy zwierzęcia. Takie byty nigdy nie znajdują się w prześwicie bycia i nie posłużą się mową strzegącą prawdy bycia, ponieważ na stałe znajdują się zaledwie w otoczeniu prawdziwego świata, nie mając do tego świata dostępu. Jedynie człowiek korzysta z dobrodziejstw bycia udzielanych mu przez mowę, wszak mowa to „prześwitująco-skrywające nadejście samego bycia”<sup>15</sup>. W paradoksalny sposób Heidegger sugeruje nawet, że ze względu na swą ek-sistencję człowiek bytuje znacznie bliżej (możliwych) bogów niż zwierząt, aczkolwiek ze względu na inne swe cechy bytuje oczywiście w separacji od świata boskiego.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 59.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 138.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 139.

O ile zwyczajne egzystowanie oznacza rzeczywiste istnienie (*actualitas*), o tyle ek-sistowanie jest ekstatycznym wykraczaniem poza siebie ku prawdzie bycia. Ek-sistencja nie ma żadnych cech przedmiotowych, nie jest czymś statycznym, utrwalonym w definicji, tylko jest konstytutywnym otwarciem na prześwitującą prawdę bycia, jest dynamiczną „istotą” człowieka odnoszącą się do jego przytomnego sposobu bycia i troski o to bycie. Zdaniem Heideggera Sartre nie posiada intuicji ek-sistowania w powyższym znaczeniu, dlatego „pojmuje on słowa *existentia* i *essentia* w sensie metafizycznym”<sup>16</sup>. Mimo że francuski egzystencjalista ustanawia prymat egzystencji nad esencją, a więc ustawia własną koncepcję filozofii w radykalnej opozycji wobec tradycyjnego ujęcia metafizycznego, filozofia ta musi zawierać się w granicach metafizyki, wszak „odwrócenie zasady metafizycznej pozostaje zasadą metafizyczną”<sup>17</sup>. Tym sposobem Sartre podobnie jest metafizykiem jak Platon, który sądził, że esencja poprzedza egzystencję, i swym *stricte* metafizycznym ujęciem bytu spowodował, że zapomnienie prawdy bycia rozciągnęło się na całe dzieje zachodniego myślenia filozoficznego. Heidegger ubolewa nad tym, że w dotychczasowej filozofii niestrudzenie zajmowano się określaniem relacji między egzystencją a esencją zamiast zastanowić się nad tym, jak się to stało, że w ogóle potrafimy odróżnić w myśleniu *esse essentiae* od *esse existentiae*. Nie mówi jednak o zaniedbaniu, jakiego dopuścili się zachodni filozofowie, tylko mówi o zapomnieniu, jakie stało się ich udziałem. Zapomnienie prawdy bycia powstało bowiem niezależnie od intencji i sprawności w myśleniu minionych pokoleń filozofów. Wydaje się, że samo bycie niegdyś doprowadziło do tego zapomnienia, a teraz również ono pozwala myśleniu na nowo odkrywać swą prawdę.

Zasadniczo rzecz biorąc, Heidegger nie kwestionuje sensu egzystencjalizmu, lecz jedynie pokazuje, że filozofia ta rozpatruje problem egzystencji inaczej niż jego własna ontologia fundamentalna i że jest wobec niej wtórna: „Główna teza Sartre’a, że egzystencja poprzedza esencję, usprawiedliwia nazwę »egzystencjalizm« jako odpowiednią dla tej filozofii. Naczelna zasada »egzystencjalizmu« nie ma jednak nic wspólnego z naczelną zasadą [dzieła] *Bycie i czas*, nie wspominając o tym, że w [dziele] *Bycie i czas* zasada dotycząca stosunku esencji i egzystencji w ogóle nie mogła być sformułowana, ponieważ chodziło tam tylko o przygotowanie przedbiegu (*Vorläufiges*)”<sup>18</sup>. Gdy Heidegger przyznaje, że w dziele tym nie dość dobrze udało mu się ów przedbieg przygotować, być może ma na myśli to, że jak już zostało wspomniane, posługiwał się wówczas tradycyjnym pojęciem egzystencji, aczkolwiek trzeba dodać, że wyraźnie wskazał na jego niewystarczalność, gdyż wprowadził rozróżnienie na egzystencjalność

<sup>16</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 141.



i egzystencyjność. Niemniej jednak, patrząc z perspektywy dalszego rozwoju ontologii fundamentalnej, widać, że w *Byciu i czasie* nie przejawia się jeszcze jakże charakterystyczna dla późnego Heideggera część dla bycia. Wtedy nie mógłby on jeszcze powiedzieć, że prawda bycia niepodzielnie, choć skrycie, rządzi myśleniem filozoficznym, i myślenie to, jakkolwiek pojmowałoby samo siebie, rozwija się na chwałę bycia. Dopiero z czasem, zapewne podlegając przemożnemu oddziaływaniu bycia, doszedł do przekonania, że wszelki byt, w tym także byt filozofii, jest warunkowany przez bycie. Dzięki byciu myślenie przebiega też z pożytkiem dla człowieka, ponieważ pogłębia jego samorozumienie i uszlachetnia jego sposób bycia, uwidaczniający się w ek-sistowaniu. Nie chodzi tu więc o myślenie podległe wyłącznie człowiekowi i tylko jemu służące, o myślenie, w którym i poprzez które człowiek wywyższa się ponad wszelki byt, absolutyzując wytworzoną przez siebie cywilizację i kulturę jako najwyższy przejaw humanizmu.

Wydaje się, że w opinii Heideggera takim samowystarczalnym i poniekąd samolubnym humanizmem jest egzystencjalizm Sartre'a. Czy to prawda? Sam Sartre odcina się od obiegowych opinii na temat egzystencjalizmu: „W gruncie rzeczy słowo to nabrało takiej pojemności, że właściwie nie ma już żadnego znaczenia”<sup>19</sup>. Jego zdaniem egzystowanie to subiektywne samookreślenie się człowieka, tożsamy z projektowaniem własnej istoty. Sartre kładzie duży nacisk na fakt, że człowiek nie potrafi wyjść poza swą subiektywność. Twierdzi on, że „człowiek jest tylko i wyłącznie projekcją, istnieje tylko o tyle, o ile realizuje siebie, jest tylko zespołem swoich czynów, jest tylko swoim własnym życiem”<sup>20</sup>. Co więcej: „Człowiek angażuje się w swoje życie, sam określa swoją postać i poza tą postacią nie ma nic”<sup>21</sup>. Można stąd wnosić, że dla człowieka świat jest wyłącznie ludzkim światem, doświadczanym subiektywnie w trakcie egzystowania. Oczywiście egzystujący człowiek potrafi jakoś oddzielić siebie od innych rzeczy istniejących w świecie, dzięki czemu wie, że jest subiektywnie przeżywanym projektem, a nie żadną pianą, pleśnią czy kalafiolem<sup>22</sup>. W szczególności człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że jest wolny i może, a nawet musi samodzielnie dokonywać życiowych wyborów. Sartre uważa, że nikt ani nic nie jest w stanie pomóc człowiekowi w tych wyborach, aczkolwiek – paradoksalnie – każdy taki wybór pośrednio rzutuje na wybory innych ludzi, ponieważ tworzy wzór postępowania dla wszystkich. Nie wiadomo zatem, jak można korzystać z własnej wolności, nie naruszając wolności pozostałych ludzi. Wprawdzie wolność pociąga za sobą odpowiedzialność, ale taka współzależność sprawia

<sup>19</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 22.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 27–28.

wrażenie pułapki bez wyjścia. Sartre nie bardzo przejmując się tym problemem, ponieważ cała jego uwaga skoncentrowana jest na antropocentrycznym aspekcie projektowania egzystującego podmiotu: „Wybierając siebie – wybieram człowieka”<sup>23</sup>.

Ciekawe jest to, że Sartre chciałby sprowadzić egzystencję do beznamiennej aktywności<sup>24</sup> będącej główną zasadą istnienia człowieka w świecie. Stwierdza on, że „jedyna nadzieja leży w działaniu i jedyną rzeczą, która pozwala człowiekowi żyć – jest czyn”<sup>25</sup>. Na szczęście nie chodzi tu o „czysty” aktywizm, tylko o – przynajmniej w jakiejś mierze – aktywizm aksjologiczny, wszak działający człowiek przejmuje rolę Boga i sam dla siebie stwarza wartości, z pomocą których wydobywa się z pierwotnej nicości i nadaje swemu życiu jakiś sens. Bez wartości nie tylko ludzkie istnienie nie miałoby sensu, ale życie w ogóle pozostałoby niewartą zachodu nicością, jaką było na początku. Sartre, w dość problematyczny sposób kojarząc wartość z sensem, pisze: „Zanim zaczęliśmy żyć, życie było niczym, od nas tylko zależy, aby mu nadać sens, a wartość jest właśnie tylko sensem przez nas wybranym”<sup>26</sup>. Właśnie za sprawą wcielanych przez człowieka w życie wartości egzystencjalizm okazuje się filozofią sprawiającą, że życie ludzkie jest możliwe do zniesienia<sup>27</sup>. Sartre nie zgadza się ze stawianymi mu zarzutami, iż egzystencjalizm jest doktryną pesymistyczną, albowiem ów rzekomy pesymizm jest w istocie „uporczywym optymizmem”<sup>28</sup>. Przytacza też uzasadnienie swego przekonania: „Jest doktryną najbardziej optymistyczną, albowiem uznaje, że przeznaczenie człowieka zawarte jest w nim samym”<sup>29</sup>. Należy to rozumieć w ten sposób, że człowiek osiągający świadomość siebie samego i odkrywający własne przeznaczenie, odkrywa też pozostałych ludzi jako uświadamiających sobie siebie i odkrywających swe przeznaczenie. Co więcej, człowiek ten zarazem odkrywa istnienie innych ludzi jako niezbędny warunek własnego istnienia. Egzystencjalizm, mimo iż został ufundowany na skrajnym subiektywizmie, urzeczywistnia się w przestrzeni intersubiektywnej (społecznej): „Aby znaleźć jakąkolwiek prawdę o sobie, konieczne jest, abym przeszedł przez pojęcie drugiego człowieka. Drugi człowiek jest nieodzowny tak dla mego istnienia, jak i dla mego poznania siebie samego”<sup>30</sup>.

Optymizm Sartre’a sięga jeszcze dalej, gdyż myśliciel ten, dezawuuując antropologiczny i aksjologiczny wymiar innych filozofii, pochopnie wyraża opinię, że

<sup>23</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 61.

„egzystencjalizm jest jedyną teorią, która nadaje człowiekowi godność, jedyną, która nie robi z niego przedmiotu”<sup>31</sup>. Odnosi się wrażenie, że dla niego egzystencjalizm nie tylko jest humanizmem, ale jest jedynym prawdziwym humanizmem, albowiem Sartre bezceremonialnie krytykuje tych, którzy myśląc inaczej niż on, także mienia się humanistami. Jego zdaniem humanizm nie polega na tym, aby widzieć w człowieku najwyższą wartość i cel, i wzorem Auguste’a Comte’a oddawać cześć ludzkości. Taką postawę Sartre nazywa humanizmem zamkniętym w sobie i skutkującym faszyzmem. Nie należy też twierdzić, że człowiek jest zdumiewający, jak u Jeana Cocteau czyni to osoba lecąca samolotem i zachwycająca się technicznymi osiągnięciami człowieka. Przypisywanie człowiekowi jako takiemu zasług pojedynczych ludzi nie ma żadnego uzasadnienia: „Taki humanizm jest absurdalny, gdyż tylko pies lub koń mógłby stworzyć całościowy sąd o człowieku i oświadczyć, że jest on zdumiewający”<sup>32</sup>. W *Mdłościach* Sartre jasno dał wyraz głębokiemu przeświadczeniu, że humaniści nie mają racji, a nawet wyszydził ich poglądy.

Egzystencjalizm jest humanizmem, który zakłada, że człowiek nie jest bytem skończonym i dlatego nie można wypowiadać na jego temat skończonych sądów. Człowiek nieustannie transcenduje samego siebie, tzn. wychodzi poza siebie, albo wręcz jest tym wyjściem, tym przekroczeniem siebie, niejako stojąc w centrum owego przekroczenia. Powszechność świata, w którym odbywa się powyższe transcendowanie, zawsze jest powszechnością ludzką, powszechnością ludzkiej subiektywności. Tak oto dochodzimy do Sartre’owskiej definicji właściwie pojętego humanizmu: „Ten związek transcendencji jako podstawy człowieka (nie w stanie takim, w jakim Bóg jest transcendentny, lecz w sensie wyjścia poza siebie) oraz subiektywności w tym znaczeniu, że człowiek nie jest zamknięty w sobie, lecz zawsze jest obecny we wszechświecie ludzkim – to właśnie nazywamy humanizmem egzystencjalistycznym. Humanizmem, ponieważ przypominamy człowiekowi, że nie ma on innego prawodawcy prócz siebie samego i że w samotności sam decyduje o sobie. Humanizmem, ponieważ wskazujemy, że nie odbywa się to przez zwrot do siebie samego, ale zawsze przez poszukiwanie poza sobą celu, który jest takim wyzwoleniem, takim właśnie szczególnym osiągnięciem, że człowiek może realizować siebie dokładnie po ludzku”<sup>33</sup>.

Humanizm egzystencjalistyczny jest humanizmem ateistycznym albo – lepiej – agnostycznym, gdyż, w gruncie rzeczy, niezależnie od tego, czy Bóg istnieje, czy nie, i tak sam człowiek stwarza bądź tworzy siebie w środowisku *stricte* ludzkim. W pewnym sensie człowiek jest skazany na siebie i dlatego własnym

<sup>31</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 81–82.

czynem musi usprawiedliwiać swe istnienie w świecie. Sartre zachęca do tego, aby jego doktrynę czynu, jak pisze o egzystencjalizmie, nie tylko teoretycznie analizować, ale również praktycznie przeżywać: „Życ według zasad egzystencjalizmu to znaczy przyjąć wszelkie ciężary tej doktryny, a nie traktować ją książkowo”<sup>34</sup>. Pomimo silnych konotacji społecznych, egzystencjalizm nie jest filozofią dla wszystkich ludzi. Nie należy dać się zwieść prostemu językowi odczytu, a potem eseju *Egzystencjalizm jest humanizmem*. W owym czasie Sartre zabiegał o względy marksistów, licząc na ich poparcie i możliwość owocnej współpracy, pewnie jednak nie chciał bratać się ani z ludem, ani nawet z szerokimi rzeszami paryskich intelektualistów. Jak sam stwierdził, jego filozofia „przeznaczona jest wyłącznie dla specjalistów w dziedzinie nauki i sztuki oraz dla filozofów”<sup>35</sup>. Przyznawał też, że „każda teoria naukowa czy filozoficzna jest tylko prawdopodobna”<sup>36</sup>, a więc chyba nie był całkowicie przeświadczony o słuszności własnej doktryny. Aby zweryfikować jej wartość, trzeba dokładniej przyjrzeć się ontologicznej, czyli „naukowej” postaci tej filozofii, jednocześnie zastanawiając się nad Sartre’owską oceną doktryny Heideggera.

## Humanizm ontologii fenomenologicznej

Chyba można postawić śmiałą tezę, że nie byłoby ontologii fenomenologicznej Sartre’a bez ontologii fundamentalnej Heideggera. Wiadomo, że Sartre otrzymał egzemplarz *Bycia i czasu* w prezencie od nazistowskich oficerów, gdy przebywał w obozie jenieckim, do którego trafił w 1940 r.<sup>37</sup> Tam też gruntownie przestudiował to dzieło i niedługo potem, bo już w 1943 r., ukazała się drukiem jego własna opasła książka *Byt i nicność*. Zarówno tytuły, jak i zagadnienia poruszane w obu pracach są sobie pokrewne. Rzecz jasna, ucząc się filozofowania od Heideggera, Sartre nie zamierzał pozostawać jego uczniem, tylko chciał stać się nowym mistrzem<sup>38</sup>. W tym celu postanowił „przewyciężyć” ontologię fundamentalną przez wskazanie ontologii nowego fundamentu. Okazało się jednak, że nie jest on niczym nowym, albowiem stanowi go nieco podretuszowana fenomenologia Husserla z wyraźnie wyeksponowanym podmiotem poznania o rodowodzie kartezjańskim. Swego rodzaju usprawiedliwieniem ideowej

<sup>34</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>37</sup> H. Rowley, *Tête à tête: opowieść o Simone de Beauvoir i Jean-Paulu Sartrze*, przeł. J. Kalińska, Jacek Santorski & Co, Warszawa 2006, s. 147–148.

<sup>38</sup> Pewnie Sartre był zainspirowany słowami Nietzschego: „Żle odpłaca się nauczycielowi ten, kto stale pozostaje uczniem” – KSA 4, 101 (*Also sprach Zarathustra I: Von der schenkenden Tugend*, 3).

niewierności Sartre'a wobec Heideggera, któremu – powiedzmy sobie szczerze – zawdzięcza własne zaistnienie w historii filozofii, jest stwierdzenie, że „teoria Heideggera daje nam raczej pewne wskazania co do rozwiązania, które mamy znaleźć, a nie samo to rozwiązanie”<sup>39</sup>.

Wydaje się jakoby Sartre, niezobowiązująco korzystając ze wskazówek Heideggera, koncyptował własne rozwiązanie problemu ontologicznego, tymczasem nie zwraca on w ogóle uwagi na jego „znaki drogi”, lecz podąża typową dla filozofii nowożytnej drogą świadomości i ponadto ma za złe Heideggerowi, że zszedł, a właściwie uciekł z tej drogi: „Heidegger jest głęboko przeświadczony, iż owo Husserlowskie »Ja myślę« to tylko czarodziejska pułapka – fascynująca, ale przecież tak groźna, i z tego też powodu stanowczo unika jakiegokolwiek odniesienia się do świadomości w swym opisie *Dasein*. Celem Heideggera jest bezpośrednie ukazanie *Dasein* jako *troski*, to znaczy jako ucieczki (*échapper*) w projektowanie siebie – ucieczki w możliwości, którymi *jest* ono samo”<sup>40</sup>. W opinii Sartre'a jestestwo, projektując siebie, ucieka od siebie, ponieważ szuka zrozumienia siebie poza sobą, jednak każde rozumienie sprowadza się do świadomości rozumienia, dlatego jestestwo, chcąc naprawdę zrozumieć siebie, musiałoby restytuować własną świadomość i dopiero w jej obszarze odnaleźć poszukiwane przez siebie rozumienie siebie. Takie przejście od nie-świadomości do świadomości okazuje się wielce problematyczne czy wręcz niemożliwe, stąd Sartre skłania się ku pogładowi, że zamiast eksperymentować ze świadomością, lepiej jest stale się jej trzymać.

Świadome samopoznanie ściśle wiąże się z poznawaniem fenomenów, jako że to one ukazują się w świadomości. W tej kwestii Sartre chętnie nawiązuje do Nietzschego i na kanwie jego rozważań stwierdza, że po wyzbyciu się złudzeń zaświatów nie można dłużej wierzyć w jakiś byt skrywający się za zjawiskami. Z tego zaś wyciąga wniosek, że właśnie zjawisko jest jawiącą się czystą pozytywnością, która stanowi faktyczną miarę bycia. Nagle staje się dla niego jasne, że podjęta przez Heideggera kwestia bycia jest czymś zgoła oczywistym, nie wymagającym subtelnego ontologiczno-fundamentalnego namysłu – „Byciem bytu bowiem jest właśnie to, że *się jawi*”<sup>41</sup>. Mamy tu do czynienia z fenomenem, który wprawdzie jest w jakiejś mierze względny, gdyż jawi się komuś, kto go poznaje, ale jest on w zasadzie absolutny, ponieważ nie odsyła już do czegoś istniejącego poza nim, lecz wskazuje na siebie jako na coś istniejącego absolutnie samodzielnie. Taka koncepcja fenomenu została przez Sartre'a przejęta z fenomenologii Husserla i przeciwstawiona stworzonej przez Kanta teorii fenomenu zależnego od noumenu. Stający po stronie Husserla Sartre przekonuje nas, że feno-

<sup>39</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński i P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 319.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 6.

menologia wyzwoliła fenomen z transcendentalnych więzów, dzięki czemu „nie ma on już tej podwójnej względności kantowskiego *Erscheinung* (zjawiska): nie wskazuje na coś niejako za swoimi plecami – na jakiś prawdziwy byt, który byłby absolutem”<sup>42</sup>. Nie przeszkadza to jednak Sartre’owi w okazjonalnym zrównywaniu obu teorii, tak jakby nie było między nimi żadnych różnic: „Husserlowski fenomenalizm pokrywa się w całości z idealizmem kantowskim”<sup>43</sup>. Rzekomo Heidegger, chcąc uniknąć owego fenomenalizmu z wszystkimi jego idealistycznymi konsekwencjami, postanowił „wziąć w nawias” *cogito* i zajął się egzystencjalną analityką bycia. Tyle że nie przyjmując Kartezjańskich reguł myślenia, nie akceptuje również istotnej roli świadomości, wskutek czego jego jestestwo jest skazane na błędzenie w mrocznym żywiole bycia. Poruszając się po omacku, jestestwo może nieświadomie upodobnić się do urzeczowionego bytu-w-sobie, nie doświadczając nigdy ekstazy biorącej się ze świadomego bycia-dla-siebie.

Gwoli prawdy trzeba powiedzieć, że Sartre nie jest bezkrytycznym epigonem Husserla, albowiem dostrzega problem solipsyzmu, towarzyszący konstrukcji transcendentalnej jaźni. Jego stanowisko w tym względzie jest jednak ambiwalentne, gdyż uważa, że wspomniana konstrukcja jest „bezużyteczna i szkodliwa”, a zarazem przyznaje, iż „jej porzucenie nie posunęło do przodu ani o krok rozwiązania kwestii istnienia innego”<sup>44</sup>. Zdaniem Sartre’a poznanie istnienia innego jest możliwe przy jednoczesnym uznaniu istnienia odrębnego podmiotu transcendentalnego (jednostkowej świadomości) „gdzieś poza światem”, co praktycznie oznacza, że „moja transcendentalna świadomość w samym swoim bycie naznaczona jest pozaświatowym istnieniem innych świadomości tego samego rodzaju”<sup>45</sup>. Jak widać, w dziedzinie poznania Sartre nie potrafi mówić o intersubiektywnym świecie bez odwoływania się do jakiejś formy zaświatów, którą to ideę przecież odrzucił za sprawą Nietzschego. Zapewne uświadamiając sobie tę trudność, Sartre postanawia połączyć teorię poznania z ontologią i na tak poszerzonym gruncie badawczym poszukiwać racji istnienia innego. Czyni to nie bez obaw, wszak już Hegel utożsamiał poznanie (myśl) z bytem, co doprowadziło go do idealizmu obiektywnego. Na tle rozstrzygnięć Hegla stanowisko Husserla wydaje się być idealizmem subiektywnym, tak więc, chcąc określić rzeczywiste relacje między podmiotami w świecie, czy warto zamieniać jeden idealizm na drugi? Może należałoby zdecydowanie przenieść rozważania o innym z obszaru teoriopoznawczego do ontologicznego? Wydaje się, że takie rozwiązanie jest właściwe, ponieważ „jeśli solipsyzm winien móc być pokonany, to moje odnie-

---

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 304.

<sup>45</sup> Ibidem.

sienie do innego jest pierwotnie i zasadniczo odniesieniem bytu do bytu, a nie poznania do poznania”<sup>46</sup>.

Powyższą drogę myślenia wybrał już przed nim Heidegger, dla którego wszelkie relacje między jestestwami są relacjami bytowymi i wszystkie one są relacjami rzeczywistymi, a nie ideal(istycz)nymi. Sartre nie chce jednak towarzyszyć mu na tej drodze, ponieważ wolałby podążać własną, oryginalną drogą myślenia, stąd uznaje koncepcję bycia-w-świecie za niewystarczającą interpretację realnych relacji między jednostkami (podmiotami, świadomościami). Co więcej, w zaskakująco mało eleganckim stylu mówi, że Heidegger dochodzi do swych rozstrzygnięć w „brutalny i nieco barbarzyński sposób, polegający na tym, by przecinać węzły gordyjskie raczej niż próbować je rozplątać”<sup>47</sup>. W przeciwieństwie do niego Sartre usiłuje rozplątać gordyjski węzeł istnienia innego, niczego nie przecinając, tylko łącząc wszystko ze wszystkim: świadomość z bytem, istotę z istnieniem, byt z byciem bytu. Na koniec jakby nawet jedna się z Heideggerem, ale w tym po-jednaniu przekształca jego definicję jestestwa i wyraźnie przesuwając akcent z ontologii na fenomenologię: „Świadomość jest bytem, którego istnienie konstytuuje istotę, a z drugiej strony jest świadomością bytu, którego istota zakłada istnienie, to znaczy którego zjawisko domaga się *bycia*. Byt jest wszędzie. Zapewne moglibyśmy do świadomości zastosować definicję, którą Heidegger zastrzega dla *Dasein*, i powiedzieć, że świadomość jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo bycie; trzeba by jednak tę definicję uzupełnić i sformułować ją mniej więcej tak: *świadomość jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo bycie, o ile to bycie zakłada byt inny niż ono samo*”<sup>48</sup>. Okazuje się, że myślenie Sartre’a nie może się obyć bez świadomości utożsamionej z bytem ludzkim, czyli jestestwem. W ten sposób zastyga i utwardza się czy też utwierdza się „nowy” fundament filozoficznych dociekań nad człowiekiem – alternatywą ontologii fundamentalnej Heideggera staje się ontologia fenomenologiczna Sartre’a.

W ontologii fenomenologicznej ma zastosowanie Husserlowska teoria intencjonalności, ponieważ świadomość odnosi się do bytu istniejącego poza nią, a więc zawsze jest świadomością czegoś innego niż ona sama. Sartre podkreśla, że byt, który pojawia się w świadomości, jest rzeczywisty, z czego można wnosić, że ontologia fenomenologiczna, przynajmniej jego zdaniem, jest wyrazem realizmu obiektywnego. Już we wprowadzeniu do *Bytu i nicości* stwierdza on, że świadomość jest swego rodzaju ontologicznym dowodem na istnienie bytu-w-sobie, a potem w tekście swej pracy potwierdza to przekonanie, dodając do niego uwagę, że dzięki świadomości wiemy o istnieniu jakiegoś bytu zanim zaczniemy

<sup>46</sup> Ibidem, s. 315.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 316.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 24.

na ten byt oddziaływać. W specyficzny sposób Sartre uzasadnia także istnienie wolności. Otóż wolność jest czymś, co pozwala nam oddziaływać na inne byty, o których istnieniu wcześniej powiadamia nas świadomość. Jednocześnie inne byty są czymś, bez czego nie byłoby świadomości wolności. Świadomość pozwala nam doświadczać kreatywności istnienia w świecie: „Być wolnym, to być-wolnym-aby-zmieniać. [...] Być wolnym, to *być-wolnym-do-czynienia-czegoś*, a zarazem *być-wolnym-w-świecie*”<sup>49</sup>. Bez świadomości nie byłoby również egzystencji, ponieważ „świadomość »egzystuje« swoje ciało, to znaczy jest jego egzystencją”<sup>50</sup>. Rozpatrując relacje istniejące w ludzkim świecie, Sartre dochodzi do wniosku, że relacja między świadomością a ciałem ma charakter egzystencjalny, natomiast relacja między ciałem a jakąś rzeczą – jedynie przedmiotowy.

Mając siebie za realistę, Sartre zarzuca Heideggerowi *explicite* idealizm, a *implicite* solipsyzm. Twierdzi bowiem, że jestestwo ucieka od siebie ku sobie, czyli świat jestestwa jest jego własnym światem lub jest tożsamy z jestestwem, wszak jest to „zwykła odległość od siebie do siebie”<sup>51</sup>. W konsekwencji jestestwo, mimo bycia-w-świecie, pozostaje całkiem samotne, gdyż nie potrafi dotrzeć do innych jestestw i wejść z nimi w relacje egzystencjalne. Jego bycie jest w zasadzie byciem pustelnicznym, skazanym wyłącznie na siebie: „Dla Heideggera być, to tyle, co być swymi własnymi możliwościami, to sprawiać, że się jest. Zatem jest to sposób bycia, poprzez który sprawiam, że jestem”<sup>52</sup>. Permanentne potwierdzanie prostego faktu bycia sobą niesie z sobą zagrożenie utraty przez jestestwo swych bardziej złożonych właściwości i podporządkowania się panowaniu Się.

Zdaniem Sartre’a problematyczne w ontologii fundamentalnej są również pojęcia „autentyczny” i „nieautentyczny”, ponieważ mają one walor etyczny, a przecież Heidegger nie zajmuje się etyką i nie chce rozstrzygać dylematów moralnych<sup>53</sup>. Jeżeli w jego ontologii w jakiś sposób dochodzą do głosu kwestie etyczne, to jedynie w postaci ukrytych problemów jej twórcy. Sartre zwraca uwagę na rolę sumienia i poczucia winy w tej ontologii, po czym stwierdza, że „opis dokonany przez Heideggera ukazuje aż nadto jasno jego własną trwogę w obliczu prób ustanowienia ontologicznych podstaw etyki [...] oraz odsłania lęk towarzyszący próbie pogodzenia własnego humanizmu z poczuciem religijnego sensu bytu transcendentnego”<sup>54</sup>. Z pewną dozą aprobaty Sartre odnosi się za to do rozważań Heideggera na temat poręcznych narzędzi i użytecznych obiektów

<sup>49</sup> Ibidem, s. 619.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 418.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 322.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 317.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 650. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 261–263, a zwłaszcza s. 267–268.

<sup>54</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 123.



pojawiających się w kontekście powszedniego zatroskania i codziennej krzątaniny człowieka. Docenia on bowiem podporządkowanie znaczenia zwyczajnej „geometrycznej” odległości znaczeniu faktycznie odczuwanej przez człowieka bliskości określonych przedmiotów znajdujących się w jego polu osiągalności<sup>55</sup>. Sartre raczej pozytywnie ocenia także ontologiczno-fundamentalne analizy języka, aczkolwiek wydaje się, że nie dostrzega występującej u Heideggera różnicy między językiem a mową. O ile dla Heideggera człowiek autentycznie wyraża się w mowie czy też, w znaczeniu przenośnym, jest mową będącą odpowiednikiem pierwotnego logosu, o tyle u Sartre’a człowiek jest symbolicznie utożsamiony z językiem będącym prostym wyrazem komunikacji interpersonalnej, a zarazem istotnym narzędziem (samo)poznania, przynależącym do kondycji ludzkiej<sup>56</sup>.

Z bodaj największą krytyką Sartre’a spotkało się Heideggerowskie rozumienie śmierci jako zindywidualizowanego kresu bycia oraz ściśle powiązane z nim rozumienie jestestwa jako bycia ku śmierci. W opinii Sartre’a tanatologiczne analizy Heideggera wpisują się w idealistyczne próby pozyskania śmierci dla życia, czynione również przez niektórych poetów i pisarzy. Mechanizm tego procederu jest zawsze taki sam: przestaje się widzieć w śmierci drugą stronę życia, coś wobec niego zewnętrznego, przychodzącego nie wiadomo skąd, i uznaje się śmierć za ostatni element całej serii zdarzeń, dzięki czemu staje się ona czymś wewnętrznym, zawierającym się w skończoności ludzkiego życia i nadającym sens owej skończoności, a nawet samym tym sensem, na podobnej zasadzie, jak sensem melodii jest jej ostatni wybrzmiały akord. Już Rainer Maria Rilke przedstawiał ludzkie życie jako nieustające przygotowania do tak pojętego kresu<sup>57</sup>. Także André Malraux pisał, że Europejczycy wpajają Azjatom przekonanie, iż jest tylko jedno życie<sup>58</sup>. Wynika stąd, że ontologia fundamentalna nie wypracowała oryginalnego rozwiązania problemu tanatologicznego: „Heideggerowi przypadło w udziale nadanie filozoficznej formy tej humanizacji śmierci”<sup>59</sup>.

Sartre protestuje przeciw, jego zdaniem, bezpodstawnym próbom zawłaszczania śmierci przez jednostkowego człowieka i postanawia ujawnić, „jaką sztuczką posłużył się Heidegger”<sup>60</sup>. Owa „sztuczka” sprowadza się do tego, że Heidegger pokazuje, iż śmierć jest kresem życia konkretnej osoby, jest czymś, w czym żadna inna osoba nie może jej zastąpić. Tak zindywidualizowaną śmierć Heidegger rzekomo przenosi potem na jestestwo, aby również je zindywiduali-

<sup>55</sup> Ibidem, s. 602. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 151–152.

<sup>56</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 464.

<sup>57</sup> W *Księdze godzin* Rilke pisze: „Każdemu daj śmierć jego własną, Panie. / Daj umiarnie, co wynika z życia, / gdzie miał swą miłość, cel i biedowanie” (R. M. Rilke, *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 31).

<sup>58</sup> Zob. A. Malraux, *Zdobywcy*, przeł. A. Ważyk, Rój, Warszawa 1936, s. 165–167.

<sup>59</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 652.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 653.

zować, ale po co miałby to robić, skoro jestestwo z natury rzeczy jest indywidualne i właśnie jego skrajne zindywidualizowanie spotkało się wcześniej z krytyką Sartre'a? Nie przejmując się własną niezbornością myślenia, twórca ontologii fenomenologicznej twierdzi, że ontologia fundamentalna posiłkuje się „pewnego rodzaju myśleniem kolistym: jak bowiem dowieść, że śmierć ma taki jednostkowy charakter, a zarazem ma zdolność nadawania czy też przypisywania tej jednostkowości?”<sup>61</sup>. Można odnieść wrażenie, że właśnie Sartre usiłuje się posłużyć jakąś sztuczką, aby wykazać niespójność myślenia Heideggera, tyle że trochę brakuje mu zręczności artysty cyrkowego, aby wyglądała ona wiarygodnie.

Po przeprowadzeniu krytyki stanowiska „fundamentalnego” Sartre przystępuje do konstruowania stanowiska fenomenologicznego. Na wstępie zauważa, że „śmierć bynajmniej nie jest moją własną możliwością, lecz jest *pewnym przygodnym faktem*”<sup>62</sup>. Śmierć niejako się nam przytrafia, tak jak przytrafiają się nam narodziny. Innymi słowy, nie wiemy nic o własnych narodzinach i własnej śmierci, albowiem pojawiają się one w świecie zupełnie przygodnie i, przychodząc do nas z zewnątrz, z jakiegoś innego świata, który jest transcendentny wobec naszego świata, zmuszają nas do tego, żebyśmy zaczęli żyć i przestali żyć. Na podstawie teorii Sartre'a trudno nawet powiedzieć, że narodziny poprzedzają śmierć, tzn. że jakaś zaświatowa instancja powoduje, że najpierw się rodzimy, a potem umieramy. Oba stany zostały bowiem całkowicie zrównane: „W gruncie rzeczy, [śmierć] w żaden sposób nie różni się od narodzin, i właśnie tę identyczność narodzin i śmierci nazywamy faktycznością”<sup>63</sup>. Z kolei fenomenologicznie rozdzielone zostały dwie „idee”: śmierci i skończoności. W opinii Sartre'a nie jest prawdą, że śmierć jest wyrazem skończoności, a skończoność jest wyrazem nieuniknioności śmierci. Uważa on, mieszanie zgoła odmiennych „idei” prowadzi do powstania zupełnie niespójnych koncepcji: „Z tego pomieszania wynika [...], że śmierć przybiera postać ontologicznej konieczności, natomiast skończoność zapożycza od śmierci jej przygodny charakter. Zwłaszcza tak Heidegger zbudował – jak się wydaje – całą swoją teorię »bycia-ku-śmierci« (*Sein-zum-Tode*) na podstawie ścisłego utożsamienia śmierci i skończoności czy też wpisania śmierci w skończoność”<sup>64</sup>. Dlaczego owo zrównanie miało być pomieszaniem „idei” bądź pojęć, nie jest zrozumiałe, a już na pewno nie jest zrozumiałe samo przez się z fenomenologiczną oczywistością.

Podobnie niejasna pozostaje Sartre'owska krytyka projektu autentycznego i nieautentycznego. Znowu pobrzmiwają w niej zarzuty dotyczące konotacji etycznych, do których dołączony zostaje zarzut wtórności takiego rozstrzygnię-

<sup>61</sup> Ibidem, s. 654.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 669. O „przygodnej” zbyteczności życia i śmierci zob. J.P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974, s. 181–182.

<sup>63</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 670.

<sup>64</sup> Ibidem. Swoją drogą, Heidegger nie pisał „bycia ku śmierci” z łącznikami.

cia. Sartre, chcąc wykazać się większą niż Heidegger troską o ustalenie właściwego fundamentu wszelkich rozstrzygnięć ontologicznych, stwierdza, że oba projekty powinny zakładać istnienie „jakiegoś pierwszego projektu *życia*”<sup>65</sup>. Przedstawiona przez niego koncepcja takiego projektu jest jednak bardzo enigmatyczna: „Ten fundamentalny projekt nie powinien być w istocie odsyłaniem do żadnego innego projektu, a pojmowany być powinien samoistnie. Nie może zatem dotyczyć ani śmierci, ani życia, ani żadnej poszczególnej cechy kondycji ludzkiej: pierwotny projekt bytu-dla-siebie *może zmierzać jedynie do swojego bytu*”<sup>66</sup>. Być może projekt ten ma obejmować wszystkie byty-dla-siebie, a więc ma on być fundamentalnym projektem bytu-dla-siebie, który jednocześnie jest bytem-dla-innego, ale są to tylko przypuszczenia. Skoro już jednak wkroczyliśmy na grząski grunt spekulacji, to powiedzmy, że wspomniany projekt, z racji swej pierwotności bądź fundamentalności, kojarzy się z gdzie indziej przedstawioną przez Sartre’a koncepcją pierwotnej obiektywności. Oddajmy mu głos, aby sam najtrafniej wyraził swój zamiar: „Bowiemy tym, co pierwotnie obiektywne, jest fakt, iż inny nie może być określony inaczej jak tylko poprzez całościową organizację świata, on sam zaś jest kluczem do tej organizacji. Chodzi tu o tę pierwotną obiektywność, którą wcześniej – na sposób francuskich i angielskich psychologów – nazywaliśmy znaczeniem, bądź – na sposób fenomenologów – intencją, albo – tak jak Heidegger – transcendencją, czy wreszcie – jak psychologowie postaci – formą lub figurą”<sup>67</sup>. Kierując się niekoniecznie fenomenologiczną intencją czy intencjonalnością, można odnieść wrażenie, że Sartre chce nas prowadzić na ślad jakiejś pierwotnej zasady ukonstytuowania świata jako całości, czyli rodzimej (wewnątrzświatowej) *arché* albo transcendentnego bytu stwórczego. Tak czy inaczej, niejasna myśl Sartre’a skłania do podjęcia próby rzucenia światła na dość interesującą, trzeba przyznać, koncepcję bytu-w-sobie-dla-siebie (*l'en-soi-pour-soi*), która, jak się wydaje, jest swoistą zasadą ontologii fenomenologicznej.

Mimo iż byt-w-sobie radykalnie różni się od bytu-dla-siebie, możliwa jest, hipotetycznie rzecz biorąc, ich synteza w postaci totalnego bytu-w-sobie-dla-siebie. Taki byt lub „nadbyt” powstaje wtedy, gdy świadomość usiłuje uświadomić sobie samą siebie i w ten sposób uczynić z siebie fundament własnego bycia. Jest to, paradoksalnie, swoisty ideał świadomości wychodzącej poza siebie ku sobie. Okazuje się, że owym ideałem jest idea Boga, która powstaje wtedy, gdy człowiek od podstaw projektuje samego siebie. Za sprawą tak pojętego projektowania idea Boga jest obecna w świecie od początku istnienia człowieka i spontanicznie dochodzi do głosu w ludzkiej sferze uczuciowej oraz w tworzo-

<sup>65</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 693.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 378.

nych przez ludzi mitach i religiach. Związek człowieka z Bogiem jest związkiem (s)twórcy z jego dziełem (s)tworzenia, a właściwie – z nieustannie tworzącym siebie (s)twórcą. Mamy tu do czynienia z najbardziej ścisłym (konstytutywnym) rodzajem zależności: „Bycie człowiekiem oznacza dążenie do bycia Bogiem; czy też, jeśli wolimy, człowiek jest u swych podstaw pragnieniem, by być Bogiem”<sup>68</sup>. Byt-w-sobie-dla-siebie obrazuje ludzkie pragnienie bycia Bogiem jako substancją własnej świadomości. Byt ten „jest człowiekiem, a zarazem Bogiem (*l’Homme-Dieu*)”<sup>69</sup>.

Wprawdzie powyższa synteza ma charakter totalny, jednak nie oznacza to, że w jej obrębie byt-dla-siebie całkowicie utożsamia się z bytem-w-sobie. Jest raczej tak, że byt-dla-siebie wchłania byt-w-sobie i przez cały czas trwania tej złożonej konstrukcji ontologicznej panuje nad bytem-w-sobie, oddziałując nań swą kreatywną, zawłaszczającą mocą<sup>70</sup>. Z rozważań Sartre’a wynika, że ów absolutny byt-w-sobie-dla-siebie charakteryzuje się absolutnym niespełnieniem, ponieważ dominujący w nim byt-dla-siebie jest tym, czym jest, a zarazem tym, czym nie jest. Jednostka ludzka (rzeczywistość-ludzka, jestestwo) „cierpi w swym bycie, ponieważ wyłania się w bycie, wiecznie nawiedzana przez totalność, jaką jest bez mocy bycia nią, ponieważ istotnie nie mogłaby dosięgnąć bytu-w-sobie bez zraty siebie jako bytu-dla-siebie. Jest więc z natury świadomością nieszczęśliwą, bez mocy przekroczenia tego stanu”<sup>71</sup>. Wynika stąd, że projektując siebie, człowiek budzi do życia własne pragnienia, które stają się przyczyną jego ustawicznych mąk, a w końcu jego ofiary z siebie jako definitywnej samozatraty, czyli śmierci. Los człowieka splata się z losem Boga-człowieka, a nawet staje się jego losem, aczkolwiek sensory obu rodzajów istnień są zgoła odmienne. Zdaniem Sartre’a „męka i ofiara człowieka jest odwróceniem ofiary Chrystusa, bowiem człowiek zatracca siebie jako człowieka po to, by narodził się Bóg. Lecz idea Boga jest sprzeczna, i dlatego zatracamy się na próżno. Człowiek jest daremnym pragnieniem, bezużyteczną ofiarą”<sup>72</sup>.

Jakkolwiek by odczytywać Sartre’owski zamysł ontologiczny, rysujący się na jego tle humanizm nie jest optymistyczny. Człowiek, chcąc być tym, kim nie jest, przestaje być tym, kim jest. Tak więc, szukając podstawy własnego bycia, człowiek zatracca się w niebycie. Aby nie ulec tej nihilistycznej retoryce, powróćmy do analizy ontologii Heideggera i jej wykładni fundamentu ludzkiego bycia.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 695–696.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 705.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 748.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 135–136.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 756.

## Prehumanizm ontologii fundamentalnej

W przeciwieństwie do Sartre'owskiej ontologii fenomenologicznej i wyrosłego z niej egzystencjalizmu ontologia fundamentalna nie jest i nie chce być humanizmem. Co więcej, w pierwszej chwili może się wydawać, że jest ona zaprzeczeniem humanizmu. Oczywiście Heidegger w żadnym wypadku nie opowiada się za barbaryzacją myślenia o człowieku, tylko chciałby zwrócić myślenie ku „substancji” człowieka, którą rzeczywiście jest egzystencja<sup>73</sup> lub ek-sistencja<sup>74</sup>, o ile egzystowanie lub ek-sistowanie polega na ekstatycznym przebywaniu we wnętrzu prawdy bycia. Głównym powodem odwrócenia się Heideggera od humanizmu jest ślepotą humanizmu na tak pojętą „substancję”. Innymi słowy, rzekomy antyhumanizm, a tak naprawdę prehumanizm Heideggera bierze się stąd, że dotychczasowy humanizm nie wyrasta z doświadczenia tego, co najbardziej ludzkie, i dlatego nie uwzględnia istotności oraz faktycznej godności człowieka: „Tylko dlatego skierowano myślenie przeciw humanizmowi, że ten nie wynosi dostatecznie wysoko *humanitas* człowieka”<sup>75</sup>. Ontologicznie rozumiane jestestwo pełni szczególną rolę względem bytu, ponieważ stojąc w prawdzie bycia, umożliwia bytowi zjawienie się w świetle bycia jako ten byt, którym rzeczywiście jest. Tak oto jestestwo wspiera bycie w stwarzaniu bytu, co w jakiejś mierze upodabnia ek-sistującego człowieka do Boga czy bogów. Heidegger powiada, że samo bycie nie jest ontologicznym odpowiednikiem Boga, bogów lub jakiejś zasady świata<sup>76</sup>. W ogóle jest ono bardzo enigmatyczne – jest nam najbliższe, a zarazem najdalsze, dlatego nie sposób jednoznacznie porozdzielać kompetencji jestestwa i bycia. Jestestwo jest pasterzem bycia (*Hirt des Seins*), a więc, formalnie rzecz biorąc, tylko opiekuje się byciem, aczkolwiek wiemy, że również Jezus Chrystus pełnił taką funkcję, a zgodnie z doktryną chrześcijańską jest on jedną z osób bożych.

Człowiek myślący o sobie i o świecie myśli przede wszystkim o bycie, a nie o byciu, mimo że przecież nie jest panem bytu, tylko jego powołaniem jest troszczenie się o bycie. W tym zakłamaniu jest on bardzo konsekwentny, ponieważ „zawsze i przede wszystkim trzyma się bytu”<sup>77</sup>. Można odnieść wrażenie, że dla człowieka metafizyka jest pułapką bez wyjścia i że nie potrafi on myśleć inaczej niż metafizycznie. Heidegger przyznaje, że nawet słynny ontologiczno-fundamentalny problem bycia (*Seinsfrage*) ściśle wiąże się z pytaniem o byt. Wszystko, co istnieje i o co możemy spytać, jakoś mieści się w obszarze metafizyki. Również prześwit bycia należy do skrywanego przez metafizykę bogactwa jej wła-

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 167, 300, 440.

<sup>74</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 141–142.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 142.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

snego inwentarza. Zapomnienie prawdy bycia jest wyrazem upadania czy podupadania (*Verfallen*), którego prawdopodobnie nie da się uniknąć. Upadek człowieka jest zrządzeniem losu albo sprawką bogów. Choć Heidegger wyjaśnia, że nie chodzi tu o upadek moralno-religijny, będący synonimem popełnionego przez człowieka grzechu (pierworodnego), taka analogia spontanicznie się nasuwa, albowiem z winy człowieka gdzieś zapodziała się najwyższa prawda ontologiczna świata i dlatego człowiek ponosi odpowiedzialność za własną niepamięć o byciu. W istocie cała ludzkość zawiniła i jest odpowiedzialna za występek zapomnienia. Nawet jeżeli owa prawda po prostu się nam wymknęła, nie zmienia to faktu, że od zarania dziejów myślenia pozostajemy zanurzeni w fałszu. W konsekwencji zapomnienia o byciu zapomnieliśmy także, czym jest mowa. Posługując się słowami, porządkujemy je według zasad racjonalności, tymczasem mowa źródłowo jest domostwem bycia i zawiera (przechowuje) w sobie dziejowość bycia. Gdy myślimy metafizycznie i wypowiadamy owo myślenie w języku metafizyki, to doprowadzamy do zakrycia prawdy bycia. Zakrycie takie ma miejsce w metafizycznie określonym humanizmie i w humanistycznie określonym egzystencjalizmie. Sartre sądzi, że żyjąc i filozofując w duchu egzystencjalizmu, jesteśmy właśnie na płaszczyźnie, na której istnieją tylko ludzie<sup>78</sup>, ale naprawdę ek-sistując, jak stwierdza Heidegger, jesteśmy właśnie na płaszczyźnie, na której istnieje zasadniczo bycie (*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*)<sup>79</sup>. Ściśle biorąc, ową płaszczyzną, na której jesteśmy, jest bycie, gdyż bycie pozwala nam być. Dając nam siebie, bycie zarazem daje nam nas samych. Istniejemy naprawdę albo też istniejemy w prawdzie wyłącznie dzięki byciu. Bez bycia jako swego rodzaju daru istnienia<sup>80</sup> nie byłoby żadnego bytu.

Egzystowanie w duchu metafizycznie pojętej *existentia* jest poruszaniem się w obrębie bytu. Namysł nad taką egzystencją jest namysłem nad bytem albo, co najwyżej, nad byciem przez przyzmat bytu. Człowiek uzyskuje rzeczywisty dostęp do bycia tylko wtedy, gdy ek-sistuje. Heidegger utożsamia jestestwo z bytem przytomnym (swego bycia), ponieważ ek-sistując, jestestwo uprzytamnia sobie dziejowość prawdy bycia. O ile w myśl ontologii fenomenologicznej i egzystencjalizmu pozostającego w mocy metafizyki człowiek projektuje samego siebie, o tyle w myśl ontologii fundamentalnej człowiek zostaje rzucony we własny projekt przez samo bycie. Po rzuceniu w ów projekt człowiek odnajduje się w prześwicie bycia, który zapewnia mu permanentną bliskość bycia. W ten sposób prześwit bycia stają się dla człowieka właściwą ojczyzną (*Heimat*), ojczyzną znaczą-

<sup>78</sup> J.P. Sarte, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 38.

<sup>79</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 145.

<sup>80</sup> Mówiąc *Es gibt das Sein*, Heidegger celowo posługuje się czasownikiem „dawać” (*geben*), aby sugestywniej wyrazić w mowie „dawanie się” bycia, które nie będąc bytem, w dawaniu (darowaniu) siebie istotnie określa byt, a więc poniekąd stwarza go nam (obdarza nas nim).

nie mu bliższą niż przewidują to wszelkie patriotyzmy i nacjonalizmy. Tęsknota za ojczyzną jest utajoną tęsknotą za byciem, które stało się człowiekowi odległe i przez to uległo zapomnieniu. Przebywając na obczyźnie, człowiek skupia całą swoją uwagę na byciu, tj. „człowiek ciągle rozpatruje i obrabia byt”<sup>81</sup>. Nawet jeżeli w chwili większej przytomności umysłu pomyśli o byciu, to tylko jako o najogólniejszym byciu. W opinii Heideggera jedynie marksizm wywieziony z heglizmu swą tezą o wyobcowaniu człowieka (*Entfremdung des Menschen*) jakoś dotyka problemu braku dostępu do bycia. Fenomenologia i egzystencjalizm w ogóle pomijają tę fundamentalną dla człowieka kwestię: „Ani Husserl, ani – o ile wiem – Sartre, nie rozpoznali istotności tego, co dziejowe w byciu”<sup>82</sup>. Jest mało prawdopodobne, aby *Listem o „humanizmie”* Heidegger chciał się przypodobać marksistom, ale chyba zaskarbił sobie z ich strony więcej sympatii niż Sartre, którego *Egzystencjalizm jest humanizmem* miał się stać przyczynkiem do współdziałania z marksistami w ramach ideowej odbudowy Francji po wojennej zawierusze. Dość zręcznie obronił bowiem marksistów przed kierowanymi wobec nich zarzutami, że reprezentują trywialny materializm. Stwierdził mianowicie, że marksistowski materializm nie sprowadza się do przekonania, iż wszelki byt jest materia; marksistom chodzi raczej o pokazanie, że wszelki byt staje się materialem pracy. Idąc dalej, komunizm nie jest zwyczajnym światopoglądem reprezentowanym przez marksistów, ale jest poglądem zawierającym w sobie fundamentalne doświadczenie dziejów świata, doświadczenie techniki jako sposobu odkrywania prawdy o bycie. Heidegger kończy jednak te dość mętne wywody apologetyczne konkluzją, z której jasno wynika, że przekonania materialistyczne, podobnie jak idealistyczne i chrześcijańskie, są odmianami metafizyki, dlatego pozostają w ryzach myślenia o byciu i nie są w stanie ukazać prawdy bycia.

Ontologia fundamentalna nie jest metafizyką, choć nie stroni od myślenia o bycie; nie jest egzystencjalizmem, choć zajmuje się problemem egzystencji; nie jest też humanizmem, choć bliska jest jej kwestia człowieczeństwa. W pewnym sensie jest ona jednak tym wszystkim naraz, o ile metafizykę, egzystencjalizm i humanizm pojąć najbardziej źródłowo. Na przykładzie humanizmu dobrze widać, że Heidegger w swych rozważaniach filozoficznych schodzi z poziomu zjawiskowego na znacznie niżej położony poziom „rzeczy samych w sobie”, na którym dochodzi do ostatecznych rozstrzygnięć ontologicznych. Jeżeli jego filozofia jest humanizmem, to „jest to humanizm, w którym nie chodzi o człowieka, lecz o dziejową istotę człowieka w jej pochodzeniu z prawdy bycia”<sup>83</sup>. Stanowisko Heideggera jest zatem z gruntu esencjalistyczne, przy czym esencją nie jest tu

<sup>81</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 149.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 151.

istota takiego lub innego bytu, lecz jest nią bycie każdego bytu. Oczywiście będąc esencjalistą, Heidegger jest też egzystencjalistą w tej mierze, w jakiej egzystencja koresponduje z tą specyficzną esencją. Na pewno jednak egzystencja mająca istotne znaczenie nie jest, jego zdaniem, odpowiednikiem *ego cogito* bądź podmiotu podejmującego różnorodne działania w świecie i pośród lub wespół z innymi podmiotami ze względu na własną subiektywną podmiotowość. Jego ekstatyczny „ek-sistencjalizm”, trwale naznaczony troską o bycie, wyraźnie odróżnia się od Sartre’owskiego egzystencjalizmu, wywiedzionego z *ego cogito* i nastawionego na samorealizację w obrębie projektu tworzonego dla siebie przez skrajnie subiektywną podmiotowość. Heidegger doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że swoista monotematyczność ontologii fundamentalnej, tj. jej nieustanne mówienie o byciu, może wydawać się bezcelowym kręceniem się w miejscu. Nie podziela on wszakże opinii krytyków, jakoby jego ontologia zabrnęła w ślepią uliczkę, gdyż na końcu owej uliczki znajduje się bycie, którego prawda oświetla cały obszar filozoficznych dociekań i pozwala dojrzeć to wszystko, co przed metafizyką pozostaje zakryte.

Heidegger powraca do postawionego przez Beaufreta pytania o możliwość przywrócenia słowu „humanizm” jego sensu i zauważa, że w pytaniu tym zawiera się przekonanie, iż humanizm przestał być tym, czym być powinien. Chodzi zatem o to, aby teraz odnaleźć właściwy fundament humanizmu, dzięki któremu może on ponownie stać się sobą, a nie o to, aby zwyczajnie zajmować się kwestią człowieczeństwa i rozpatrywać różne aspekty funkcjonowania człowieka w świecie. Wedle Heideggera kryzys humanizmu bierze się stąd, że istota humanizmu została określona metafizycznie. W konsekwencji humanizm nie tylko nie zajmuje się byciem, ale nawet piętrzy przeszkody na drodze wiodącej do bycia. Jedyne ratunkiem dla humanizmu jest wskazanie mu właściwej „istoty” człowieka, którą jest coś więcej niż *animal rationale*. Tym czymś więcej jest oczywiście ekstatyczne ek-sistowanie w łączności z byciem oraz troska o dziejową prawdę bycia człowieka, czyli „pasterzowanie” byciu. Uznając, że „istota człowieka jest istotna dla prawdy bycia, tak jednak, że nie zależy od człowieka jako takiego”<sup>84</sup>, Heidegger rekonstruuje humanizm jako jego przeciwieństwo, dlatego przedstawiając własne rozumienie humanizmu, ujmuje to słowo w cudzysłów. Tak powstały „humanizm” wydaje się być nihilizmem, wszak odrzucanie czystej racjonalności kojarzone jest z propagowaniem kłębowiska irracjonalnych instynktów, odrzucenie wartości – z propagowaniem bezwartościowych rzeczy, odrzucanie metafizycznego pojęcia Boga (w myśl Nietzscheańskiej idei śmierci Boga) – z propagowaniem ateistycznego światopoglądu i – odwrotnie, lecz podobnie – propagowanie ludzkiego bycia jako bycia-w-świecie – z odrzucaniem transcendentnej „zaświatowości”. Taki „humanizm” sprawia wrażenie zła wcielonego działające-

<sup>84</sup> Ibidem, s. 154.



go na szkodę człowieka, może być zatem zinterpretowany jako skrajny przejaw nieludzkiej niegodziwości. Heidegger broni jednak swego „humanizmu”, pokazując, że zwrócenie się przeciw rozumowi, wartościom, Bogu, transcendencji etc. oznacza naprawdę zwrócenie się ku źródłom rozumności, wartościowania, myślenia o Bogu, świecie i zaświatach. W istocie więc Heidegger niczego nie kwestionuje, tylko odzyskuje grunt dla tego, co nazbyt często bywa kwestionowane. Z tego też względu lepiej jest nazywać jego „humanizm” prehumanizmem.

Ontologia fundamentalna nie jest ani negacją, ani afirmacją; jest otwarciem na najgłębszy wymiar istnienia, czyli na bycie wszelkiego możliwego bytu. Trzeba tu powiedzieć, że właściwie nie jest ona także ani ateizmem, ani teizmem. Niejednokrotnie tam, gdzie zwykle mówi się o Bogu i transcendencji, Heidegger mówi o byciu i prawdzie bycia. Zwykle mówienie jest bowiem osadzone w myśleniu metafizycznym, a ono nie potrafi uwzględnić czegoś więcej poza – w tym wypadku – ukutym z pojęć bytem Boga i zaświatów. Obrońcom niepgłębionej wiary w Boga Heidegger zamyka usta stwierdzeniem: „Wieszcząc, że najwyższą wartością jest Bóg, poniża się istotę Boga”<sup>85</sup>. Równie dobrze mógłby zarzucić zwolennikom marksistowskiego lub egzystencjalistycznego humanizmu, że głoszenie, iż człowiek jest najwyższą wartością, jest poniżaniem istoty człowieka. W tym kontekście przywołuje jednak niezwykle ważną ontologicznie kategorię otwartości: „Człowiek jest i jest człowiekiem, o ile ek-sistuje. [...] Człowiek nie jest nigdy wpieryw człowiekiem »z tej strony świata« jako podmiot, niezależnie od tego, czy podmiot pojmuje się jako »ja«, czy jako »my«. Nie jest on również nigdy najpierw tylko podmiotem odnoszącym się zarazem stale do przedmiotów, tak jakby jego istota polegała na stosunku podmiot–przedmiot. Człowiek w swej istocie przede wszystkim ek-sistuje ku otwartości bycia. Dopiero to otwarcie stawia w prześwicie owo »między«, wewnątrz którego może »być« w ogóle »odniesienie« podmiotu do przedmiotu”<sup>86</sup>. Zdaniem Heideggera wszędzie tam, gdzie myśli się tylko o bycie, nie zwracając uwagi na bycie, w gruncie rzeczy deprecjonuje się to, co najważniejsze, mianowicie niezbędną podstawę (grunt) wszelkiego bytu. Zadaniem ontologii fundamentalnej jest właśnie ugruntowanie metafizycznego obrazu świata w czymś bardziej pierwotnym wobec niego – w czymś, wobec czego taki obraz, sam w sobie, nie ma żadnej racji bycia.

Podjęcie przez Heideggera źródłowego namysłu nad byciem bytu ludzkiego skłania do postawienia pytania o *ethos* tego bytu. Również Beaufret stara się – wpieryw we własnym zakresie, a potem z pomocą Heideggera – przejść od ontologii do etyki, a właściwie chce sprecyzować stosunek ontologii i możliwej etyki (*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible*). Jest to kwestia niebywa-

<sup>85</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>86</sup> Ibidem.

le istotna, wszak gdy mówi się o trosce, to trzeba wiedzieć, jak należy się troszczyć; gdy zaś mówi się o ek-sistowaniu jako ekstatycznym wykraczaniu ku byciu, to trzeba wiedzieć, czym należy się kierować podczas owego wykraczania. Siłą rzeczy (myślenia) człowiek chciałby osadzić własne bycie w odpowiednim gruncie norm moralnych, tak aby jego myślenie i postępowanie sprostały powadze i godności bycia – aby myśląc i działając w świecie, pozostawał (w zgodzie) z prawdą bycia. Problem w tym, że ani logika, ani etyka nie są w stanie nam pomóc, ponieważ, w opinii Heideggera, dyscypliny te powstały w czasie zapomnienia o byciu, kiedy to zamiast zajmować się myśleniem istotnym, już tylko myślano naukowo w ramach określonych szkół filozoficznych: „Przechodząc przez tak rozumianą filozofię, powstaje nauka, ale odchodzi myślenie”<sup>87</sup>. Co ciekawe, gdy jeszcze nie znano etyki, myślano i postępowano dużo etyczniej niż w późniejszym okresie, gdy dyscyplinę tę uprawiano z dużą pieczołowitością naukową. Dla Heideggera wymownym przykładem tego zjawiska są tragedie Sofoklesa, które rozpatrują wymiar *ethosu* w sposób znacznie bardziej źródłowy niż rozprawy Arystotelesa. Samo zaś źródło *ethosu* dochodzi do głosu w krótkich, ale nader celnych wypowiedziach Heraklita. Ten wielki myśliciel presokratyczny zauważył bowiem, że *ethos* jest otwartą przestrzenią będącą miejscem zamieszkiwania człowieka. Otwartość tego miejsca pozwala człowiekowi otwierać się na nadchodzącego boga, do którego zresztą istotowo należy, i osłaniać jego nadzieje. Heidegger rekonstruuje i reinterpretuje zachowaną przez Arystotelesa scenkę rodzajową przedstawiającą „ciemnego” filozofa grzejącego się przy zwyczajnym piecu chlebowym i przy nim właśnie oczekującego wizyty gości. Gdy trywialność sytuacji, w jakiej zastają Heraklita, powstrzymuje gości przed wejściem do pomieszczenia, filozof zachęca ich mówiąc, że tutaj także obecni są bogowie. Przedstawiając to zdarzenie, Heidegger pomija – a szkoda – ważną w teologii chrześcijańskiej symbolikę chleba (życia) i skupia się na obecności kogoś lub czegoś mającego dla człowieka fundamentalne znaczenie ontologiczne. Jego zdaniem naprawdę nie chodzi tu o obecność bogów, tylko o obecność bycia. Heraklit, posługując się słowami wyrażającymi w owym czasie pełnię sensu, pokazuje, że człowiek myślący w sposób istotny znajduje się w bliskości bycia, które udziela mu siebie i sprawia, że przebywa on w prawdzie. Dzięki obecności bycia miejsce zamieszkiwania człowieka staje się rzeczywistym domostwem bycia i ostoją prawdy bycia.

W prześwicie bycia Heidegger dostrzega jeszcze coś zatrważającego, co negatywnie oddziałuje na byt. Tym czymś jest czające się zło, będące wyrazem „złośliwości złości”<sup>88</sup>. Nie jest ono wytworem człowieka, lecz czymś, co także na niego albo głównie na niego się zaczaja. Nie wiadomo, skąd bierze się owo

<sup>87</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 164.

zło; wiadomo tylko, że pojawia się wraz z ocaleniem. Z ocaleniem przed czym? Tego też nie wiadomo. Być może chodzi o ocalenie przed nicestwieniem (*Nichten*). Wydaje się, że tajemnicze nicestwo (*Nichthafte*) jest konkurentem bycia albo prawdy bycia jako oparcia (*Halt*), wszak czyni ono z siebie prześwit i prześwituje sobą bądź w sobie. Nicestwo jest jakąś negatywnością w czystej, tj. pierwotnej, postaci Nie (*Nicht*), która nawet nie jest Niczym (*Nichts*) i jeszcze nie ma nic wspólnego z werbalną negacją Nie (*Nein*). Nicestwo jest tak radykalnym przeciwieństwem tego, co znane, że zwykle pozostaje niezauważone. Niby nie ma go w sferze bytu, a jednak w ogóle jest i to nawet bardziej jest niż to, co jest. Pod tym względem nicestwo nie różni się od bycia, ponieważ „bycie bytuje bardziej niż wszelki byt”<sup>89</sup>. Problem z istnieniem nicestwa zapewne pojawia się dlatego, że „nicestwienie istoczy się w samym byciu”<sup>90</sup>, a nie w bycie. Pozornie wszystko jest w porządku i nic nie budzi naszych obaw: byt trwa, więc świat rzeczy stabilnie istnieje w rozciągłości czasu i przestrzeni. Porządek jest jednak zakłócany na fundamentalnym poziomie bycia. Właśnie tam zachodzą procesy nicestwienia, które niezauważenie nabierają znaczenia i zaczynają zagrażać samemu bytowi.

Jakkolwiek by interpretować zjawisko zła i nicestwienia, ze słów Heideggera wynika, że trzeba się mieć na baczności i czuwać, aby nie zostać znicestwionym. Orężem obronnym człowieka, chroniącym go przed zgubnym dla niego nicestwieniem, jest myślenie istotne, które pragnie przemienić bycie w mowę (*zur Sprache bringen*), a właściwie – dopuścić bycie do głosu, tak aby ono samo mogło przemówić. Ma to być prosta mowa, a nie mowa niezwykła czy uduziwniona, zarezerwowana dla wtajemniczonych. Prosta mowa staje się czynem myślenia, który nie musi się dopełniać żadnym praktycznym skutkiem, ponieważ sam w sobie jest już czymś spełnionym. Niestety, filozofowie nie posługują się prostą mową, a ich myślenie dąży ku jakiemuś zewnętrznemu celowi, założonemu w naukowym programie badawczym<sup>91</sup>. Swym myśleniem trzymają się bytu, zamiast trzymać się bycia. Być może obawiają się tego, że po oderwaniu się od bytu ich myślenie popadnie w dowolność i przestanie być umiłowaniem mądrości. W ten sposób jednak wyzbywają się jakże potrzebnej człowiekowi przygody myślenia. Zauważa to Beaufret i zastanawia się, jak ocalić element przygody kryjący się we wszelkim badaniu, nie czyniąc z filozofii zwykłego awanturnictwa (*Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière?*). Heidegger podziela tę troskę, będącą w jego rozumieniu troską

<sup>89</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Po przebadaniu pierwotnych znaczeń dwóch pokrewnych słów „skutkować” i „czyścić” Heidegger dochodzi do wniosku, że skutek, w ścisłym sensie, jest tym, co się wystacza, skutkowanie zaś jest „wprowadzaniem i dobywaniem na jaw; bądź takim, iż coś z siebie samego dobywa się w wystaczanie; bądź też takim, w którym wprowadzenie i dobywanie na jaw czegoś dokonywane jest przez człowieka” (M. Heidegger, *Nauka i namysł*, przeł. M.J. Siemek, (w:) idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 260–261.

o bycie, które nadchodzi ku nam i udziela się nam w myśleniu. Jego zdaniem prawdziwy myśliciel przemienia nadchodzące bycie w mowę, ponieważ dla takiego myśliciela mówienie o byciu jest jedynym właściwym zadaniem mówienia. Z tego też powodu prawdziwi myśliciele stale mówią to samo, choć nie tak samo, i mówią oczywiście tylko tym, którzy z nimi współmyślą, to znaczy którzy odnajdują istotne składniki własnego myślenia w tym, co jest mówione.

Heidegger stwierdza, że myślenie powinno się stosować do odpowiednich reguł, aby mogło być myśleniem istotnym. Tymi regułami czy też rygorami myślenia istotnego są: namysł, troskliwość wypowiedzania (się) i oszczędność słów. Filozofia nie jest w ten sposób rygorystyczna, dlatego sukcesywnie traci na znaczeniu. Współczesność – choć, ściśle biorąc, Heidegger ma na uwadze nowożytną metafizykę, która jest jedyną filozofią, jaka nam pozostała – charakteryzuje się głębokim kryzysem dotyczącym filozofii: „Nadszedł czas, by odzwyczajono się przeceniać filozofię i zbyt wiele od niej wymagać. W dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej filozofii, a więcej dbałości o myślenie, mniej literatury, a więcej troski o literę”<sup>92</sup>. Miejsce filozofii powinno zająć myślenie przyszłościowe, które podążając ku przyszłości, pozostaje pomne swej przeszłości. W szczególności powinno to być myślenie stale pamiętające o byciu i wypowiadające bycie w mowie. Myślicielami przyszłościowymi nie mają być wielcy mędrcy pokroju Hegła, u których umiłowanie mądrości ustąpiło miejsca (uwielbieniu) mądrości w najczystszej postaci, tj. w postaci wiedzy absolutnej. Heidegger oczekuje raczej pojawienia się myślicieli, którzy będą wielcy w swej wielkiej prostocie – myślicieli, których głębia myślenia nie zdeformuje naturalnego krajobrazu myśli i mowy: „Myślenie schodzi w stronę ubóstwa swej tymczasowej istoty. Myślenie zbiera mowę w prostą opowieść. Mowa ta tak jest mową bycia, jak chmury są chmurami nieba. Myślenie pozostawia swą opowieścią niepozorne bruzdy w mowie. Są one jeszcze bardziej niepozorne od tych, jakie wieśniak wolnym krokiem żłobi na polu”<sup>93</sup>. Drogę takiemu myśleniu wskazują zwłaszcza dwa tomy rozpraw Heideggera: *Znaki drogi (Wegmarken)* i *Drogi lasu (Holzwege)*. Już ich tytuły są wielce wymowne, a przecież prawdziwa rzecz myślenia dokonuje się dopiero w tekście poszczególnych rozpraw. Właśnie tam bycie powoli przemienia się w mowę, której koniecznie trzeba wysłuchać, jeżeli samemu chce się rzetelnie myśleć i mówić o byciu – również o własnym byciu.

<sup>92</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 168.

<sup>93</sup> Ibidem. Afirmacją prostej opowieści kończy się też refleksja Heideggera nad nauką i namysłem. W zaangażowaniu naukowym czy filozoficznym nie chodzi o tworzenie imponujących konstrukcji teoretycznych, nawet nie o uświadomienie sobie czegoś ważnego, tylko o zwyczajne oddanie się temu, co godne pytania, a więc temu, co ma sens: „Wejść w sens (*Sinn*) – oto jest istota namysłu (*Besinnung*)” (M. Heidegger, *Nauka i namysł*, s. 281).