

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

PYTANIE O DIALOGICZNY STATUS „WSPÓŁ” – W ŚWIELE HEIDEGGEROWSKIEGO DASEIN

Powszechnie wiadomo, że we wczesnym projekcie Heideggera, ujętym ramami *Sein und Zeit*, w centrum zainteresowań filozofa sytuuje się nie tyle człowiek, ile byt, a właściwie jego bycie. Okazuje się jednak, że filozoficznemu podążaniu śladami bycia bytu, realizowanemu na gruncie ontologii fundamentalnej, odróżnionej od ontyki (stosownie do „różnicy ontologicznej”), niezmiennie towarzyszy fenomen *jestestwa* [*Dasein*], jedyny „świadek” tego, jak owo bycie się ujawnia. Jestestwo jest nieustannie samowykładającym się pasmem bytowania, realizującym się przez odkrywanie poszczególnych „charakterów” *bycia-w-świecie* (jako „podstawowego ukonstytuowania jestestwa” [117/167])¹. Dzieje się to w formie *troszczenia się* (*starrania się*) [*Besorgen*] jestestwa o byty *występujące* (obecne) [*vorhandene*] bądź *dostępne* [*zuhandene*] lub w formie *troskliwości* [*Fürsorge*], gdy zwraca się ku innym jestestwom. Dominującym komponentem Heideggerowskich odsłoneń ontologicznych staje się zatem relacja formalnie nieodległa od fenomenologicznego projektu Husserla, ale mająca zupełnie inny status, ontologiczny, a nie transcendentalny czy teoriopoznawczy. Jestestwo, które sens swego bycia wyklada nie przez „substancjalność”², lecz przez relacje – przez sytuacje odnoszenia się do świata – daje się zatem odnaleźć w „zwracaniu się ku” i w „byciu z”; a skoro tak, to wolno Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej postawić pytanie „dialogiczne”: W jaki sposób jestestwo odnajduje sens bycia osobą i jak ów sens wyprowadza z *modi* „własnego” zaangażowania w relacje?

W *byciu-w-świecie* jestestwa szczególnie ważny jest, zdaniem Heideggera, pewien dominujący sposób odnoszenia się do świata. Dla jego prześledzenia Heidegger proponuje zwrócić uwagę na taki fenomen rozumienia *bycia-w-świecie*, który koresponduje z pytaniem o „kto” jestestwa³. Pytanie o „kto” jestestwa zakłada odpowiedź wskazującą na istotny, egzystencjalny wymiar jestestwa⁴, zaś drogą takiego badania filozof spodziewa się przybliżyć rozumienie tych struktur jestestwa, które swą rangą i źródłowością sięgają samego *bycia-w-świecie*; okażą się nimi: *współbycie* [*Mitsein*]

¹ Podaję strony obu tekstów: M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1972, oraz tegoż: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa 1994. W przypadku własnego tłumaczenia umieszczam dopisek S. Z.

² Jak „substancja duszy, zarówno jak rzeczowość świadomości i przedmiotowość osoby” (S. Z., s. 114/164).

³ W *Sein und Zeit* poświęcone są temu zwłaszcza §§ 25, 26 i 27.

⁴ Jestestwo jest świadomą siebie jaźnią (*Selbst*) tylko wtedy, gdy egzystuje [S. Z. 117/167].

i *współbytovanie* [*Mitdasein*] S. Z., 114/163, *passim*]. W tych sposobach bycia zakorzenione jest wedle Heideggera powszednie bycie-sobą [*Selbstsein*], którego naświetlenie czyni jasnym to, co wolno określić jako *Się* [*das Man*] – „podmiot”⁵ *powszedniości*⁶. I dlatego analizy „kto” zawarte w trzech następujących po sobie paragrafach obejmują: 1) pytanie o „kto”, 2) współbytovanie Innych i powszednie współbycie, 3) powszednie bycie-sobą a *Się*.

Jestestwo jest bytem każdorazowo określonym w sposób dzierżawczy: jego bycie jest każdorazowo „moje” [114/163]. Również odpowiedź na pytanie o jego „kto” budowana jest w oparciu o „podmiot”, który w odróżnieniu od wszelkiego innego, jest jaźnią, „własnym ja” [*Selbst*], a zatem trwałą toż-samością – sobie przynależną i utrzymującą się pośród tego, co zmienne. Ale jeśli jestestwem jest zawsze ja-sam [*Selbst*], to wcale nie wynika z tego, by droga ku jego ontologicznej wykładni była równie jednowymiarowa, jak ta, proponowana przez tradycyjną, ontyczną perspektywę. Czy jednak znaczy to by u Heideggera – w analogii np. do tego, co dzieje się w obrębie myśli dialogicznej – jestestwo miało w sposób istotny swe własne i właściwe [*eigene*] bycie określać przez odwołanie się do relacji z osobą, innym człowiekiem, czyniąc zadość sugestii, iż „być może «kto» powszedniego jestestwa nie zawsze właśnie jestem ja sam”? [S. Z. 115/164] Heidegger już przecież na wstępie zastrzega, że ontologiczny namysł nad fenomenem „ja” nie musi, a nawet nie powinien abstrahować od sfery, która tradycyjnie wyznaczana była obszarem nie-ja: od „świata” bądź „innych ja”, przeciwnie, niepodobna zdystansować bycia jestestwa od świata, w którym ono zawsze już jest⁷. Przystęp do „ja”, zakłada Heidegger, nie musi z góry odwoływać się do jakiegś autoprezentacji odsłaniającej np. podmiot aktów intencjonalnych. Czy zatem zarzut „ipsologii”, kierowany przez dialogistów w stronę wszelkiego idealizmu i subiektywizmu w europejskim myśleniu o człowieku, będzie w odniesieniu do Heideggerowskiej analityki *Dasein* bezzasadny? Podjęte przez Heideggera pytanie o „kto” powszedniego jestestwa każe przypatrzeć się analizie tego sposobu bycia, w którym trwa ono „zrazu i zwykle”.

Współbytovanie o tyle charakteryzuje bytovanie (jestestwo) innych, o ile jest „udostępnione współbyciu przez jego świat” [121/172]. Heidegger podkreśla konieczność zapośredniczenia bycia jestestwa przez istotową dlań strukturę współbycia. Byciu przysługuje otwartość na rozumienie innych, gdyż jego bycie jest współbyciem. „To rozumienie, jak w ogóle rozumienie,

⁵ Heidegger opatruje słowo „podmiot” cudzysłowem dla zasygnalizowania jego archaiczności i nie stosowności w obrębie projektu ontologii fundamentalnej.

⁶ Wiązanie przez Heideggera *współbycia* i *współbytovania* z byciem w *modi* powszedniości zdaje się wynikać z inspiracji Nietzscheańskiej.

⁷ Na poparcie tej tezy Heidegger przywołuje również teksty M. Schelera [116, przyp. 1].

nie jest tylko wiedzą wyrosłą z poznawania, lecz pierwotnie egzystencjalnym sposobem bycia umożliwiającym dopiero poznawanie i wiedzę⁸.

Z kolei najbardziej ogólnym charakterem owego *współbycia* [*Mitsein*] jestestwa wydaje się u Heideggera *bycie-z-sobą* [*Miteinandersein*]⁹, bowiem „O ile jestestwo w ogóle *jest*, o tyle ma ono *charakter bycia* jako *bycie-z-sobą*” [S. Z. 125/179]. Mamy zatem u Heideggera: 1) *współbycie* – *egzystencjalny moment konstytutywny bycia-w-świecie* (ze względu na nie świat jest *współświatem* [*Mitwelt*] [118/169]; 2) *współbytovanie* (*współjestestwo*) – *sposób bycia właściwy bytowi spotykającemu [sic!] wewnątrzświatowo* [S. Z. 125/179] (ze względu na który współbytujący i spotykający inni są ujawniani wewnątrz świata); i wreszcie 3) *bycie-z-sobą* – *podstawowy charakter, sposób bycia jestestwa jako takiego*¹⁰.

Mamy zatem, powtórzmy, *współbycie* czyli moment egzystencjalny (którego „korelatem” jest świat dostępny jestestwu, *współświat*) oraz dwa sposoby bycia jestestwa: *współbytovanie* (przysługujące bytowi spotykającemu) i *bycie-z-sobą* (określające jego charakter, jako spotykającego). Warto tu dodać, że w owym sposobie (charakterze) powszedniego *bycia-z-sobą* jestestwo jest, wedle Heideggera, we władzy innych: „Ono samo nie *jest*, inni odebrali mu bycie” [126/180]. Co więcej, wymaga „pewnych szczególnych sposobów na zbliżenie się lub «podejście» do innych”, których bycie skłonne jest do maskowania się i skrywania [124/177].

Heidegger jest świadom tego, że o byciu jestestw należy mówić w sposób nie redukujący ich ani do sfery narzędzi, ani do sfery teoretycznie ujmowanych obiektów. „Świat jestestwa uwalnia [*gibt frei*] byt, który nie tylko różni się od narzędzi [*Zeug*] i od rzeczy w ogóle, lecz sam zgodnie ze swym sposobem bycia, jest jako jestestwo – na sposób *bycia-w-świecie* – «w» świecie, w którym zarazem wewnątrzświatowo spotyka. Ów byt nie jest ani *obecny*¹¹, ani *dostępny* [*zuhanden*], lecz jest *tak, jak* samo uwalniające [*freigebende*] jestestwo – jest *także* i *współ* *tu-i-teraz* [*es ist auch und mit da*]” [S. Z. 118/168].

Zgodnie z logiką Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej rzeczy napotykane są przez jestestwo „najpierw” i przede wszystkim jako „dostępne”,

⁸ O tym oczywistym z perspektywy ontologii fundamentalnej, choć nieraz zapoznanym, egzystencjalno-ontologicznym sensie Heideggerowskiej kategorii „rozumienia” przypomina jego uczeń: „«Rozumienie», które Heidegger opisywał jako podstawową tendencję przytomności, nie jest «aktem» subiektywności, ale sposobem bycia” (H.-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tegoż: *Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa 2000, s. 83).

⁹ W przekładzie B. Barana, jako *wspólne bycie*.

¹⁰ Trudno ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, czy Heidegger posługuje się tymi terminami w pełni konsekwentnie i czy zachowują one dostateczną przejrzystość we wszystkich miejscach tekstu; np. w innym miejscu: „Współbycie jest określnikiem każdorazowo własnego jestestwa” [S. Z., 121/172].

¹¹ „Bycie obecnym” czy „występowanie” [*Vorhandenheit*] jest – przypomnijmy – „sposobem bycia bytu bytującego inaczej niż na miarę jestestwa” [S. Z., 115/164].

„pasujące do ręki” [*zuhandene*], czyli uposażone funkcjonalnością (lub jej pozbawione), a dopiero „później” można o nich powiedzieć, że w świecie występują czy są w nim obecne [*vorhandene*], że dostrzegamy w nich to, co daje się traktować i badać w sposób teoretyczno-przedmiotowy. Tu perspektywa intencjonalna (jakkolwiek niwelująca tradycyjny, akceptowany również przez fenomenologię, podział na sferę „przedmiotowego” i „podmiotowego”) odsłania jestestwo o tyle, o ile jest ono zaangażowane w proces spotykania, o ile jest jestestwem „spotykającym” [*begegnende*]¹²; nie jest to jednak „dialogiczne” spotkanie osoby przez osobę, Ty przez Ja lub odwrotnie, gdyż owo „spotykanie” jest raczej „napotykanie” w obrębie świata tego, w czym jestestwo rozpoznaje jakąś „rzecz-do-czegoś”. Owo napotykanie, nigdy nie pozbawione kontekstu międzyosobowego, jest zawsze współnapotykanie, czynnością jestestw „spotykających się” ze względu na jakąś rzecz. Jednak to spotkanie nie jest znanym filozofii dialogu „spotykaniem się” w *świecie osób*, przebiega raczej w *świecie rzeczy*; nie „inny”, lecz raczej to, co znane, „poręczne” składa się na *współświat* [*Mitwelt*], który wszystkim jestestwom wyznacza ich *bycie-w-świecie*. Spotkanie nie stanowi tu aktu wolnej osoby, która świadomie i celowo wchodziłaby w jedyne w swym rodzaju relacje, pozwalające uchwycić sens ludzkiego „kto” – przeciwnie, na plan pierwszy wysuwa się kontekst utensyliów: „W sposobie bycia tego, co dostępne [*Zuhandenen*], tj. w jego sytuacyjnym powiązaniu [*Bewandtnis*] leży jego istotowe odniesienie do możliwych użytkowników, na których «miarę ma to być skrojone». W zastosowanym materiale w równym stopniu spotyka producent lub dostawca, jak ten, kto dobrze lub źle obsługuje” [S. Z. 117/168]. Ci, którzy są przez jestestwo rozpoznawani w środowiskowym kontekście jako spotykający, nie są przez nie „myślowo dołączani” do rzeczy, które byłyby już „wcześniej” obecne w świecie.

A zatem spotkanie innych jestestw albo, upraszczając, ludzi – jest zawsze „współspotykaniem” umożliwionym i zapośredniczonym przez świat ludzkich wytworów¹³. Rzecz poddawana obróbce w trakcie tworzenia, użytkowania, gospodarowania nią – słowem, w trakcie „rozumiejącego” odnoszenia się do niej – odsyła do użytkownika, producenta, konkurenta, kooperanta, dostawcy. Nie znaczy to, by u Heideggera sposób bycia jestestw pozwalał się zredukować do sposobu bycia narzędzi (które są *dostępne* [*zuhandene*], dosłownie: „do ręki”) lub obiektów przyrody (które *występują* w świecie); a jed-

¹² „Inny spotyka w swoim współbytowaniu w świecie” [S. Z., 120/171].

¹³ Warte prześledzenia byłaby filiacja między tą koncepcją a poglądami A. Nowickiego, który pisze: „Przeciwko egzystencjalizmowi, który za punkt wyjścia bierze «istotę» człowieka, inkontrolologia bada, w jaki sposób owa istota jest tworzona i modyfikowana przez kolejne spotkania. Przeciwko egzystencjalizmowi, sądzącemu, że jednostkowe istnienie jest czymś pierwotnym i konkretnym, inkontrolologia wykazuje wtórny i abstrakcyjny charakter jednostkowej egzystencji [...] (A. Nowicki: *Zadania i metody inkontrolologii*, w: tegoż: *Spotkania w rzeczach*. Warszawa 1991, s. 126-127).

nak wymiary sensu utensyliów odsłaniają w sposób „właściwy” wymiar bycia człowiekiem.

Trudno przeoczyć wyraźne w Heideggerowskiej „analityce Dasein” podporządkowanie Innego projektom podejmowanym (lub pomijanym) przez jestestwo¹⁴. Relacja z Innym nie jest bezpośrednia, lecz zapośredniczona przez świat, w którym Inny jest współużytkownikiem narzędzi bądź ich twórcą. Polemikę z takim odczytaniem egzystencji człowieka, polegającym na wskazaniu rozpoznawanych przez jestestwo charakterów jego bycia w świecie, podjęła – choć nie zawsze *eksplicite* – myśl dialogiczna. Nie sposób tutaj, choćby tylko sygnalnie, zrekapitulować jej propozycje, warto jednak zwrócić uwagę na dwóch autorów, dla których Heideggerowskie myślenie o człowieku stanowiło cenną inspirację do dyskusji. Zarówno bowiem Martin Buber, ze swą charakterystycznym dla dwudziestowiecznej dialogiki przyczynkiem do filozoficznej antropologii, jak i Ludwig Binswanger, pragnący w swym monumentalnym, choć trudnym w odbiorze dziele¹⁵ zmierzyć się (niekoniecznie krytycznie) z wczesną myślą Heideggera – wydają się zasługiwać na odnotowanie.

Kochające bycie-z-sobą. U Heideggera – na co słusznie zwrócił uwagę Binswanger – wiodącą dla uwypuklenia ludzkiego *bycia-w-swiecie* jest perspektywa „bycia bytu spotykającego w środowisku”¹⁶. Pozwala to postawić problem homogeniczności różnych typów relacji, w jakie wchodzi jestestwo. Czymś innym jest przecież – wiedział o tym Heidegger – relacja z innym jestestwem, czymś innym zaś z „narzędziem”, przy którym inne jestestwo wprawdzie też się pojawia, ale niejako „w tle”, w kontekście funkcjonalności jakiejś rzeczy-do [Zeug], których „uniwersum” będzie wyznaczało jestestwu przestrzeń sensu jego *bycia-w-swiecie*. Jak wiadomo, jestestwo spotyka w świecie, a właściwie w środowisku¹⁷, w troszczącym się rozglądaniu się wokół siebie [*besorgende Umsicht*].

Czy zatem „spotkanie” z drugim człowiekiem również jest możliwe dzięki poręczności narzędzia, na której oba jestestwa się współrozumieją? Czy

¹⁴ Zwrócił na to uwagę (jak też na podobieństwo między tą koncepcją a teorią konstytucji Husserla) M. Theunissen w znanej książce: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin-New York 1977 (zweite Auflage), s. 163-172.

¹⁵ L. Binswanger: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. München-Basel 1962 [dalej: G. E.].

¹⁶ Tamże, s. 60.

¹⁷ Trudno bez komentarza operować terminami świat [Welt] i środowisko [Umwelt], skoro dla Bubera ich znaczenie jest na tyle rozbieżne, iż na ich konfrontacji zbudował swoją dualistyczną koncepcję rzeczywistości, opartą na dwojakiej postawie człowieka, który może „otworzyć” ją słowem Ja-Ty lub słowem Ja-To. Pierwsze słowo umożliwia wejście w relację i pozwala dostrzec miejsce człowieka w świecie; drugie – przesądza o zajęciu przez człowieka postawy intencjonalno-uprzedmiotawiającej, która kieruje się nie tyle ku światu (jako całości), ile ku środowisku. Tymczasem u Heideggera *Um-welt*, to „świat-do” – i to w znaczeniu dwojakim: „do czegoś”, ale też „do-okólny”, „wokół-świat”.

z Heideggerowskiego „współ” [„mit”], obecnego w *Mitsein* [„współbyciu”] lub w *Mitdasein* [„współjестestwie”] daje się wyprowadzić to, które zawarte jest w *Miteinandersein*, a któremu Binswanger – w zgodzie z duchem myślenia dialogicznego – chce przypisać sens autonomicznego i źródłowego dla ludzkiej egzystencji „bycia-z-sobą”? Czy bycie z drugim człowiekiem staje się rzeczywiste za sprawą zapośredniczenia kontekstem utensyliów, mającego w zamierzeniu Heideggera pogodzić zwaśnione z sobą tradycje filozoficzne?¹⁸ Czy Heideggerowskie *bycie-w-świecie* udzielające bytowi nowej przestrzeni (auto)eksplikacji nie zasłania swym użytkowo-poręcznym uposażeniem prawdziwej swoistości, wyrażającej się nie tyle w charakterach *bycia-ludzkiego*, ile w fenomenie *bycia-człowiekiem*?¹⁹ Takie pytania muszą towarzyszyć lekturze książki Heideggera.

Binswanger uważa, iż u Heideggera *bycie-w-świecie* jest czymś innym, niż bycie zwierzęcia w środowisku [*Umwelt*],²⁰ którym interesowała się dwudziestowieczna biologia²¹. Tym bardziej jest ono inne niż u dialogików, którzy z jednej strony (jak Buber) zwracali uwagę na „całość” świata, będącego czymś innym niż suma partykularnych nisz środowiskowych, z drugiej zaś zakładali, że człowiek nie jest – jak u Heideggera – „już od razu w-świecie”, „przy rzeczach” itd. A jednak skoro ontologia fundamentalna ma, co zakłada jej twórca, odłonić wszelkie charaktery bycia, to – można by przy-

¹⁸ Na teoriopoznawczy aspekt uwikłania myśli nowożytniej, nieobcy i paralelny wobec Heideggerowskiego dążeniu do „uporządkowania” ontologii, zwraca uwagę Cullberg: „[...] Empiryzm i pozytywizm potrafią jedynie obejść trudności, które zrodziły się z likwidacji idealistycznej ontologii. Gdyby zdać sobie z tego sprawę, to wydaje się, że są tylko dwie możliwości ontologicznego przezwyciężenia subiektywizmu. Można albo, wychodząc od stosunku podmiot-przedmiot, metodycznie zrezygnować ze strony podmiotowej, wziąć w nawias Ja, by skoncentrować swoją uwagę na apriorycznej istotowej konieczności [*Wesensnotwendigkeit*] obiektywnej rzeczywistości. To rozwiązanie wybrała szkoła fenomenologiczna (wgląd w istotę) [*Wesensschau*]. Albo można abstrakcyjną monistyczną myśl-Ja przezwyciężyć tym, że Ja traktuje się jako apriorycznie umieszczone w konkretnym wzajemnym związku, jako życie wspólnotowe, jako relacja Ja – Ty” (J. Cullberg: *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*. Uppsala 1933, s. 17; cyt. za: M. Szulakiewicz: *Między samotnością a dialogiem*. Rzeszów 1992, s. 51-52 [tłum. W. G.]).

¹⁹ Na rozróżnienie między „bytem ludzkim” a „byciem ludzkim” – mające jednak sens inny niż ujawniony Heideggerowską „różnicą ontologiczną”, zwracali uwagę nie tylko Sartre i Marcel; czyniono to wielokrotnie i z różnych stanowisk. Szczególnie bliskie jest owo rozróżnienie tradycji dialogicznej, by przywołać kontradycję: *human being* i *being human* u A. J. Heschela (tegoż: *Who Is Man?* Stanford 1965; por. W. Szerbiński: *Abrahama Joshuę Heschela filozofia człowieka*. Lublin 2000).

²⁰ Można zauważyć podobieństwo między koncepcją środowiska („świata”) Heideggera i Herdera, który zakładał, że człowiek dzięki wąskiej specjalizacji zmuszony jest do stopniowego poszerzania obszaru swego środowiska, które z czasem obejmuje cały świat [J. G. Herder: *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, w: tegoż: *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 78, *passim*]. Nie znaczy to jednak, by „całość” świata Heideggerowskiego jestestwa była tożsama z tą, o której mówi Buber, gdyż ostatnia nie jest funkcją „rozumienia się” czy rozeznawania w użytkowych walorach rzeczywistości, lecz jest całością daną „od razu” w relacji ze światem osób.

²¹ Por. L. Binswanger: *G. E.*, s. 61.

lich besorgen] współświata, a zatem jestestwo angażując się w wytroszczony świat [*im Aufgehen in der besorgen Welt*], tzn. zarazem we współbyciu z Innym, nie jest samym sobą, to wyłania się problem, kto właściwie przejął bycie jako powszednie «bycie-z-sobą». Odpowiedź na to pytanie brzmiała: (nie-właściwe) siebie-się [*Man-selbst*]²⁵, jako przeciwieństwo właściwej, tj. samodzielnie uchwyconej jaźni [*Selbst*]" [*G. E.* 68]. Już tu ujawnia się niestosowność stawiania Heideggerowi pytań o „dialogiczną” istotę jestestwa, które paradoksalnie, traci ją tym bardziej, im bliższa jest wspólności z drugim.

Oczywiście u Heideggera zarówno *jestestwo* [*Dasein*], jak i *współjestestwo* [*Mitdasein*] wykazują dwa różne *modi* bycia – stosownie do ich *bycia-w-świecie* oraz do ich *bycia-napotkanym*. A zatem *jestestwo*, jak i *współjestestwo*, będąc-w-świecie egzystują, a poprzez rozumienie projektują swoje *bycie-w-świecie* na możliwości, ale jednocześnie mogą być – podobnie jak inne „byty” – (rozumiejąco) napotkane. Heidegger zakłada wprawdzie *bycie-z-drugim*, jako niezbywalną *jestestwu* ontologiczną strukturę bycia, ale jak zauważa również E. Lévinas – bliski kontestującej projekt Heideggera opcji dialogicznej – struktura ta ma charakter bezosobowy oraz dotyczy „samotnego” *jestestwa*, dla którego nawet rozumienie śmierci wynika nie tyle z „utruty drugiego”, ile z nicości²⁶.

Oto jak Binswanger komentuje bezpośrednio i filozoficzno-dialogiczną nośność relacji, o której przed wiekiem pisał Feuerbach, a której wyprowadzenie z planu Heideggerowskiej ontologii byłoby niewykonalne: „W «pozostawianiu-stojąc» [*«stehen-bleiben»*] przy *podawaniu-sobie-siebie-nawzajem* [*Sich-einander-hinhalten*] i *trzymaniu-się-siebie-nawzajem* [*Sich-an-einander-halten*] uzyskuje swój wyraz szczególny wymiar prawdziwej *naszości* [*Wirhaftigkeit*], która tkwi niejako pośrodku między «bezzastrzeżeniowym» [*«rückhaltlos»*] («niepodzielnym» i bezgranicznym) umieszczeniem a czysto naszym zetknięciem («sympatetycznym kontaktem»)"²⁷. I jakkolwiek hermetyczność metafor i neologizmów niewiele ustępuje stylowi Heideggera, to jednak wyrażona tu myśl wydaje się czytelna: język mający oddać rzeczywistość międzyludzkiego współbycia, rzeczywistość „fundamentalną”, choć zawsze najpierw stojącą się w relacyjnej transcendencji – właściwej nie tyle **byciu**, ile ludzkiej **osobie** – nie może pomijać relacji międzyosobowej, całkiem różnej od tych wszystkich relacji, które próbują zawłaszczyć ludzkie bycie wpisując je w plan totalnej, wszechobejmującej ontologii.

²⁵ Mowa tu o jaźni bezosobowej. Binswanger stwierdza, że klasyczną, choć zapewne wychodzącą poza Heideggera, koncepcję owego *siebie-się*, można odnaleźć już we *Fragmentach dziennika intymnego* autorstwa dziewiętnastowiecznego filozofa i poety H. F. Amiela [*G.E.* 68].

²⁶ E. Lévinas: *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński. Warszawa 1999, s. 20-21.

²⁷ [*G.E.*, s. 223-224].

z Heideggerowskiego „współ” [„mit”], obecnego w *Mitsein* [„współbyciu”] lub w *Mitdasein* [„współjestestwie”] daje się wyprowadzić to, które zawarte jest w *Miteinandersein*, a któremu Binswanger – w zgodzie z duchem myślenia dialogicznego – chce przypisać sens autonomicznego i źródłowego dla ludzkiej egzystencji „bycia-z-sobą”? Czy bycie z drugim człowiekiem staje się rzeczywiste za sprawą zapośredniczenia kontekstem utensyliów, mającego w zamierzeniu Heideggera pogodzić zwaśnione z sobą tradycje filozoficzne?¹⁸ Czy Heideggerowskie *bycie-w-świecie* udzielające bytowi nowej przestrzeni (auto)eksplikacji nie zaśłania swym użytkowo-poręcznym uposażeniem prawdziwej swoistości, wyrażającej się nie tyle w charakterach *bycia-ludzkiego*, ile w fenomenie *bycia-człowiekiem*?¹⁹ Takie pytania muszą towarzyszyć lekturze książki Heideggera.

Binswanger uważa, iż u Heideggera *bycie-w-świecie* jest czymś innym, niż bycie zwierzęcia w środowisku [*Umwelt*],²⁰ którym interesowała się dwudziestowieczna biologia²¹. Tym bardziej jest ono inne niż u dialogików, którzy z jednej strony (jak Buber) zwracali uwagę na „całość” świata, będącego czymś innym niż suma partykularnych nisz środowiskowych, z drugiej zaś zakładali, że człowiek nie jest – jak u Heideggera – „już od razu w-świecie”, „przy rzeczach” itd. A jednak skoro ontologia fundamentalna ma, co zakłada jej twórca, odsłonić wszelkie charaktery bycia, to – można by przy-

¹⁸ Na teoriopoznawczy aspekt uwikłania myśli nowożytniej, nieobcy i paralelny wobec Heideggerowskiego dążeniu do „uporządkowania” ontologii, zwraca uwagę Cullberg: „[...] Empiryzm i pozytywizm potrafią jedynie obejść trudności, które zrodziły się z likwidacji idealistycznej ontologii. Gdyby zdać sobie z tego sprawę, to wydaje się, że są tylko dwie możliwości ontologicznego przezwyciężenia subiektywizmu. Można albo, wychodząc od stosunku podmiot-przedmiot, metodycznie zrezygnować ze strony podmiotowej, wziąć w nawias Ja, by skoncentrować swoją uwagę na apriorycznej istotowej konieczności [*Wesensnotwendigkeit*] obiektywnej rzeczywistości. To rozwiązanie wybrała szkoła fenomenologiczna (wgląd w istotę) [*Wesensschau*]. Albo można abstrakcyjną monistyczną myśl-Ja przezwyciężyć tym, że Ja traktuje się jako apriorycznie umieszczone w konkretnym wzajemnym związku, jako życie wspólnotowe, jako relacja Ja – Ty” (J. Cullberg: *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*. Uppsala 1933, s. 17; cyt. za: M. Szulakiewicz: *Między samotnością a dialogiem*. Rzeszów 1992, s. 51-52 [tłum. W. G.]).

¹⁹ Na rozróżnienie między „bytem ludzkim” a „byciem ludzkim” – mające jednak sens inny niż ujawniony Heideggerowską „różnicą ontologiczną”, zwracali uwagę nie tylko Sartre i Marcel; czyniono to wielokrotnie i z różnych stanowisk. Szczególnie bliskie jest owo rozróżnienie tradycji dialogicznej, by przywołać kontradycję: *human being* i *being human* u A. J. Heschela (tegoż: *Who Is Man?* Stanford 1965; por. W. Szerbiński: *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*. Lublin 2000).

²⁰ Można zauważyć podobieństwo między koncepcją środowiska („świata”) Heideggera i Herdera, który zakładał, że człowiek dzięki wąskiej specjalizacji zmysłów zmuszony jest do stopniowego poszerzania obszaru swego środowiska, które z czasem obejmuje cały świat [J. G. Herder: *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, w: tegoż: *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987, s. 78, *passim*]. Nie znaczy to jednak, by „całość” świata Heideggerowskiego jestestwa była tożsama z tą, o której mówi Buber, gdyż ostatnia nie jest funkcją „rozumienia się” czy rozeznavania w użytkowych walorach rzeczywistości, lecz jest całością daną „od razu” w relacji ze światem osób.

²¹ Por. L. Binswanger: *G. E.*, s. 61.

puszczać – jest propozycją „pojemniejszą” niż owa wyznaczana myśleniem dialogicznym, a nawet to ostatnie powinno dać się z niej wyprowadzić.

Na uwagę zasługuje dość prosty klucz interpretacyjny stosowany przez L. Binswanger'a przy lekturze *Sein und Zeit*²². Wydaje się, że szwajcarski dialogik w swych próbach zrekapitulowania konsekwencji Heideggerowskiego namysłu nad człowiekiem (występującym oczywiście nie *explicite* lecz w „fenomenie” jestestwa), stawia na rozróżnienie, a nawet przeciwstawienie sobie, trzech wymienionych Heideggerowskich terminów. Odróżnia zatem, z jednej strony *współbycie* i *współjestestwo*, a z drugiej *bycie-z-sobą*, przy czym to ostatnie nazywa „miłującym byciem-z-sobą” [*liebende Miteinandersein*]. Z lektury Heideggera pragnie wyprowadzić „dialogiczne” konsekwencje: jeśli bowiem jestestwo jest „od razu przy rzeczach”, bytach wewnątrzświatowych, to przede wszystkim musi być „od razu przy innych ludziach”, a także „z nimi”. Dostrzega, że w Heideggerowskim ontologiczno-egzystencjalnym (jednoznacznie odróżnionym od ontyczno-egzystencyjnego) wymiarze eksplikacji charakterów bycia jestestwa, przebiegającego przy byciu światowym [*G. E.*, 62]²³ brakuje miejsca dla świata-My [*Wirwelt*], a zatem dla świata otwieranego przez „Ja i Ty miłości”. Dlatego też stawia sobie zadanie: „nasze wysiłki muszą być nakierowane właśnie na to, by ten «świat» miłującego bycia-z-sobą ostro przeciwstawić światu publicznemu, ale również własnemu światu” [tamże]. Oczywiście, w zgodzie z terminologicznym postulatem Heideggera [*S. Z.* 64-65/91-92], nie będzie to ani byt *występujący* w obrębie świata, ani jego bycie, bądź bycie przynależne którejkolwiek z enklaw przedmiotowo-problematyzującego rozpoznawania obiektów.

Binswanger, czytając Heideggera zauważa, że „W przeciwieństwie do *współbycia*, będącego egzystencjalną strukturą [*Konstituens*] *bycia-w-świecie*, *współbywanie* okazuje się «własnym sposobem bycia [*Seinsart*] bytu spotykającego wewnątrzświatowo»” [*G. E.* 68]. I kontynuując ten wątek pyta za Heideggerem: „Skoro zatem własne jestestwo, tak jak *współjestestwo* Innych, zrazu i zwykle spotyka z środowiskowo *wytroszczonego*”²⁴ [*umwelt-*

²² L. Binswanger: *G. E.* (zwłaszcza rozdz. *In-der Welt-sein als Besorgen*, s. 60-68).

²³ „Przymiotnik światowy oznacza, stosownie do ontologiczno-egzystencjalnego pojęcia światowości, sposób bycia jestestwa, lecz nie taki, w jakim występują «w» świecie byty. Ten ostatni Heidegger zwraca należącom do świata albo wewnątrzświatowym [...]” [*G. E.*, s. 62].

²⁴ Upowszechniony w literaturze przedmiotu zwrot „zatroskany świat”, wydaje się tu chybiony, gdyż to nie świat „troszczy się”, lecz jestestwo, a zatem świat stanowi „rezultat” jego troszczenia się. Słowo „wytroszczony” wskazuje na troskę analogicznie, jak słowo np. „wypracowany” na pracę itd. Jest tu pewne uproszczenie, bo nie da się jestestwa od świata zdystansować w sposób analogiczny do dawnego dystansu między podmiotem a przedmiotem. Warto dodać, że Heidegger odróżnia „troszczenie się” ontologii fundamentalnej od ontycznych i obciążonych sensem psychologicznym form „troskania się” czy „obawiania się”, w których „«Troskanie się» [*Besorgen*]” znaczy tyle, co obawianie się o coś” [*S. Z.* 57/80]. Dziwić może natomiast to, że Heidegger słabo uzasadnia swój zwyczaj obfitego korzystania z terminów o zabarwieniu pozaontologicznym, poprzestając na tym, że pełnić mają nową ontologiczną funkcję.

lich besorgen] współświata, a zatem jestestwo angażując się w wytroszczony świat [*im Aufgehen in der besorgten Welt*], tzn. zarazem we współbyciu z Innym, nie jest samym sobą, to wyłania się problem, kto właściwie przejął bycie jako powszednie «bycie-z-sobą». Odpowiedź na to pytanie brzmiała: (nie-właściwe) siebie-się [*Man-selbst*]²⁵, jako przeciwieństwo właściwej, tj. samodzielnie uchwyconej jaźni [*Selbst*]” [*G. E.* 68]. Już tu ujawnia się niestosowność stawiania Heideggerowi pytań o „dialogiczną” istotę jestestwa, które paradoksalnie, traci ją tym bardziej, im bliższa jest wspólności z drugim.

Oczywiście u Heideggera zarówno *jestestwo* [*Dasein*], jak i *współjestestwo* [*Mitdasein*] wykazują dwa różne *modi* bycia – stosownie do ich *bycia-w-świecie* oraz do ich *bycia-napotkanym*. A zatem *jestestwo*, jak i *współjestestwo*, będąc-w-świecie egzystują, a poprzez rozumienie projektują swoje *bycie-w-świecie* na możliwości, ale jednocześnie mogą być – podobnie jak inne „byty” – (rozumiejąco) napotkane. Heidegger zakłada wprawdzie *bycie-z-drugim*, jako niezbywalną jestestwu ontologiczną strukturę bycia, ale jak zauważa również E. Lévinas – bliski kontestującej projekt Heideggera opcji dialogicznej – struktura ta ma charakter bezosobowy oraz dotyczy „samotnego” jestestwa, dla którego nawet rozumienie śmierci wynika nie tyle z „utruty drugiego”, ile z nicości²⁶.

Oto jak Binswanger komentuje bezpośrednio i filozoficzno-dialogiczną nośność relacji, o której przed wiekiem pisał Feuerbach, a której wyprowadzenie z planu Heideggerowskiej ontologii byłoby niewykonalne: „W «pozostawaniu-stojąc» [*«stehen-bleiben»*] przy *podawaniu-sobie-siebie-nawzajem* [*Sich-einander-hinhalten*] i *trzymaniu-się-siebie-nawzajem* [*Sich-an-einander-halten*] uzyskuje swój wyraz szczególny wymiar prawdziwej *naszości* [*Wirhaftigkeit*], która tkwi niejako pośrodku między «bezzastrzeżeniowym» [*«rückhaltlos»*] («niepodzielnym» i bezgranicznym) umieszczeniem a czysto naszym zetknięciem («sympatetycznym kontaktem»)»²⁷. I jakkolwiek hermetyczność metafor i neologizmów niewiele ustępuje stylowi Heideggera, to jednak wyrażona tu myśl wydaje się czytelna: język mający oddać rzeczywistość międzyludzkiego współbycia, rzeczywistość „fundamentalną”, choć zawsze najpierw stającą się w relacyjnej transcendencji – właściwej nie tyle **byciu**, ile ludzkiej **osobie** – nie może pomijać relacji międzyosobowej, całkiem różnej od tych wszystkich relacji, które próbują zawłaszczyć ludzkie bycie wpisując je w plan totalnej, wszechobejmującej ontologii.

²⁵ Mowa tu o jaźni bezosobowej. Binswanger stwierdza, że klasyczną, choć zapewne wychodzącą poza Heideggera, koncepcję owego *siebie-się*, można odnaleźć już we *Fragmentach dziennika intymnego* autorstwa dziewiętnastowiecznego filozofa i poety H. F. Amiela [*G.E.* 68].

²⁶ E. Lévinas: *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński. Warszawa 1999, s. 20-21.

²⁷ [*G.E.*, s. 223-224].

Problem człowieka. Prawie jednocześnie co Binswanger, dyskusję z Heideggerem podjął Buber²⁸. Zauważył, że u Heideggera pojęcie jestestwa nie jest równoznaczne z pojęciem człowieka, lecz tylko mu równoważne, gdyż ontologia fundamentalna „ma do czynienia nie z człowiekiem konkretnym, różnorodnym i traktowanym całościowo, lecz jedynie z jestestwem samym w sobie, które się w nim manifestuje”²⁹. Buber poddaje próbie człowieka z ontologii fundamentalnej, przynależnego jej w sposób trwały, ale i drugorzędny. Drugorzędny, bo jak wiemy centralnym obiektem namysłu Heideggera jest byt; trwały, bo jestestwo jest jego jedynym „świadkiem”. Będąc „byciem-tu-i-teraz” [*Da-sein*] jestestwo stanowi, jak pamiętamy, bezprecedensowy fenomen „przytomnego” zwracania się ku poszczególnym komponentom składającym się na sens jego *bycia-w-świecie*: wciąż fluktuującym, rozpoznawanym w obrębie „ograniczających” je horyzontów i wielorako z sobą powiązanych. Analiza sposobów takiego bycia jestestwa jest aktualna w przypadku każdego człowieka, lecz dzieje się to niejako na marginesie głównej intencji Heideggera, która jest przecież nie antropologiczna, lecz ontologiczna. Wizja człowieka, choć wtórna względem zasadniczego obszaru filozoficznej refleksji, stanowi jednak propozycję na tyle jednoznaczną, by można było – jak czyni to Buber – podjąć z nią dyskusję; jest to możliwe tym bardziej, że przyznanie przez Heideggera pierwszeństwa ontologii wobec antropologii implikuje wyraźne, ujawniane przez Bubera konsekwencje. Założywszy bowiem, że „bez prawdy spotkania wszystkie obrazy są grą i kłamstwem”³⁰, abstrakcyjnemu, „beziemiennemu” człowiekowi Heideggera Buber przeciwstawi człowieka „zawołanego po imieniu” (najpierw jako „Ty”): powołanego do rzeczywistości spotkania i w nim uczestniczącego. Dla Bubera Heideggerowskie „bycie właściwe” jestestwa (a tym bardziej „bycie upadające”) „nie jest człowiekiem, który rzeczywiście żyje z ludźmi, lecz człowiekiem, który rzeczywiście współżyć już z ludźmi nie może, który rzeczywiste życie zna już tylko z obcowania z samym sobą”³¹. Jeśli zatem u Heideggera człowiek jest w świecie nie tylko przy rzeczach, o które się troszczy poprzez ich użytkowanie, lecz także sytuuje się wobec innych jestestw, czyli bytów, które jak on troszczą się o swoje bytowanie, to czy źródłowy dostęp do tego „ludzkiego” świata prowadzi przez użytkowe „rozumienie się” na nim, czy może raczej przez nieredukowalny do żadnej wiedzy wymiar osoby jako uczestnika dialogu?

²⁸ Polemikę tę znajdziemy m. in. w tekstach: *Problem człowieka* (1943 r. wyd. hebr.) i *Zaćmienie Boga* (1952 r. wyd. ang.). Książka Binswanger’a po raz pierwszy ukazała się w 1942 r.

²⁹ M. Buber: *Problem człowieka* [dalej: P. C.], przeł. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 50.

³⁰ M. Buber: *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki. Warszawa 1994, s. 20.

³¹ M. Buber: *Problem człowieka*, wyd. cyt., s. 55.

Nie wszystkie zgłaszane przez Bubera krytyczne uwagi dają się utrzymać, jak choćby imputowanie Heideggerowi rozdzielenia człowieka jako jestestwa, które rozumie się na swym byciu w perspektywie śmierci, od człowieka, który przecież już w momencie narodzin wpisuje się w proces umierania. Taka wykładnia ontologii fundamentalnej wydaje się nieporozumieniem. Inne zarzuty Bubera są celniejsze, zwłaszcza, że wskazują na niewspółmierność „ontologicznego” i „dialogicznego” dyskursu o człowieku – ich intencją jest pytanie o to, który z dyskursów jest bardziej adekwatny dla rozważanej problematyki. A zatem Heidegger „z rzeczywistości ludzkiego życia wydobywa kategorie”³², których geneza i zakres obowiązywania wywodzi się ze stosunku pojedynczego człowieka do tego, czym sam nie jest, i odnosi je do «jestestwa» w węższym sensie, czyli do stosunku człowieka do własnego bycia”. Mowa tu o „niedialogicznych” egzystencjach służących Heideggerowi do wyrażenia charakterów jestestwa; Buber uważa, iż takie próby uchwycenia sensów bycia jestestwa pomijają to, co dla człowieka swoiste: co konstytuuje pośredniczenie międzyosobowe, co wreszcie każe zerwać z utrwaloną w myśli nowożytnej (również u Heideggera) „ipsologią” oraz upatrywaniem w ludzkim „ja” korelatu tego, co przedmiotowe i jako takie nie-ludzkie.

Powyższa krytyka filozoficznej koncepcji człowieka, wyłaniającej się z ontologii fundamentalnej i znamiennej dla „wczesnego” Heideggera, ale zachowującej swą aktualność również po „zwrocie”, wydaje się interesująca przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, prowokuje refleksję o możliwość dyskusji między dwiema tak różnymi filozofiami (ontologia fundamentalna *versus* dialogika); po drugie, daje wyraz dwóm filozoficznym etosom podejmowania kluczowej dla filozofii problematyki, wciąż powracającej i wciąż nie dość rozpoznanej³³. „Gdzie” zatem szukać człowieka Heideggerowskiej ontologii?

U Heideggera „w” zawierające się w podstawowym egzystencjale – *byciu-w-świecie*³⁴ – nie wskazuje na usytuowanie jestestwa w przestrzeni, lecz na jego trwanie „przy”, „u”, „wobec” elementów konstytuujących bycie bytów będących wewnątrzświatowo. U Heideggera „być”, to: „być przy...”.

³² Słowo „kategoria” jest tu użyte przez Bubera w znaczeniu potocznym, gdyż u Heideggera do bytu o charakterze jestestwa odnoszą się nie „kategorie”, lecz „egzystencjały”.

³³ Współczesna antropologia filozoficzna, kojarzona zwłaszcza z „klasycznymi” pracami M. Schelera, H. Plessnera i A. Gehlena poszukiwała nowej metody dla podjęcia ponadczasowego „problemu człowieka”. W stwierdzeniu Gehlena, że człowiek to „istota ułomna” zdają się pobrzmiewać echa wypowiedzi J. G. Herdera (o człowieku, jako „inwalidzie swoich wyższych sił”) i Nietzschego (o człowieku, jako „chorym zwierzęciu”), zaś Plessner, twierdząc w autobiograficznym szkicu z 1982 r., że pytanie: „Kim jest człowiek?” w sposób trwały towarzyszy jego życiu i jego filozoficznemu myśleniu, ma świadomość podjęcia wyzwania Kantowskiego, choć nie koniecznie w Kantowskiej perspektywie.

³⁴ *Bycie-w-świecie* jest w ontologii fundamentalnej „istotowym ukonstytuowaniem bycia jestestwa” (M. Heidegger: *Bycie i czas* [54/77]).

„przebywać u...”, „zamieszkiwać obok...”, „być obeznanym z...”. Już te wyrażenia niosą z sobą komponent użytkowego obchodzenia się jestestwa z ontologicznymi kontekstami sensu, jakie zastaje i jakie (współ)konstruuje.

Jestestwo „jest w” ze względu na strukturę związku odniesień [*Verweisungszusammenhang*] wiążącą je w sposób utylitarny, „poręczny” z napotykanym „w świecie” bytem. Rozumienie się na/w takim świecie *jestestwo* zawdzięcza „nastrojeniom” pozwalającym rozpoznać w świecie „rzeczy funkcjonalne”. Dzieje się to zgodnie z dialektyką pytań-orzeczeń – „po co?”, „do czego?” [*wozu?*], „po to”, „do tego, by” [*um zu*] – ujawniających *jestestwu* bycie wszelkiego bytu. *Jestestwo* będąc „już od razu” w świecie wykląda swoje istnienie jako „bycie z”, jednak różnica między ontologicznym ujęciem Heideggera a dialogiczną propozycją Bubera polega na rozumieniu owego „z” [*mit*], a mianowicie: czy wskazuje ono na relację z rzeczą, czy z osobą? A skoro pytamy tu o to, która z relacji (które „bycie z”) jest dla *jestestwa* podstawowa – pierwotna, fundamentalna, „źródłowa” – to warto rozpoznać ich zakres. Możliwe są bowiem, i zapewne zgodne z intencjami Heideggera, interpretacje przyznające „byciu-z” *jestestwa* wymiar uniwersalny, łączący kontekst rzeczowy i osobowy, albo traktujące ten ostatni jako swoistą enklawę wewnątrz pierwszego³⁵. Ontologia fundamentalna, dokonująca przeglądu „powszedniego bycia *jestestwa*” w całym spektrum ontologicznej ważności, nie pomija sfery międzyludzkiej, „bycia-z” dokonującego się pomiędzy osobami. Pojawia się tu jednak problem zasadności dokonanej przez Heideggera subsumcji owego obszaru, włączenia go do ontologii fundamentalnej, która poszczególnie modu „bycia-z” traktuje w sposób formalnie homogeniczny.

Bycie „zagadniętym”. Wydaje się, że główna rozbieżność w diagnozowaniu przez Bubera i Heideggera genezy wszelkich form bycia w relacji z inną osobą wynika z sięgania do dialogicznie rozumianego międzyosobowego horyzontu (Buber) lub poza niego (Heidegger). U Heideggera wszelkie rozumienie wymaga zapośredniczenia rozumieniem przez bycie innych *jestestw* – zarówno w modu bycia niewłaściwego, jak i bycia właściwego przebiegającego pod znakiem „zdecydowania na bycie sobą”. Nie znaczy to jednak, by Heidegger zakładał, iż rzeczywiste Ty drugiego człowieka stanowi warunek własnego (właściwego) Ja *jestestwa*; warunkiem tym jest raczej bycie *przy* drugim: przy tym, o którego *jestestwo* troszczy się w sposób formalnie analogiczny do tego, w jaki troszczy się o wszystkie inne obiekty, przy których jest. Miernikiem autentyczności tego *bycia-przy* nie jest Ty

³⁵ Próbuąc odeprzeć zarzuty Lévinasa, skierowane pod adresem Heideggera, T. de Boer utrzymuje, że „Heideggerowskie rozumienie bycia można zinterpretować tak szeroko, że będzie w nim zawarte także wezwanie” (T. de Boer: *Judaism and Hellenism in the Philosophy of Lévinas and Heidegger*. „Archivio di Filosofia” 1985, s. 205; cyt. za: T. Gadacz: *Bycie i Dobro. Lévinas – Heidegger*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz i J. Migasiński. Warszawa 2002, s. 87).

drugiej osoby, lecz *zdecydowanie* jestestwa. *Zdecydowanie* [*Entschlossenheit*] jestestwa można uznać za szczególny modus *otwartości* [*Erschlossenheit*], taki mianowicie, w którym jestestwo wybiera bycie sobą³⁶. „Zdecydowanie właśnie – Buber cytuje Heideggera – doprowadza siebie do bycia każdorazowo doglądającego tego, co jest pod ręką, i wtrąca siebie w troszczące się współbycie z innymi” [P. C. 56]³⁷. Kierunek tego procesu nie budzi wątpliwości: współbycie z innymi jest konsekwencją zdecydowania i bycia przy tym, co poręczne. Już ta myśl musiała wywołać sprzeciw Bubera, dla którego „troszczenie się” o rzeczy – a zwłaszcza o drugiego człowieka – jest, po pierwsze, konsekwencją dialogicznego „zagadnięcia”, jakie wydarza się istocie ludzkiej, i które czyni tę istotę gotową do rozumienia rzeczywistości osób oraz świata rzeczy, po drugie, przebiega ono w warunkach wzajemnego zwracania się do siebie, a więc nie może tu być mowy o żadnej „intencjonalności”, nawet tak rudymen tarnej, jak to ma miejsce u Heideggera. Buber wątpi też, by troska jako taka mogła być dla jestestwa relacją istotową, bowiem „nie ustanawia bezpośrednio związku między istotą jednego człowieka a istotą drugiego [...]” [P. C. 56]³⁸. Fenomen troski nie jest, jak zakłada Buber konsekwencją podjęcia przez jestestwo współtroski o byty poręczne, wynika natomiast, czego Heidegger nie dostrzega, „z istotnych, bezpośrednich, całościowych stosunków między człowiekiem a człowiekiem” [tamże]. Troszczenie się (zabieganie o coś), o którym mówi Heidegger, jest wedle Bubera czymś ubocznym w stosunku do istotowej relacji, w której ludzkie osoby stają wobec siebie jako Ja i Ty. W tym orzeczeniu Buber abstrahuje od zakresu pytania o bycie jestestwa, o to mianowicie, czy pytamy o jego genezę, czy o funkcjonowanie, o „bycie-w-świecie”, którym interesuje się analityka jestestwa. Dla Bubera ważne jest zarówno to, że człowiek może być istotą „zdecydowaną” pod warunkiem, że wcześniej zaistniał jako istota „zagadnięta” (bynajmniej nie własną troską bądź zdecydowaniem), jak i to, że troszczenie się o drugiego, czy „zadawanie się” z nim nie musi przynosić otwarcia się Ja na Ty. „W *samej tylko* trosce [...] nie otwiera on przed drugim siebie, lecz udziela mu swojej pomocy; nie oczekuje on też żadnej rzeczywistej wzajemności, a nawet pewnie jej sobie nie życzy” [P. C. 57]. Takiej sytuacji Buber przeciwstawia uobecnianie drugiego człowieka. Uczestnicy

³⁶ Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*, przypis tłumacza na s. 379.

³⁷ W tłumaczeniu B. Barana to zdanie brzmi: „Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi” (*Bycie i czas*, s. 418).

³⁸ Interpretacja troski bywa u Bubera zawężona do wykładni antropologicznej, podczas gdy Heidegger porusza się w przestrzeni ontologii fundamentalnej, co często deklaratywnie nagłaśnia. Jednak ten zarzut nie dyskwalifikuje krytyki Bubera, a jedynie sytuuje ją w węższej perspektywie. Można uznać jej racje uwzględniając założenie Bubera, iż o egzystencję człowieka powinno się pytać w optyce relacji międzypsobowej.

spotkania są nie tyle „będącymi”, stojącymi naprzeciw siebie tak, jak w koncepcjach poznania idealizmu przedmiot (*Gegenstand*) stoi „naprzeciw” podmiotu, lecz uobecniają się sobie nawzajem, trwają jako osoba wobec osoby; ich wzajemne uobecnianie się jest procesem aktualnym, należącym nie do przeszłości, lecz do *teraźniejszości* i dlatego ich bycie przypomina raczej „oczekujące trwanie” bądź *obecność* [*Gegenwart*], aniżeli przedmiotowe istnienie. Takie otwarcie się osoby na drugą osobę, dostrzeżenie w niej nie tyle doświadczanego fenomenu³⁹, ile spotykanej „noumenalnej” istoty, jakkolwiek nie jest trwałe⁴⁰, oznacza jednak rzeczywistą dialogiczną partycypację, leżącą u źródeł bycia osobą oraz uzasadniającą swoistą jakość tego bycia.

Według Bubera, kategorie mające służyć wydobywaniu charakterów bycia jestestwa, jako „pozbawione siły i życia” zdolne są otworzyć jedynie sztucznie wypreparowany wycinek ludzkiego życia. Heidegger odsłania tylko poszczególne konteksty ludzkiego *bycia-w-świecie*, ale z tych fragmentów nie sposób złożyć „całości” człowieka, która – co Buber podkreśla z mocą, na równi z innymi dialogistami – ani nie jest sprowadzalna do zbioru elementów, ani nie pozwala na autoeksplikację podjętą przez samo tylko jestestwo, które: „nie przez stosunek do własnej jaźni, lecz przez stosunek do jaźni innego człowieka może stać się całością” [P. C. 54]. Niezbędnym i faktycznie spełniającym się warunkiem zaistnienia ludzkiej jaźni jest wedle Bubera dialog – wchodzenie w relacje nie z sobą, lecz z drugim, który jest nie do pomylenia z Ja nie z powodu swoich „właściwości”⁴¹.

Buber zarzuca Heideggerowi, że bycie *zdecydowane* jestestwa, egzystowanie, nie realizuje się istotowo, ponieważ przebiega ze względu na podstawę odnajdywaną w każdorazowym, pojedynczym⁴² tu-i-teraz jestestwa; takiemu

³⁹ „Człowieka, do którego mówię Ty, nie doświadczam. Ale jestem w relacji z nim [...]” (M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1992, s. 43).

⁴⁰ „Každemu Ty na świecie, zgodnie z jego istotą, jest przeznaczone stawać się rzeczą lub wciąż od nowa zanurzać się w przedmiotowość”; „Pojedyncze Ty, gdy skończy się proces relacji, musi stać się Ono” (M. Buber: *Ja i Ty*, s. 48-49, 60).

⁴¹ Dyskusja między Buberem a Lévinasem wykazała, że ten ostatni błędnie suponował jakoby Ja było u Bubera zapośredniczone relacją quasi intencjonalną. (Por. W. Glinkowski: *Lévinas a Buber, czyli problem symetryczności relacji JaTy*. „Edukacja Filozoficzna” 37 (2004), s. 283-295). Lévinas wtóruje jednak Buberowi w jego krytyce monologicznego charakteru jestestwa: „Wszystkie analizy *Sein und Zeit* odnoszą się bądź do bezosobowości życia codziennego, bądź do osamotnionego *Dasein*” (E. Lévinas: *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński. Warszawa 1999, s. 21). Z drugiej strony, Lévinas dostrzega, że u Heideggera „inny pojawia się w istotnej sytuacji *Miteinandersein* – współbycia jednego z drugim... Relację opisuje tutaj przedrostek *mit* (z). Tym samym jest to rodzaj łączenia się ramieniem wokół jakiejś sprawy [...]”. Dodaje, że „nie jest to relacja twarzą w twarz” (Loc. cit.). Trudno orzec, na ile uważnie Lévinas czytał Heideggera, ale owo dialogiczne *Miteinandersein* pojawia się w *Sein und Zeit* raczej marginalnie, w przeciwieństwie do niedialogicznych: *Mitsein* i *Mitdasein*.

⁴² Nie jest to „Pojedynczy” Kierkegaarda, gdyż tamten, jakkolwiek nie był otwarty na innych, był otwarty na Boga; ten zaś staje się pojedynczy nie dlatego, by wejść w kontakt z Bogiem, lecz po to, by „otworzyć się na siebie” [P. C. 59].

byciu nieznana jest wiara w to, „że w tym byciu ze światem można przełamać bariery siebie [...]” ponieważ „jestestwo [u Heideggera] spełnia się w byciu sobą”⁴³. Dla Bubera istota człowieka rodzi się w relacji z inną osobą, zaś jej afirmacja i trwanie w relacji są ściśle ze sobą powiązane. Relacja wymaga rzeczywistej obecności względem innej osoby, u Heideggera tymczasem – jak czyta go Buber – jestestwo stoi wobec samego siebie, co jest równoważne trwaniu wobec nicości, oznacza bowiem sprzeniewierzenie się własnej dialogicznej naturze⁴⁴.

Bycie-My. Próbując zrewidować myśl Heideggera wydobywającą podstawowe egzystencjały ludzkiego *bycia-w-świecie* Buber stwierdza: „Człowiek, który jest dla mnie tylko przedmiotem troski, nie jest Ty, jest On lub Ona” [P. C. 62]. Skoro jednak ma on szansę stać się Ty, możliwe staje się również My: „Przez My rozumiem połączenie wielu samodzielnych, dorosłych do bycia sobą i odpowiedzialnych za siebie osób, które właśnie owo bycie sobą i odpowiedzialność umożliwia i stanowi jego podstawę. Szczególny charakter My przejawia się w tym, że między jego członkami istnieje lub na jakiś czas powstaje związek istotny, to znaczy że My rządzi ontyczna bezpośredniość, która jest decydującą przesłanką stosunku Ja – Ty. My potencjalnie zawiera w sobie Ty. «My» mogą mówić wyłącznie ci ludzie, którzy zdolni są naprawdę mówić do siebie nawzajem «Ty»” [P. C. 62]. Buber podkreśla, że w relację istotową łączącą Ja z Ty lub tworzącą My, zdolny jest wejść tylko ten, kto „stał się sobą” [P. C. 63]. Ów stan przywodzi na myśl opisywane przez Heideggera „bycie autentyczne”⁴⁵, będące wyrazem zdecydowania się jestestwa na własne bycie, z tą tylko zasadniczą różnicą, że u Bubera egzystencja jest dopiero wówczas „własna” (w znaczeniu „istotna”), gdy określa się ze względu na dialogiczną relację, będącą czymś transcendentnym, autonomicznym i autotelicznym, a nie jedynie stanowiącą sposób *bycia-w-świecie* – jeden z wielu i porównywalny do innych. U Heideggera bycie sobą przebiega stosownie do własnej podstawy sensu bycia; u Bubera jest ono zakorzenione w relacji, która dopiero przez swą realność czyni realnym bycie-Ja oraz bycie-My. Heidegger mówiąc, o *byciu-w-świecie*

⁴³ „Filozofia Heideggera całkowicie pominęła uwagę Feuerbacha, że pojedynczy człowiek nie posiada w sobie istoty człowieka, że istota człowieka zawarta jest w jedności człowieka z człowiekiem” [P. C. 58].

⁴⁴ „W świecie Heideggera [...] nie ma prawdziwego Ty mówionego przez istotę istocie, Ty mówionego całą swą istotą. Takiego Ty nie mówi się przecież człowiekowi, który wyłącznie przejawia troskę” [P. C. 60].

⁴⁵ Przypomnijmy ostrzeżenie przed błędną, utrzymaną w optyce Kierkegaardowsko-Jaspersowskiej, wykładnią „bycia autentycznego”, o którym Heidegger pisze używając pojęć: „winy”, „autentyczności”, „wybiegania ku śmierci”, i które prowokowały do przypisania im, wbrew intencji Heideggera, wydźwięku moralnego (H.-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tegoż: *Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa 2000, s. 82).

jestestwa ma zapewne na myśli – podobnie jak Buber – świat rzeczywisty, choć będący „całością” jedynie w tym sensie, w jakim „całością” może być środowisko [*Umwelt*]. Ów świat skłania jestestwo do tego, by przez wkraczanie weń i dystansowanie się od niego odnajdywało w nim sens; jednak Buber, zakładając niezbędność spełniania się relacji we wszystkich obszarach świata (w sferze rzeczy, ludzi, Transcendencji)⁴⁶, akcentuje dwojakość i jakościową odrębność postawy, jaką człowiek może wobec świata zajmować stosownie do fundamentalnego słowa, które ku światu wypowiada (słowo *Ja–Ty* lub *Ja–To*). Wizerunek świata, jego sens odczytywany przez człowieka, będzie uzależniony od charakteru słowa, którym człowiek, zagadując świat, wkracza weń – będzie to zatem albo świat intencjonalno-przedmiotowych doświadczeń, albo międzyosobowych relacji.

Buber odwołuje się do Heideggerowskiego „upadania w Się”: „owo bezimienne ludzkie wszystko-i-nic, w którym się pograżyliśmy jest w rzeczywistości jakby negatywnym łonem matki, które musimy opuścić, aby przyjść na świat jako ktoś, kto jest sobą” [*P. C.* 65]. Zarzuca jednak perspektywę Heideggera jednostronność; zakłada, że dla stania się sobą jestestwo winno wiążąc się mocą relacji dialogicznej z Drugim (por. Kierkegaardowski postulat stawiany *Pojedynczemu*: „odtłumić tłum”) ustanowić „przeciwieństwo Się, więc, która łączy jednostki i nadaje kształt materii życia społecznego” [*P. C.* 65].

Dostrzegając u Heideggera inspirację Hölderlinem Buber⁴⁷ twierdzi, że tajemnica transcendencji potraktowana została w sposób monologiczny: jestestwo nie wchodzi w relację z nią, a jedynie rozpoznaje Ją we własnym odniesieniu do samego siebie. Nie jest to zatem relacja z osobą, która uobecniając się wobec człowieka wzywa go do odpowiedzi (nie tym jest Heideggerowski „zew sumienia”) [*S. Z.*, 267-301/376-423], czy wręcz do tego, „byśmy przełamali bariery bycia sobą i wyruszyli na spotkanie z istotową innością” [*P. C.* 66].

Sam Buber wyraźnie różnicuje relacje podejmowane przez człowieka. Zawsze przebiegają one stosownie do jednego z dwóch możliwych otwarć: dialogicznego *Ja–Ty* lub intencjonalno-uprzedmiotawiającego *Ja–To*), a podejmowane są: z ludźmi, rzeczami lub z Transcendencją; Buber nie pomija też stosunku człowieka do samego siebie. Wyróżnia on ponadto trzy właściwe poszczególnym sferom dziedziny ich wyrażania się, są nimi: sztuka (dla sfery rzeczy), miłość (dla sfery ludzi) i religijne objawienie (dla sfery Transcendencji)⁴⁸. Jednak Buber nie sądzi, by odnoszenie się człowieka do

⁴⁶ M. Buber: [*P. C.* 64]; tegoż: *Ja i Ty*, s. 41, 103-104.

⁴⁷ Ma tu zapewne na myśli późne dzieła Heideggera.

⁴⁸ Ta trójaspektowość rzeczywistości ludzkich relacji przypomina koncepcję F. Rosenzweiga mówiącego o potrójnych relacjach między Bogiem, światem i człowiekiem, przebiegających w wymiarze objawienia, stworzenia i zbawienia (por. F. Rosenzweig: *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz. Kraków 1998, szczególnie: T. Gadacz: *Wstęp*, s. 32-36).

samemu sobie owocowało jakąś realną niszą sensu. Odniesienie *jestestwa* do własnego *bycia-w-świecie* oznacza bowiem jego zamknięcie się w sobie i odrzeczywistnienie. Związek człowieka z jego byciem powinien mieć natomiast – zakłada Buber – charakter otwarty, uwzględniający pełnię jego odniesień zachodzących w trojakich obszarach ludzkiego zwracania się poza siebie: „Nie można odpowiedzieć na pytanie, czym jest człowiek, rozpatrując jestestwo lub bycie sobą jako takie, lecz tylko rozpatrując istotowy związek osoby ludzkiej z wszelkim byciem i w relacji do wszelkiego bycia” [P. C. 67]. Dlatego Buber twierdzi, że Heideggerowskie jestestwo nie reprezentuje rzeczywistego człowieka, lecz tylko pewną warstwę jego duchowości.

Jestestwo wobec innego. Wróćmy jednak do Heideggera. Zwróćmy zwłaszcza uwagę na ontologiczny sens „innych”, z którymi, i *wobec* których jestestwo określa swoje bycie. Jestestwo, będąc zawsze „w” świecie, nie jest nigdy ja-wyizolowanym, odseparowanym od innych. Termin „inni” nie określa tych, od których jestestwo się dystansuje, lecz pierwotnie są nimi ci, do których ono samo przynależy i od których się nie odróżnia. Bycie „współ” i „także” [„*Mit*” und „*Auch*”] [118/169] względem innych oznacza dla jestestwa, że jest takie jak oni, a świat jest zawsze z nimi dzielony: „Świat jestestwa jest współświatem (*Mitwelt*). Bycie-w jest współbyciem z innymi. Ich wewnątrzświatowe *bycie-przy-sobie* jest *współbytowaniem*” [118].

Można by w pierwszej chwili ulec złudzeniu, że Heidegger mówi coś podobnego do Bubera, gdy stwierdza, że inni nie są spotykani jako „korelaty” naszego ja. Innych spotykamy jako już zastanych w zastanym świecie – jedynym dostępnym jestestwu. A zatem, jak stwierdza Heidegger, nie spotykamy innych wskutek odróżnienia ich od siebie, lecz dzieje się to w sposób przedrefleksyjny, przedaktowy, konsejentywny. Heidegger ma tu jednak na względzie coś całkiem innego: nie to, że „wcześniejsze” od Ja jest Ty, lecz to, że wcześniejszy jest „współświat”: „Jestestwo znajduje «samo siebie» najpierw w tym, czym się zajmuje, czego używa, czego oczekuje, czemu zapobiega – najpierw w tym, co dostępne w środowiskowym *wytroszczeniu*” [S. Z. 119/170]. A zatem zarówno siebie, jak innych jestestwo nie spotyka „poza kontekstem” (jak chciałby np. Lévinas), lecz zawsze „przy pracy”, wewnątrz horyzontu utensyliów. Heideggerowski inny „spotyka w swym współbytowaniu [*Mitdasein*] w świecie”, i nawet wtedy, gdy rozpoznajemy w nim stojącego obok nas, owo „«stanie obok» jest egzystencjalnym sposobem bycia” [120].

Również współbycie, wyjaśnia Heidegger, będąc egzystencjalnym określnikiem *bycia-w-świecie* jestestwa, jest aktualne także wówczas, gdy Inny faktycznie nie występuje i nie jest percypowany, i nawet bycie samotnym jestestwa jest jego współbyciem, stanowi nawet dowód współbycia [120/172].

Bycie samotnym jestestwa daje Heideggerowi okazję, by ukazać różnicę między byciem jestestwa „wśród rzeczy” a byciem „wśród ludzi”: „[...] faktycznego bycia samotnym nie znosi to, że pojawi się «obok» mnie drugi egzemplarz człowieka, czy choćby dziesięć takowych”. I wnioskuje: „współbycie i faktyczność bycia-z-sobą nie opiera się na współwystępowaniu pewnej liczby «podmiotów»” [S. Z. 121/172].

Nie znaczy to, by Heidegger opowiadał się za uprzednością bycia wspólnotowego jestestwa względem jego bycia jednostką, przeciwnie: „Właściwa «wspólnota» wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą [...]” gdyż dopiero zdecydowanie – przypomnijmy – „sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi” [298/418]. Okazuje się więc, że bycie Innym jest o tyle umożliwione przez jestestwo, o ile to zdobędzie się na bycie zdecydowane na siebie. Trudno o większy kontrast w stosunku do myśli dialogicznej: u Buber’a i większości dialogistów bycie Ja – zarówno w swej genezie, jak i w swym znaczeniu – zapośredniczone jest byciem Ty, byciem tego, który po raz pierwszy, w sposób źródłowy i bezprecedensowo prezentujący wypowiedział „Ty”, zagadnął słowem-kluczem, które jako jedyne otwiera sens słowa „Ja”; u Heideggera natomiast wymiar wspólnoty uwarunkowany jest „autentycznością” jestestwa, które „samo” słyszy zew sumienia i „samo” może nań odpowiedzieć w sposób właściwy, umożliwiając wspólnotową relację⁴⁹.

Heideggerowi, który jakkolwiek programowo unika wszelkich „psychologizujących” wykładni swojego ontologicznego projektu, czasem przydarza się zatracenie o sferę empiryczno-psychologiczną, i paradoksalnie, właśnie wtedy, wydaje się on bardziej zrozumiały dla czytelnika: O ile *troszczenie się* [*Besorgen*] opisuje sposób, w jaki jestestwo zwraca się ku temu, co dostępne [*Zuhandene*], o tyle w *troskliwości* (*pieczy*) [*Fürsorge*] jestestwo zwraca się ku byciu jestestw innych [S. Z. 123/175]. Jednak Heideggerowscy inni, którzy „są tym, czym się zajmują” [S. Z. 125/179], nie są *określonymi* innymi – może ich zastąpić każdy, kto jest *tu i teraz*⁵⁰.

Podsumowując, o ile można trafnie odczytać myśl Heideggera, jestestwu pozostają dwie możliwości „samookreślenia” swego *bycia-w-świecie*. Żadna z nich nie przypomina egzystencji osoby konstytuującej się w i poprzez spotkanie – na czym koncentruje się myśl dialogiczna. A zatem byciem

⁴⁹ Rację ma Lévinas odczytujący konsekwencje Heideggerowskiego projektu ontologii fundamentalnej: „Orzekając prymat bycia nad bytem, wypowiadamy się już na temat istoty filozofii, przyporządkowując relację z *kimś*, kto jest bytem (relacja etyczna), relacji z *byciem bytu*, które, ponieważ jest bezosobowe, pozwala uchwycić i opanować byt (relacja wiedzy), to znaczy podporządkowuje sprawiedliwość wolności” (E. Lévinas: *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 34; por.: T. Gadacz: *Bycie i Dobro*, op. cit., s. 85).

⁵⁰ Podobnie u Buber’a, inny zagadnięty słowem *Ja-To* jawi się jako *On* [*Es*], jest w czasie i przeszerzeniu, jak „jeden obok drugiego”.

jestestwa jest albo *współbytovanie* (gdy spotyka wewnątrzświatowo, czyli tym, co spotyka nie są jestestwa), albo *bycie-z-sobą* (wtedy jednak jego bycie ma charakter upadania, a nie bycia właściwego/własnego). Innymi słowy, perspektywa wyłaniająca się przed jestestwem, ze względu na egzystencjał *współbycia*, to: z jednej strony, *współbytovanie* (przysługujące jestestwu przez swą powszechność i mówiące jedynie o tym, co lub kogo jestestwo *napotyka*, a nie o tym, czym ono lub inny *jest*), a z drugiej, *bycie-z-sobą* (które jednak u Heideggera oznacza nieuchronność bycia niewłaściwego, popadania w sferę *Się*)⁵¹.

Ks. J. Tischner, jeden z pierwszych na gruncie polskim egzegetów i propagatorów myśli Heideggera, tak ją komentował: „Egzystencjałem» podstawowym jest «troska»; w trosce «człowiekowi» (*Dasein*) chodzi każdorazowo o «własne bycie». Heidegger nie wyodrębnia jako szczególnego «egzystencjału» wychodzenia «człowieka» (*Dasein*) w stronę Boga. Czyni to za niego Rahner. Zarazem modyfikuje on myśl Heideggera: gdy u Heideggera wszystkie «egzystencjały» przynależą *Dasein* niejako na mocy jego istoty, to u Rahnera «egzystencjał nadprzyrodzony» jest darem Chrystusa – darem, który został darowany, ale nie przynależy «naturze» *Dasein*. Także u jego podstaw można uchwycić obecność «troski»: dzięki «nadprzyrodzonemu egzystencjałowi» człowiekowi «w jego byciu» chodzi o «zbawienie wieczne»⁵². Tischner nie miał tu z pewnością na uwadze próby wyparcia filozoficzno-ontologicznego myślenia o człowieku myśleniem religijno-relacyjnym, chciał jedynie zwrócić uwagę na niewydolność Heideggerowskiej perspektywy, która „spłaszcza” rzeczywistość wchodzenia w relację czynią ją jednym ze sposobów *bycia-w-świecie*.

Powtórzmy pytanie zawarte w tytule. Czy ludzka egzystencja nie traci na wiarygodności i nie ulega redukcji do *bycia-w-świecie* – niezależnie od wszechstronności i głębi opisujących je egzystencjałów – gdy sprowadzona zostaje do ontologicznej analityki jestestwa?; czy Heideggerowskie „z” jest w stanie unieść rzeczywistość międzyludzkiego „współ”, wydarzającego się między osobami i TYLKO W ICH ŚWIECIE? Można przypuszczać, że tak nie jest. Można bowiem wątpić w to, by język ontologii fundamentalnej zdołał wnikać w głębię ludzkiej *współ-rzeczywistości*, gdyż pytanie o jej „kto?” – mające ujawnić jeden ze sposobów bycia jestestwa [S. Z., 113-114/162] poręczniej daje się formułować w języku dialogistów⁵³ niż w „ontologicznym” języku *Bycia i czasu*.

⁵¹ To ostatnie, *bycie-z-sobą*: „całkowicie rozmywa własne jestestwo w sposób bycia «innych», i to tak, że odmiennność i wyrazistość innych zanika jeszcze bardziej” [S. Z. 126/180].

⁵² J. Tischner: *Ksiądz na manowcach*. Kraków 1999, s. 269.

⁵³ Niewątpliwie też bliższą od Heideggerowskiej będzie dialogistom propozycja „odpowiedzialności” H. Jonasa bądź „nadziei” E. Blocha.

Streszczenie

W tekście podejmuję pytanie o możliwość „dialogicznej” interpretacji takich podstawowych dla ontologii fundamentalnej Heideggera „egzystencjałów” *bycia-w-świecie*, jak *Mitsein*, *Mitdasein* i *Miteinandersein*. Z uwagi na niezwykłą pojemność tej problematyki skoncentrowałem się jedynie na zasygnalizowaniu momentów dyskusyjnych. Te ostatnie są szczególnie prowokowane propozycjami myśli dialogicznej: krytyką jakiej koncepcję Heideggera poddał M. Buber oraz próbą „dialogicznego” rozwinięcia „kategorii” *bycia-z-sobą* – zaproponowaną przez L. Binswanger. W dyskusji, do jakiej tekst niniejszy jedynie zachęca – gdyż gruntowne prześledzenie myśli Heideggera wymaga (zwłaszcza z uwagi na niejasności terminologiczne) szerokiego opracowania – chodziłoby o wyjaśnienie kwestii: czy zaproponowana przez Heideggera w ramach ontologii fundamentalnej analiza jestestwa [*Dasein*] potrafi wyeksplikować istotną różnicę między *spotykaniem* przez jestestwo innych jestestw, a „*spotykaniem*” (czy może raczej „*napotykaniami*”) bytu bytującego wewnątrzświatowo. Autor sugeruje, że o spotykaniu można mówić jedynie w perspektywie dialogicznej, podczas gdy perspektywa Heideggerowska nie jest zdolna do „jakościowego” odróżnienia sytuacji „troszczenia się o rzeczy wewnątrzświatowe” od sytuacji „troskliwości” okazywanej jestestwom. A zatem, ani miłujące bycie-z-sobą [*liebende Miteinandersein*] (u Binswanger), ani „całościowe” bycie w relacji (u Buber) nie dadzą się zapewne wypowiedzieć w języku „ontologii fundamentalnej”. Jestestwo jest bowiem u Heideggera jedynie *byciem-w-świecie*, i jako takie nie jest ani „zagadnięte” przez Innego (bliźniego), ani zdolne do transcendencji (przyjmowania i ofiarowania) obecnej w miłującym (przyjaznym) byciu-z-sobą. Jest to jeden z powodów, dla którego między Heideggerowskim jestestwem a „człowiekiem” nie da się postawić znaku równości.

Zusammenfassung

Der Text stellt die Frage nach der Möglichkeit der „dialogischen” Interpretationen von solchen für die fundamentale Ontologie Heideggers grundsätzlichen „Existentialen” des *In-der-Welt-seins* wie *Mitsein*, *Mitdasein* und *Miteinandersein*. Da die Problematik unheimlich gehaltsvoll ist, habe ich mich ausschliesslich darauf konzentriert, die fraglichen Momente anzudeuten. Die letzten werden besonders durch die Vorschläge des dialogischen Denkens hervorgerufen: durch die Kritik, die M. Buber an der Konzeption Heideggers übt und die von L. Binswanger vorgeschlagene Probe, die „Kategorie” *Miteinandersein* „dialogisch” zu entfalten. In der Diskussion, zu welcher der vorliegende Text nur veranlasst – denn eine gründliche Verfol-

gung des Gedanken von Heidegger fordert (besonders wegen der terminologischen Unklarheiten) eine umfangreiche Behandlung – würde es sich die Klärung folgender Frage handeln: ob die von Heidegger im Rahmen der fundamentalen Ontologie vorgeschlagene Analytik des *Daseins* den wesentlichen Unterschied zwischen dem *Begegnen* von *Dasein* anderen *Dasein* und dem „Begegnen“ (oder eher *Antreffen*) innerweltlich seiendem Sein erläutern kann. Der Text weist darauf hin, dass vom *Begegnen* nur in der dialogischen Hinsicht gesprochen werden kann, während die Perspektive Heideggers nicht dazu fähig ist, die Situation, wo die innerweltlichem Sachen besorgt werden, von der Situation, wo die Fürsorge den *Dasein* gegenüber geleistet wird, „qualitativ“ zu unterscheiden. Daher lässt sich wohl weder das *liebende Miteinandersein* (bei Binswanger) noch das „ganzheitliche“ *In-der-Beziehung-stehen* (bei Buber) in der Sprache der „fundamentalen Ontologie“ ausdrücken. *Dasein* ist nämlich bei Heidegger bloss *in-der-Welt-sein* und wird weder vom *Anderen* (*Nächsten*) „angesprochen“, noch ist es fähig zur Transzendenz (Annehmung und Hingebung), die in dem *liebenden* (*freundlichen*) *Miteinandersein* anwesen ist. Es ist einer der Gründe, warum man zwischen dem Heideggerschen *Dasein* und dem „Menschen“ kein Gleichheitszeichen setzen kann.