

MATEUSZ WAŚKO*

MYŚLĄC Z HEIDEGGEREM – MIĘDZY WŁAŚCIWOŚCIĄ I NIEWŁAŚCIWOŚCIĄ EGZYSTENCJI

Słowa kluczowe: Heidegger, właściwość, niewłaściwość, egzystencja, ontologia fundamentalna

Keywords: Heidegger, authenticity, inauthenticity, existence, fundamental ontology

Wiele słów poświęcono już myśli Martina Heideggera, a niemała ich część poruszała problemy, na które wskazuje tytuł tego artykułu. Mimo to jestem przekonany, że można wnieść do tej kwestii coś nowego, nie ograniczając się do omówienia powstałych już interpretacji. Właściwość i niewłaściwość bycia jestestwa próbowano odczytywać rozmaicie: kulturowo, socjologicznie, etycznie, nierzadko odrywając je od źródła, z którego wypłynęły, co przyczyniało się do ich niezrozumienia¹. Powodów takiego stanu rzeczy

* Mateusz Waśko – doktorant Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się fenomenologią i hermeneutyką, a zwłaszcza ich specyficznym charakterem, jakiego nabrały we wczesnej myśli Martina Heideggera.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Department of the History of Philosophy. E-mail: wasko.m89@gmail.com.

¹ Nie oznacza to jednak zaliczenia wszystkich oryginalnych prób odczytania myśli Heideggera jako bezwartościowych. Wystarczy przywołać tutaj świętą wykładnię R. Strzeleckiego, który w przekonujący sposób wykazuje obecność wymiaru etycznego w *Byciu i czasie* (Strzelecki, 2006, 2014).

najczęściej należy upatrywać w zapomnieniu o ontologicznej² stronie badanych fenomenów. Poniższa interpretacja wyrasta z ontologii fundamentalnej i ukazuje właściwość oraz niewłaściwość jako nieusuwalne strony egzystencji. Zaproponowane rozstrzygnięcia nie tylko nie przekreślą komponentu etycznego lub kulturowego, ale pozwolą go odkryć w nowy sposób.

Artykuł podzielono na trzy części. W pierwszej omówiono niewłaściwość egzystencji, a w drugiej jej przeciwagę – właściwość. Obie części znajdują swoje zwieńczenie w trzeciej, poświęconej ich wzajemnym relacjom. Celem artykułu jest zaprezentowanie i utrzymanie stanowiska, zgodnie z którym właściwość i niewłaściwość egzystencji to nie tylko nieoddzielne od siebie strony bycia, ale jeden ruch, który nazywamy właściwym lub niewłaściwym w zależności od orientacji, którą przybierze. Będziemy więc optować za swoistą komplementarnością obu tych modusów bycia, a przeciwko radykalnemu oddzieleniu jednego od drugiego³.

Niewłaściwość

Problematykę właściwości i niewłaściwości Heidegger wprowadza zaraz na początku *Bycia i czasu*. Pozwala się jej ujawnić charakter „mojności” (*Jemeinigkeit*) jestestwa. Jestestwo nie jest jednak moje tak, jak np. pióro. W jednym z wcześniejszych wykładów Heideggera czytamy:

Pierwotny związek z jestestwem nie jest rozważaniem, lecz „byciem nim”. Doświadczenie-siebie, tak samo jak mówienie-o-sobie, jak samowykładnia, jest tylko pewnym określonym, wyróżnionym sposobem, w jaki w danej chwili jestestwo ma samo siebie (Heidegger, 1998, s. 34).

² Sfera ontologiczna to sfera bycia, czyli sfera tego, co określa byt, sferę ontyczną.

³ Za pierwszym z tych stanowisk opowiada się np. K. Michalski (1978, s. 114–115) czy O. Pöggeler (2002, s. 68–69), a za drugim wspomniany już R. Strzelecki (2006, s. 77–79), K.M. Cern (2007, s. 195, 241–243) czy J. Brejda (2010, s. 82 oraz s. 106–113). Ciekawą interpretację proponuje ostatni z wymienionych autorów, który wyróżnia dwa typy niewłaściwości – codzienność oraz niewłaściwość w sensie pozytywnym, która stanowi etap przejściowy w drodze do etapu egzystencji właściwej, na którym zostaje odkryta niewłaściwość codzienności. Podana klasyfikacja nie ma charakteru rozstrzygającego, a jedynie porządkujący i tak należy ją odczytywać.

Posiadanie jestestwa to sposób bycia nim, czyli bycia sobą. Ten sposób decyduje o tym, czy nasze bycie jest właściwe, czy nie. *Dasein* nie ma istoty pojmowanej tradycyjnie. To, *czym* ono jest, zawsze odnosi do jego bycia, czyli do jego egzystencji. „Wszelkie bycie-tak-a-tak (*Sosein*) tego bytu jest w pierwszym rzędzie byciem” (Heidegger, 2005, s. 53; wyd. 1967, s. 42)⁴. Jestestwo nie jest nigdy bytem istotowo dookreślonym i domkniętym jak przedmioty obecne, jego „istota” tkwi w ciągłym troskaniu się o własne bycie. Troszcząc się jakoś o bycie, zawsze już w jakiś sposób mamy jestestwo, czyli jakoś jesteśmy tą troską, czyli jestestwem. Niektórzy mówią nawet, że *Dasein* zaburza różnicę ontologiczną, że lokuje się gdzieś na granicy bycia i bytu (Sobota, 2011, s. 259). Przeczytajmy kolejny fragment:

Byt, któremu w jego byciu o nie samo chodzi, odnosi się do swego bycia jako do swej najbardziej własnej (*eigensten*) możliwości. Jestestwo jest zawsze swą możliwością i „ma” ją nie tylko na kształt własności jako coś obecnego. Ponieważ zaś z samej swej istoty jestestwo jest zawsze swoją możliwością, *może* ono w swym byciu „wybierać” samo siebie, zyskiwać siebie i tracić, bądź nigdy siebie nie zyskiwać i zyskiwać tylko „pozornie”. Utracić się lub jeszcze się nie odzyskać może ono tylko o tyle, że zgodnie ze swą istotą jest ono czymś możliwym *właściwym* (*eigentliches*), tj. sobie przywłaszczonym (*sich zueigen*) (Heidegger, tłum. 2005, s. 54; wyd. 1967, s. 42)⁵.

Bycie, o które chodzi jestestwu, jest jego możliwością. Odnosząc się do niej, *Dasein* jest nią. Możliwość nie jest alternatywą dla naszego zachowania, którą jestestwo rozważa. Egzystencja, czyli sposób bycia jestestwa, to nieustanne podejmowanie możliwości bycia. Nie oznacza to troski o ich „ureczywistnianie”. Możliwości to „rzeczywistość” jestestwa. „Możliwość jako egzystencja (...) to najbardziej pierwotny i ostateczny pozytywny ontologiczny określnik jestestwa” (Heidegger, 2005, s. 184; wyd. 1967,

⁴ Po odnośnikach odsyłających do polskich przekładów podaję odnośniki wskazujące stronę w wydaniu oryginalnym (o ile mam do niego dostęp). Czynię tak z dwóch względów: po to, by czytelnik mógł w każdej chwili zapoznać się z oryginałem oraz ze względu na fakt, że nierzadko sam modyfikuję przekład. Powyższy cytat został nieznacznie zmieniony. Do polskiego tłumaczenia wdarł się najprawdopodobniej błąd, ponieważ czytamy tam, że „wszelkie bycie-tak-a-tak (*Sosein*) tego bytu jest w pierwszym rzędzie bytem”, podczas gdy w oryginale widnieje: „Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein”.

⁵ Tłumaczenie nieznacznie zmienione. B. Baran tłumaczy *sich zueigen* jako „własny”, ja jako „przywłaszczony sobie”.

s. 143–144). Możliwości są zawsze własne w tym sensie, że jestestwo nimi jest, ale – z drugiej strony – mogą być własne lub nie, w zależności od tego, czy *Dasein* swoje możliwości samo wybrało, czy też – mówiąc na razie bardzo ogólnie – zostały mu one narzucone. Wybór siebie bądź utrata siebie to nic innego jak pewnego rodzaju przywłaszczenie tych możliwości, czyli bycie tymi możliwościami, bycie sobą.

Opis utraty siebie ujmujący poruszane już problemy odnajdujemy w *Podstawowych problemach fenomenologii*:

[Jestestwo – M.W.] może jednak w swoim byciu zostać określone przez innych i prymarnie egzystować *niewłaściwie* w zapomnieniu samego siebie. Równie pierwotnie jest określane co do swoich możliwości przez byt, do którego odnosi się jako do czegoś wewnątrzświatowego. Od strony tego bytu rozumie siebie najpierw, tzn. jest sobie odsłonięte zrazu w niewłaściwej sobościowości. (...) niewłaściwa egzystencja nie oznacza egzystencji pozornej, nieautentycznej. Więcej jeszcze: niewłaściwość należy do istoty faktycznego jestestwa. Właściwość jest tylko modyfikacją, a nie zupełnym przekreśleniem niewłaściwości (Heidegger, 2009, s. 184–185; wyd. 1975, s. 242–243)⁶.

Bycie niewłaściwe (*uneigentlich*⁷) można ująć w dwóch aspektach – z jednej strony jestestwo może być określone przez innych, a z drugiej – przez byty, do których się odnosi. Dla obu sposobów egzystencji wspólnym mianownikiem jest bycie sobą, przyswojenie sobościowości (*Selbstheit*), jak mówi Heidegger „bycie-sobie-przywłaszczonym” (*Sich-zueigen-sein*) (Heidegger, 2009, s. 184–185; wyd. 1975, s. 242–243). Ale czy w ogóle możemy być sobą, tracąc siebie? Heidegger pisze, że „jestestwo ma pewną swoistą tosamność [*sic!*] z samym sobą w sensie sobościowości” (2009, s. 184–185; wyd. 1975, s. 242–243). Nie chodzi tu o logiczną zasadę tożsamości. Sobościowość to bycie jestestwa tym samym, co własne możliwości. Nie bez przyczyny w powyższym akapicie niewłaściwa sobościowość jest ujęta właśnie przez pryzmat określenia możliwości jestestwa od strony napotykaných bytów.

⁶ Przekład nieznacznie zmieniony. Zamiast „egzystencja obejmuje sobościowość” (*zur Existenz die Selbstheit gehört*) wybrałem nieco mniej eleganckie, ale zgodniejsze z literą tekstu „do egzystencji przynależy sobościowość”.

⁷ Rdzeniem *eigentlich* („właściwy”) i *uneigentlich* („niewłaściwy”) jest *eigen*, czyli „własny”. To, w jaki sposób jestestwo siebie „przywłaszczy”, w jaki będzie „własne”, pozwoli określić jego bycie jako właściwe lub niewłaściwe.

Zwróćmy jeszcze uwagę na to, że niewłaściwość zostaje ujęta jako coś, co istotowo do jestestwa przynależy i czego właściwość wcale nie przekreśla.

Musimy teraz przyjrzeć się tej dwuaspektowej niewłaściwości. Podstawowym fenomenem, który opisuje ontologiczne ukonstytuowanie jestestwa, jest bycie-w-świecie (*In-der-Welt-sein*). Oznacza ono, że jestestwo zawsze jest już w świecie. Świat nie jest jednak zbiorem rzeczy istniejących, lecz siecią wzajemnie odnoszących się do siebie znaczeń, w której centrum „znajduje się” jestestwo. Strukturę świata nazywa Heidegger oznaczonością (*Bedeutsamkeit*). Na gruncie świata napotykamy byty poręczne, narzędzia (*Zeug*). Mają one strukturę relacyjną, są „czymś do tego, ażeby...” (Heidegger, 2005, s. 88; wyd. 1967, s. 68). Zawsze służą nam do czegoś, a tym samym odnoszą do czegoś innego. Młotek odnosi do gwoźdźcia, gwoździec do ściany, ściana do pokoju itd. To jednak nie wszystko. Narzędzia rozumiemy zawsze w perspektywie tego, co możemy (z) nimi zrobić, rozumiemy je więc ze względu na siebie – „«ze względu na» dotyczy (...) zawsze bycia *jestestwa*, któremu w jego byciu z istoty o samo to bycie chodzi” (Heidegger, 2005, s. 108; wyd. 1967, s. 84). Poruszanie się w świecie można więc określić jako swoistą orientację wśród powiązań, które prowadzą ostatecznie do nas. *Dasein* zaś nie jest czymś zewnętrznym względem tej apriorycznej sieci odniesień, ale jest niejako jej centrum, jest nieoddzielne od świata, zawsze jest w nim i to w ten sposób, że wszystko, co się pojawia, pojawia się ze względu na nie. Czy nie oznacza to jednak, że to my określamy wewnątrzświatowy byt, a nie że jesteśmy przezeń określanymi?

Rzeczy rozumiemy ze względu na to, co możemy z nimi zrobić, a świat jako sieć odniesień to totalność naszych możliwości, to przestrzeń tego, co możemy. Jak pisze Heidegger, „świat (...) *qua* świat jest nie tylko otwarty jako możliwa oznaczoność, lecz wydanie samego tego, co wewnątrzświatowe, wydaje ten byt na *jego* możliwość” (2005, s. 185; wyd. 1967, s. 144). Musimy w tym miejscu włączyć do naszych rozważań egzystencjał rozumienia (*Verstehen*), którego ontologiczną strukturę opisuje fenomen projektu (*Entwurf*). *Dasein*, „dopóki jest, rozumie (...) się już, i ciągle jeszcze, na podstawie możliwości. Projektowy charakter rozumienia oznacza (...), że tego, na co ono projektuje, możliwości, samo nie ujmuje tematycznie” (Heidegger, 2005, s. 186; wyd. 1967, s. 145). Rozumienie nie jest świadomościowym aktem uchwytywania czegoś, ale wyrzucaniem jestestwa w jego możliwości. Gdy *Dasein* rozumie jakiś byt w jego możliwościach, to rozumie siebie jako mogącego posłużyć się tym bytem. Dlatego każde rozumienie

jest samorozumieniem. Rozumieć jakiś przedmiot najpełniej oznacza posługiwać się nim. Najlepiej rozumiemy coś jako służące do pisania wtedy, gdy piszemy. To rozumienie jest jednak tylko wyrazem zrozumienia nas samych jako piszących. Możemy zrozumieć coś *ze względu na* nas właśnie dlatego, że to siebie określamy poprzez to, co zostaje przez nas zrozumiane. Gdy piszę, określam się od strony pisania (jestem piszący), gdy jem, od strony jedzenia (jestem jedzący) – poruszając się w świecie, automatycznie zyskuję określenia, które od niego napływają.

Znamienne jest, że bezpośrednio po rozdziale, w którym Heidegger rozważa światowość świata, zostaje umieszczony rozdział poświęcony współbyciu (*Mitsein*), które odsłonił przed nami drugi aspekt niewłaściwości. Tak, jak „nigdy nie «jest» dany podmiot bez świata (...) tak (...) ostatecznie nie jest najpierw dane izolowane ja bez innych” (Heidegger, 2005, s. 149; wyd. 1967, s. 116). Zawsze jesteśmy więc już *w świecie* i zawsze jesteśmy *wśród innych*. Współbycie to nie ontyczny fakt występowania kilku osób obok siebie, ale egzystencjał (ontologiczny określnik), który dopiero umożliwia napotkanie drugiego człowieka. Tylko dzięki niemu to, co napotykamy w świecie, odnosi nas już do innego. Gdy piszemy list, piszemy go do kogoś, a i samo pióro odsyła już do swojego wytwórcy. Dlatego czytamy, że „świat jestestwa to *współświat* (*Mitwelt*). Bycie-w to *współbycie* z innymi” (Heidegger, 2005, s. 152; wyd. 1967, s. 118). Możemy więc przeformułować fundamentalny egzystencjał bycia-w-świecie i odczytać go jako *współbycie-we-współświecie*. Tym samym musimy nieco zmodyfikować wykładnię struktury świata – oznaczoności. Powtórzmy za Heideggerem, że „jeste-stwo jako *współbycie* z istoty «jest» *ze względu na* innych” (2005, s. 158; wyd. 1967, s. 123), a „ta już z góry wraz ze *współbyciem* ukonstytuowana otwartość innych *współstanowi* także oznaczoność, tj. światowość” (2005, s. 158; wyd. 1967, s. 123). Analiza światowości postawiła na szczycie sieci odniesień jestestwo. Teraz musimy dopowiedzieć, że ostatecznym „*ze względu na*” jest jestestwo samo będące *ze względu na* innych. Bycie jest *współbyciem*, a rozumienie – *współrozumieniem*. Używanych narzędzi nie odnosimy „tylko” do siebie, ale zawsze również do innych i używamy tych narzędzi *ze względu na* nich. To inni wyznaczają sposób naszego poruszania się w świecie. Zapytajmy samych siebie, skąd wiemy, do czego służy przedmiot nazywany piórem? To inni nauczyli nas obchodzić się z rzeczami, pokazali nam, do czego służą i ujawnili ich możliwości. To oni

pokazali nam, jak *być w świecie* i uzmysłowili nam, kim jesteśmy i jakie są nasze możliwości.

Od innych w żaden sposób nie możemy się uwolnić. „W zatroskaniu o to, co się uchwyciło wspólnie z innymi, dla nich i przeciw nim, tkwi nieustanna troska o różnicę [dzielącą nas – M.W.] od innych: zarówno wtedy, gdy chce się tę różnicę tylko zniwelować, jak wtedy, gdy własne jestestwo – pozostając w tyle za innymi – chce ich dogonić” (Heidegger, 2005, s. 161–162; wyd. 1967, s. 126)⁸. Każde nasze działanie jest już podejmowane w perspektywie określania przez innych. Gdy kontestujemy jakieś wartości, zawsze robimy to albo w imię innych wartości, albo ze względu na bunt wobec tych, które odziedziczyliśmy. W pierwszym wypadku zwyciężają „silniejsi” inni, a w drugim decydujemy się na coś wbrew innym, ale nadal nie wychodzimy poza ich wpływ – nie podjęlibyśmy przecież tych działań, gdyby nie oni. Określa nas sam sprzeciw wobec nich. Niezależnie od przyjętej optyki, nie jesteśmy w stanie wyzwolić się z tego magicznego kręgu innych, kręgu, który Heidegger nazywa Się (*das Man*).

Się odbiera jestestwu odpowiedzialność. Jak pisze Heidegger, „w powszedności jestestwa najwięcej dokonuje się mocą czegoś, o czym musimy rzec, że nie był tym nikt” (2005, s. 164; wyd. 1967, s. 127). Nie ja działam, nie ty działasz, ale *się* działa. Odpowiedzialność rozmywa się. Nie jest to żaden brak, który można nadrobić poprzez uświadomienie sobie tego stanu rzeczy. „Się jest egzystencją i jako źródłowy fenomen należy do pozytywnego ukonstytuowania jestestwa” (Heidegger, 2005, s. 165; wyd. 1967, s. 129). To, że jesteśmy tak jak *się* jest, nie jest czymś złym, ale normalnym. „Niewłaściwość jestestwa nie oznacza (...) wcale jakby «mniej» bycia lub «niższego» stopnia bycia” (Heidegger, 2005, s. 54; wyd. 1967, s. 42). Ontologicznie nasz byt określony jest od strony innych i nic na to nie poradzimy. Się to powszednia otwartość jestestwa. Otwartość to fenomen, dzięki któremu może się nam ujawnić byt i bycie. Sposób bycia powszedności, który odkrywamy, badając powszednią otwartość (Się), zostaje przez Heideggera określony mianem upadania (*Verfallen*). To ruch bycia, który opisuje

⁸ Przekład nieznacznie zmieniony. W tłumaczeniu B. Barana czytamy o trosce o odróżnienie się od innych (w oryginale: *die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen*). I chociaż jest to wyrażenie stylistycznie elegantsze, to zdaje się gubić to, o co Heideggerowi chodzi – a chodzi nie o to, żeby się po prostu odróżniać od innego (na co wskazuje też dalsza część cytatu), ale o samo to, co „jest” pomiędzy mną a innymi, co Heidegger nazywa też dystansem (*Abstand*).

odejście od siebie, „*ucieczkę* jestestwa przed sobą samym jako właściwą możliwością-bycia-Sobą” (Heidegger, 2005, s. 235; wyd. 1967, s. 184). Ale to też jeden z trzech filarów bycia *Dasein*. Niewłaściwość staje się wręcz rdzeniem naszego bycia. Ruch upadania okazuje się nieodwracalny. Czym wobec tego miałyby być egzystencja właściwa?

Właściwość

W odpowiedzi na powyższe pytanie przywołałyśmy dwa cytaty:

Właściwa egzystencja nie jest czymś oderwanym od upadającej powszedniości, lecz, egzystencjalnie biorąc, tylko jej zmodyfikowanym ujmowaniem (Heidegger, 2005, s. 229; wyd. 1967, s. 179).

Właściwe bycie Sobą nie opiera się na jakimś odciętym od Sień stanie wyjątkowym podmiotu, lecz *jest pewną egzystencyjną modyfikacją Sień jako istotowego egzystencjału* (Heidegger, 2005, s. 167; wyd. 1967, s. 130).

Właściwość bycia jest pewną modyfikacją egzystencji niewłaściwej, ale nie modyfikacją ontologiczną. Określanie naszego jestestwa od strony rzeczy i innych jest nieodwracalne i należy do istotowego momentu egzystencji *Dasein*. Zmiana ta, choć musi dać się opisać ontologicznie, ma znaczenie ontyczne. Obie kwestie są bardzo problematyczne.

Powyżej powiedzieliśmy, że upadając, jestestwo ucieka przed sobą, przed najbardziej własną możliwością bycia. Punktem zwrotnym tej ucieczki jest nastrój trwogi (*Angst*). Właściwe nastrojenie jest niezbędne, ponieważ „możliwości, na podstawie których jestestwo jest, «widzi» ono dzięki nastrojowości” (Heidegger, 2005, s. 189; wyd. 1967, s. 148). Nastroje są tym aspektem otwartości, które odpowiadają za wrażliwość na to, co może być w ogóle spotkane. Trwoga pozwala nam dostrzec nieoznaczoność samego świata. Świat otwiera się jako świat i widzimy, że – w przeciwieństwie do bytu wewnątrzświatowego, bytu znaczącego – nie ma żadnego znaczenia. A skoro sieć wzajemnych powiązań, która decyduje o znaczeniu wszystkiego, co napotykamy, okazuje się bez znaczenia, to również to, co wewnątrzświatowe, traci wszelkie znaczenie. Nie oznacza to jednak unicestwienia i rozpadu świata, raczej „«świat» nie może niczego więcej zaoferować, podobnie jak współjestestwo innych” (Heidegger, 2005, s. 239; wyd. 1967,

s. 187). Dlatego może Heidegger powiedzieć, że „trwoga ujawnia nicość (...). Wstrząsane w swym zawieszaniu pozostaje tu tylko czyste bycie-tu-oto, które nie może oprzeć się o nic” (1995, s. 16; wyd. 1955, s. 32)⁹. Zatrwożone jestestwo traci grunt pod nogami, ponieważ to, co do tej pory stanowiło jego oparcie, zapada się teraz pod każdym krokiem. Przytłacza nas „możliwość tego, co poręczne w ogóle, tzn. sam świat” (Heidegger, 2005, s. 239; wyd. 1967, s. 187). Trwoga z powrotem nakłada na barki jestestwa ciężar, który Się zeń zdjęło. Stajemy wobec absolutnie nieokreślonego i nieogarniętego. Pozostają nam dwie drogi. Możemy albo wytrzymać, albo uciec i znowu pogrążyć się w Się. Ale trwoga jedynie odsłania przed nami pewną możliwość, nie przesądzając o naszym stosunku do niej.

Ta możliwość to śmierć (*Tod*). Nikt nie może nas w umieraniu wyręczyć ani nie możemy własnej śmierci nikomu oddać, zrzec się jej. To najbardziej własna możliwość, w którą zawsze wkraczamy sami. Śmierć to jednak nie kres życia, a fenomen ontologiczny, to „możliwość najbardziej własna, bezwzględna, nieprześcigniona” (Heidegger, 2005, s. 316; wyd. 1967, s. 250 – 251). Jej bezwzględność i nieprześcignioność polega na tym, że każda inna możliwość pojawia się niejako w jej horyzoncie, żadna nie może poza nią wykroczyć. Zostaje określona jako możliwość „możliwości-niebycia-już-tu-oto” (Heidegger, 2005, s. 316; wyd. 1967, s. 250). Musimy podkreślić, że mówimy o możliwości niemożliwości, a nie o niemożliwości możliwości (Baran, 1990, s. 56). Ta druga opcja wskazywałaby na ontyczny koniec, biologiczną śmierć, podczas gdy pierwsza odnosi do pewnej możliwości, czyli do jakiegoś sposobu bycia jestestwa. To możliwość, w której świat i współjestestwo innych nie może nam już nic zaoferować, śmierć to możliwość niemożliwości określania się od strony rzeczy i innych. *Dasein* ma możliwość nieprojektowania się na określone możliwości, które na co dzień pozwalają mu odpowiadać na pytanie o to, kim jest (Blattner, 2002, s. 320). Jak pisze Heidegger, „śmierć jako *możliwość* nie daje jestestwu nic do «ureczywistnienia» ani nic, czym ono samo jako rzeczywiste mogłoby być. Jest ona możliwością niemożliwości wszelkiego odnoszenia się do..., wszelkiego egzystowania” (2005, s. 330–331; wyd. 1967, s. 262). Jestestwo przestaje więc być w pewnym sensie sobą, ale tak, że zaczyna właśnie Sobą być.

⁹ Przekład nieznacznie zmodyfikowany. Przekładam *Da-sein* jako „bycie-tu-oto”, zastępując w ten sposób „bycie – oto czysta przytomność”.

Samo projektowanie się na możliwość śmierci nie jest jednak czymś rzadkim i wyjątkowym. Projektujemy się na nią stale, tyle że zwykle robimy to w sposób niewłaściwy. Egzemplifikacją takiego bycia (którą przywołuje sam Heidegger) jest umieranie opisane przez Lwa Tołstoja w opowiadaniu *Śmierć Iwana Iljicza*. Tytułowy bohater prawie do samego końca łudzi się, że może jednak wyzdrowieje, a inni przyklaskują jego nadziejom, choć dobrze wiedzą, że jego koniec jest bliski. W ostatnich godzinach życia Iwan Iljicz zdaje sobie wreszcie sprawę z tego, że umrze i dostrzega, że wszyscy (włącznie z nim) żyją w oszustwie i kłamstwie – przechodzi przemianę. Na łożu śmierci spada na niego „rozumienie, że jego życie było nie takie jak trzeba” (Tołstoj, 1986, s. 320). Jednocześnie dociera do niego, „że «to» można jeszcze naprawić” (Tołstoj, 1986, s. 320). Uświadomienie tej prawdy przynosi Iwanowi ulgę, która pozwala mu umrzeć w spokoju. Opowiadanie Tołstoja świetnie ilustruje to, co w sferze ontycznej jest przykładem niewłaściwego projektowania się na możliwość śmierci. Wskazuje również na możliwość przezwyciężenia tej niewłaściwości. Heideggerowi to jednak nie wystarcza, uświadomienie sobie czegoś nie może być rozwiązaniem problemu. Chociaż śmierć jako możliwość zawsze jest swoistym horyzontem wszystkich naszych projektów, to właściwe bycie ku niej wymusza zmianę optyki i to, co do tej pory pobrzmiwało jedynie jako echo, musi stać się teraz pierwszoplanowym „celem” projektu. Inaczej mówiąc, projektując niewłaściwie, rozumieliśmy możliwość śmierci z perspektywy możliwości napływających ze świata i od innych, a projektując właściwie, każdą możliwość musimy rozumieć z perspektywy projektu na możliwość niemożliwości egzystencji.

Co jednak może skłonić naszą egzystencję do zmiany ciężkości jej projektów?

Jeśli trwoga może być zarówno głośnym impulsem do przebudzenia, jak i kołysanką do głębszego snu, to (...) potrzeba czegoś innego, co pojawiającą się trwogę będzie potrafiło odpowiednio zinterpretować – nie jako coś zagrażającego, przed czym należy uciekać, lecz jako coś ratującego, za czym należy pójść. Tym czymś będzie sumienie (Sobota, 2012, s. 290).

Sumienie (*Gewissen*) jest fenomenem, który przyzywa jestestwo do samego siebie. Samo jestestwo woła głosem sumienia, które przebija się przez zgiełk Się i wzywa przed najbardziej własną możliwość bycia. Ten głos

nie jest głosem „z tego świata”, nie można puścić go z głośników, bo „zew obywa się bez jakiegokolwiek wyrażenia dźwiękowego (...) *przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia* (Heidegger, 2005, s. 344; wyd. 1967, s. 273). To swoiste poczuciem, że coś jest nie tak, że to, jak jesteśmy, jest nie na miejscu (Rymkiewicz, 2002, s. 176), jak powiedziała Iwan Iljicz, całe życie jest „nie to” (Tołstoj, 1986, s. 320). „Sumienie pożywa Siebie z zatrąty w Się. Treść wezwanego Siebie pozostaje nieokreślona i pusta” (Heidegger, 2005, s. 345; wyd. 1967, s. 274). To właściwe Siebie, które ma zostać wyrwane przez sumienie z zanurzenia w Się, nie jest w żaden sposób określone. Sumienie to zamilkły głos, który nieprzerwanie nawołuje, to puls właściwej egzystencji, w który zawsze możemy się wsłuchiwać i który możemy zagłuszać.

Sumienie daje jestestwu do rozumienia jego nieusuwalną winę (*Schuld*), którą Heidegger rozumie ontologicznie jako „bycie podstawą bycia określonego przez Nie – tzn. *bycie podstawą nie-ważności*” (Heidegger, 2005, s. 357; wyd. 1967, s. 283). Nie chodzi tutaj o marność *Dasein*. Bycie określone przez Nie nawiązuje do dwóch charakterów bycia jestestwa. Po pierwsze, jestestwo jako podstawa możliwości swego bycia, „*samo nie położyło tej podstawy*” (Heidegger, 2005, s. 358; wyd. 1967, s. 284). Projektuje się ono na możliwości, w które zostało rzucone. Jestestwo „*nie nigdy nie egzystuje (...) przed swą podstawą, lecz zawsze jako ta podstawa i z niej*” (Heidegger, 2005, s. 358; wyd. 1967, s. 284). *Dasein* nie może samo zaprojektować swoich możliwości przed podjęciem ich, bo zawsze już nimi jest. Zawsze projektuje już z głębi tego, w co zostało rzucone. W ten sposób charakterem Nie naznaczone jest rzucenie jestestwa. To prowadzi nas z kolei do drugiego aspektu nie-ważności. Zawsze jesteśmy już „na łonie takiej czy innej możliwości” (Heidegger, 2005, s. 358; wyd. 1967, s. 285), zawsze jesteśmy już jakąś możliwością, a więc nie jesteśmy inną. Wolność leży „tylko w wyborze jednej z nich, tzn. w sprostaniu temu, że nie wybraliśmy innych i wybrać ich już nie możemy” (Heidegger, 2005, s. 359; wyd. 1967, s. 285). Nie-ważność projektu to nie jego bezwartościowość, ale niemożność podjęcia więcej niż jednej możliwości. Ta nie-ważność rzucenności i projektowości jestestwa jest „podstawą możliwości nie-ważności *niewłaściwego* jestestwa w upadaniu” (Heidegger, 2005, s. 359; wyd. 1967, s. 285). Określamy się od strony rzeczy i innych właśnie dzięki tej nie-ważności, która zawiera się istotowo w projekcie i rzuceniu. Zawsze jesteśmy już jakoś określenni, wyrastamy z określeń, wśród których się znajdujemy, których sami sobie

nie wybieramy. Wybierając jedną drogę, musimy się liczyć z tym, że nie wybraliśmy innej, że nie jesteśmy kimś innym¹⁰.

Sumienie przyzywające do najbardziej własnej możliwości odstania przed nami egzystencję niewłaściwą. Jest „przyzywającym od-zewem, w przód: w możliwość, by egzystując przejąć sam ów rzucony byt, którym jestestwo jest; wstecz: w rzucenie, aby zrozumieć je jako nie-ważną podstawę, którą ma ono przyjąć w obręb egzystencji” (Heidegger, 2005, s. 361; wyd. 1967, s. 287). Sumienie nawołuje jestestwo do podjęcia samego siebie, ale takim, jakim ono samo jest, czyli podjęcia siebie na gruncie swojego rzucenia, do bycia nie-ważną podstawą, której samo nie ustanowiło. Właściwe rozumienie wezwania nie polega na wyborze sumienia, ale na wyborze samego posiadania-sumienia. „*«Rozumienie wezwania»* znaczy tyle, co *«wola-posiadania-sumienia»*” (Heidegger, 2005, s. 362; wyd. 1967, s. 288). *Chcemy*, żeby wzywał nas głos nas samych z głębi naszej nieokreśloności i żeby prowadził nas do naszej istotowej nie-ważności, *nie chcemy* się tego głosu pozbywać i zagłuszać go poprzez Się. „Tkwiącą w woli-posiadania-sumienia otwartość jestestwa (...) nazywamy *zdecydowaniem*” (Heidegger, 2005, s. 373; wyd. 1967, s. 296 – 297). Tym samym dotarliśmy do celu tej części, do właściwej otwartości, czyli zdecydowania. Ale zajmijmy się nim już w części następnej.

Pomiędzy – rozstrzygnięcie

Zdecydowanie (*Entschlossenheit*), które można by było etymologicznie odczytać jako niezamkniętość, opisuje Heidegger jako specyficzną otwartość – „(...) ta *właściwa* otwartość modyfikuje (...) w sposób równie pierwotny ufundowaną w niej odkrytość «świata», jak otwartość współj jestestwa innych” (Heidegger, 2005, s. 374; wyd. 1967, s. 297). Musimy teraz ustalić naturę tej modyfikacji.

Heidegger pisze, że „zdecydowanie jako *właściwe bycie Sobą* nie odrywa jestestwa od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja” (tłum. 2005, s. 374; wyd. 1967, s. 298). Jako zdecydowane, *Dasein* nie

¹⁰ Na tle tych sformułowań moglibyśmy połączyć niewłaściwość egzystencji z konkretyzacją jestestwa. Czyny to D. Sobota, a pewne fragmenty jego pracy mogą stanowić rozwinięcie prezentowanej tutaj myśli (Sobota, 2011, s. 265–271).

wycofuje się ze świata i nie oddziela od innych. Więc sens tej modyfikacji z całą pewnością nie może polegać na przybraniu jakiejś postawy negującej wartość napotykaných rzeczy czy relacji z innymi. Nie ma tu też mowy o żadnym wyrwaniu ze świata – taki zabieg byłby niemożliwy ze względu na to, że świat stanowi niezbywalny ontologiczny określnik jestestwa. *Dasein* jeśli jest, to zawsze jest już w świecie.

Pozytywnym – w pewnym sensie – określnikiem zdecydowania jest jego nieokreśloność. Czytamy: „wszelako *egzystencyjna*, określająca się zawsze dopiero w decyzji *nieokreśloność* zdecydowania jest *określona egzystencjalnie*” (Heidegger, 2005, s. 375; wyd. 1967, s. 298). Decyzja, o której tu mowa, jest *formą*, w jakiej zdecydowanie egzystuje. Możemy się na coś zdecydować, ponieważ określa nas ontologicznie zdecydowanie. Niemożność określenia zdecydowania od strony bytu oznacza, że żadna postawa i żadne konkretne zachowanie nie może jednoznacznie wyznaczyć naszego bycia jako zdecydowanego. Jest ono zależne od ontologicznego określenia. Jeśli projektujemy się na najbardziej własną możliwość bycia, to jesteśmy zdecydowani, a nasz ontyczny wybór nosi miano decyzji. Musimy jednak wysnuć podobny wniosek w odniesieniu do niezdecydowania. Ono również nie może być ontycznie określone, ponieważ te same postawy mogą być raz kwalifikowane jako właściwe, innym razem jako niewłaściwe. Nie ma więc żadnego ontycznego ideału egzystencji, którego realizacja gwarantowałaby bycie właściwym.

Decyzja (*Entschluß*) – tak jak zdecydowanie – etymologicznie nawiązuje do nie-zamkniętości. W potocznym sposobie mówienia podjęcie decyzji kojarzy się raczej z dokonaniem wyboru, który sami naznaczamy pewnością i nieodwoływalnością. Takie rozumienie tego terminu sugeruje więc pewną zamkniętość. Podjęcie decyzji, o którą nam chodzi, będzie raczej charakteryzowała nieustanna możliwość jej odwołania. Tylko to czyni podjętą decyzję naszą decyzją. Decyzji nie można też postrzegać jako aktu podmiotu wolnego od świata i innych. Decydujemy się jako (współ) bycie-we-(współ)świecie. Decydujemy się na Siebie. „Określeniem «Sobą» odpowiadamy na pytanie o «kto» jestestwa” (Heidegger, 2005, s. 337; wyd. 1967, s. 267). Decyzja wiąże się z odpowiedzią na pytanie o to, kim jestem. Zatrata w Się rozstrzyga i wybiera za mnie. Dlatego „egzystencyjna modyfikacja Siebie-Się *we właściwe* bycie Sobą, musi się dokonywać jako *nadganieanie wyboru*” (Heidegger, 2005, s. 338; wyd. 1967, s. 268), które z kolei oznacza „*wybieranie tego wyboru*” (Heidegger, 2005, s. 338; wyd.

1967, s. 268). Wybranie wyboru to wytrzymanie w pytaniu. Zdecydowanie odsłania przed *Dasein* jego właściwość i niewłaściwość, „rozumienie zewu sumienia odsłania zaturę w Się” (Heidegger, 2005, s. 386; wyd. 1967, s. 307). Wydobyć Siebie z Siebie-Się nie oznacza odcięcia Siebie od Się, ale dostrzeżenie Siebie w Się albo – mówiąc precyzyjniej – dostrzeżenie Siebie w Siebie-Się. Dlatego Heidegger pisze, że „decyzja nie odrywa się od «rzeczywistości», lecz odkrywa po raz pierwszy to, co faktycznie możliwe, a mianowicie uchwytyje coś możliwego takim, jakim jest ono możliwe jako najbardziej własna możność bycia w Się” (2005, s. 376; wyd. 1967, s. 299). Nie ma tutaj żadnego heroicznego aktu wyrwania z korzeniami samych siebie z zakłamanego Się, ale dochodzi do odkrycia Się, co samo jest jego swoistym podważeniem. Nie istnieje żadna wskazówka, która może wskazać każdemu z osobna *jego* Się. Ontycznie, zdecydowanie jest nieokreślone. Decydowanie się jest zabiegiem nieskończonym, o czym świadczy fragment, w którym Heidegger pisze, że „właściwe egzystencyjne rozumienie nie odcina się od docierającej do niego wykładni i wręcz o wybranej możliwości decyduje zawsze na podstawie tej wykładni, przeciw niej, a przecież znowu na jej korzyść” (2005, s. 481; wyd. 1967, s. 383). Zdecydowanie nie może się oderwać od możliwości, w które jest rzucone, ale może je jako takie przejąć i przekazać się (*sich überliefern*) im. *Dasein* jako „wolne ku śmierci, przekazuje się samemu sobie na podłożu odziedziczonej, ale i wybranej możliwości” (Heidegger, 2005, s. 482; wyd. 1967, s. 384). Jestestwo nie może utworzyć z niczego swoich możliwości bycia, ale może w obliczu swojej nicości wybrać je i powtórzyć (*wiederholen*). Możemy inaczej spojrzeć na świat, ale każdy sam musi rozstrzygnąć o *swoim* Się. Uwalnianie się spod jego wpływu nie może zostać przerwane, ponieważ okazałoby się powrotem do powszedniości. To nie marność świata się tutaj odsłania, ale skończoność jestestwa. Jego niemoc może zostać przewyciężona tylko przez podjęcie jej. Odrzucamy więc zarzut J. Tischnera, według którego jestestwo jako właściwe staje się boskie i wykracza poza swoje rzucenie (Tischner, 1990, s. 278–279)¹¹. Drugi zarzut polskiego fenomenologa, głoszący, że koncepcja autentyczności ma prowadzić do totalnego zwątpienia w siebie, również mija się z celem. Tischner zakłada, że człowiek będący właściwie, ma świadomość ciągłego gubienia się i odnajdywania, bez szans

¹¹ Autor nie głosi przy tym, że Heidegger zgadza się z taką wykładnią swojej myśli, ale że taka interpretacja wydaje się trafna.

na przybicie do jakiegoś bezpiecznego portu. Ten bezpieczny port to jakiś konkretny ideał samego siebie, to rozstrzygnięta odpowiedź na pytanie o to, kim jestem. Ale na gruncie filozofii Heideggera to właśnie charakterystyka bycia niewłaściwego. Egzystencji właściwej nie ma w uświadamianiu sobie beznadziejnego zagubienia, próżno jej też szukać w dążeniu do jakiegoś ideału. Odnajdujemy ją w wytrzymaniu w tym, że żadne określenie nie jest ostateczne, że każda decyzja jest zawsze gotowa do odwołania. Jak pisze W. Rymkiewicz, „to, kim jestem, dopiero się rozstrzyga” (2002, s. 193). Nie ma tu żadnej postaci relatywizmu. Ten bezpieczny port, o którym mówiliśmy, to także zawsze gotowa odpowiedź na jeszcze niezadane pytanie, zawsze przygotowany schemat postępowania na każdą chwilę. A to jest właśnie Się. Decyzja otwiera przed nami sytuację, za którą jesteśmy odpowiedzialni. To my dokonujemy wyboru. Decyzja, którą podejmujemy, dotyczy tylko otwartości, w której stajemy, dotyczy całości faktycznej możliwości, którą jesteśmy. Zawsze podejmujemy ją w innych warunkach i dlatego jest niepowtarzalna. W każdej chwili na nowo musimy odpowiadać sobie na pytanie o to, kim jesteśmy.

Jak widzieliśmy, egzystencja właściwa pojawia się na gruncie niewłaściwej. Wyrasta z niej, ale nie staje się względem niej autonomiczna. Zasadniczym rysem właściwości jest odsłonięcie niewłaściwości, postawienie *Dasein* przed wyborem, wybranie samego wyboru. Nie chodzi o to, by wydobyć się z egzystencji niewłaściwej i myśleć o niej „ku przestrodze”. Przecież – zgodnie z istotą projektu i możliwości – „widzenie” możliwości niewłaściwości to już podejmowanie tej możliwości, bycie nią. Będąc właściwie, nie przestajemy być niewłaściwie, ale swoją niewłaściwość dostrzegamy. Bardzo problematyczne stałoby się też przejście w modus właściwości, gdybyśmy ontologicznie już właściwie nie egzystowali. Głos sumienia to głos, który płynie z nieokreślonego światowo jestestwa, z *Dasein* zaprojektowanego na możliwość niemożliwości egzystencji. Zew sumienia nie nawoływałyby nieustannie, gdybyśmy nie byli już właściwie. Podobnie trwoga nie mogłaby odsłonić najbardziej własnej możliwości, gdybyśmy się na nią już nie projektowali.

Znamienny jest też sposób, w jaki Heidegger mówi o śmierci jako o najbardziej własnej (*die eigenste*) możliwości. Dlaczego nie mówi po prostu o możliwości własnej? Projektując się na własną możliwość, bylibyśmy właściwie, projektując się na inne (nie-własne), bylibyśmy niewłaściwie.

Na kartach *Bycia i czasu* pojawia się fragment, który jeszcze mocniej przemawia za utrzymanym w tym artykule stanowiskiem:

Im bardziej właściwie jestestwo się decyduje, tzn. na podstawie swej najbardziej własnej, wyróżnionej możliwości niedwuznacznie rozumie się w wybieganiu w śmierć, tym bardziej jednoznaczne i nieprzypadkowe jest wybierające znajdowanie możliwości jego egzystencji (Heidegger, 2005, s. 482; wyd. 1967, s. 384).

Czytamy tutaj wprost, że stopień jednoznaczności i nieprzypadkowości zdecydowania, które wybiera możliwości, jest tym wyższy, im bardziej właściwie jestestwo wybiega w śmierć. Możemy więc wyciągnąć wniosek, że nasza egzystencja nie jest nigdy zupełnie właściwa (*resp.* niewłaściwa), ale może być bardziej właściwa i mniej niewłaściwa, a wtedy możemy ją określić mianem właściwej (choć ontologicznie o „czystości” nie może być mowy [Michalski, 1978, s. 115]).

Ontologicznie, właściwość i niewłaściwość można wpisać w figurę koła. Po wyznaczeniu dwóch najbardziej oddalonych od siebie punktów, na jednym z nich ulokujemy Siebie, na drugim – Się. Ruch egzystencji, którą nazywamy właściwą, biegnie w stronę Siebie, ale zawsze wybiega z Się. Nie jest jednak tak, że to Się z tyłu pozostawia, ale nie-własne możliwości czyni własnymi, wybiera je. Im „bliżej” Siebie jest, tym bardziej właściwie może się decydować. Ruch niewłaściwości zmierza w stronę tego, co nie-własne. Im bliżej Się jest, tym bardziej Siebie ulega temu, co napotykanie. Mojość jest warunkiem właściwości i niewłaściwości, bo Siebie zawsze jest już jakoś przeze mnie przywłaszczony, zawsze jest jakoś moje. Ta kolistość to właśnie mojość, której środek ciężkości raz przesuwają się w stronę najbardziej własnej możliwości, innym razem w stronę najbardziej nie-własnej. I chociaż mówienie o ruchu w stronę Siebie lub Się sugeruje dwa przeciwne ruchy, to figura koła ten problem rozwiązuje. Ruch w stronę Siebie jest przecież zawsze również ruchem w stronę Się, a ruch w kierunku Się, ruchem w kierunku Siebie. Chodzi raczej o to, która możliwość ontologicznie zdominuje projekt.

Pozostaje jednak problem niektórych sformułowań obecnych na stronach *Bycia i czasu*. Heidegger, choć wielokrotnie podkreśla, że niewłaściwość nie jest gorszym sposobem bycia, to często zdaje się mówić tak, jakby pożądanym było jej przewyciężenie. Można nawet doszukać się w jego opisach pewnego schematu. Najpierw czytamy fragmenty pełne pasji

opisujące egzystencję właściwą, która zupełnie wyparła Się, a zaraz potem atmosfera ulega ochłodzeniu i autor *Bycia i czasu* konstatuje, że i tak Się nie przezwyciężymy, bo należy do naszej struktury ontologicznej. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że chociaż na polu ontologicznym właściwości zawsze towarzyszy niewłaściwość (i odwrotnie), to na polu ontycznym sytuacja ma się nieco inaczej. Ontycznie moglibyśmy nazywać egzystencję właściwą, jeśli środek ciężkości projektu leżałby bliżej najbardziej własnej możliwości¹². Z drugiej strony można by też próbować wyjaśnić nieściśności w *Byciu i czasie* poprzez domniemanie, że Heidegger, pisząc o właściwości jako wyrwywającej jestestwo z Się, absolutnie i bezpowrotnie pisze o postaci czystej, której nigdy jednak nie można osiągnąć¹³.

Musimy jeszcze zapytać, czy na tle tej interpretacji mamy do czynienia z ontologicznymi bachaniami, kołowrotkiem bycia, na który nie mamy żadnego wpływu? Jedną z odpowiedzi, która buntuje się przeciwko takiemu stawianiu sprawy, jest zrównanie egzystencji właściwej z fenomenologią (Sobota, 2012, s. 456). Ale czy nie oznaczałoby to możliwości wyuczenia się egzystencji właściwej z książki? Zanim odpowiemy, sprawdźmy, czy Heidegger w ogóle pozostawia możliwość wpływu na to, co ontologiczne, ze sfery tego, co ontyczne:

Tak jak nie przynosi egzystencji z konieczności i bezpośrednio uszczerbku niedostateczne ontologicznie rozumienie sumienia, tak i egzystencjalnie odpowiednia interpretacja sumienia nie gwarantuje egzystencyjnego rozumienia zewu. Równie możliwa jest powaga w potocznym doświadczeniu sumienia, jak jej brak w bardziej źródłowym rozumieniu tego sumienia. Wszelako bardziej źródłowa interpretacja otwiera egzystencjalnie także *możliwości* bardziej źródłowego rozumienia egzystencyjnego, dopóki ontologiczne pojmowanie nie odrywa się od ontycznego doświadczenia (Heidegger, 2005, s. 271; wyd. 1967, s. 295).

Z jednej strony egzystencja nie ponosi żadnych strat, gdy nasze ontologiczne analizy pozostawiają wiele do życzenia, a – z drugiej – rzetelna analiza nie daje gwarancji właściwego rozumienia zewu, czyli właściwej egzystencji. Ale na tym nie koniec – chociaż gwarancji nie mamy, to bardziej źródłowa

¹² Propozycję odczytania właściwości i niewłaściwości jako oddzielonych radykalnie na gruncie ontycznym (w przeciwieństwie do strefy ontologicznej) należy tu traktować niewiążąco. Kwestia ta wymaga dalszych badań.

¹³ To sformułowanie również wymaga głębszych badań.

wykładnia ma zwiększać nasze szanse na właściwe egzystowanie. Zastrzega przy tym Heidegger, że interpretacja ontologiczna nie może oddalić się od sfery ontycznej. Furtka pozostaje, mamy szansę, ale nie gwarancję. Równocześnie nie zostaje wykluczona możliwość osiągnięcia egzystencji właściwej na drodze, której obcy jest namysł ontologiczny.

Fenomenologia nie musi być egzystencją właściwą (choćby była nią zapewne dla Heideggera), może jednak – przy odpowiednim zrozumieniu – stać się drogą, która do niej prowadzi. To odpowiednie rozumienie wiąże się z Heideggerowską koncepcją wskazówki formalnej (*formale Anzeige*)¹⁴. Fenomeny, na które wskazuje fenomenologia, nie są teoretycznymi konstruktami, ale wskazaniem, za którymi możemy podążyć. Podjęcie takiego wskazania nie oznacza jego teoretycznego opracowania, ale wkroczenie w sytuację, do której odsyła. Jest to swoiste przeżycie tego, na co fenomeny wskazują. Zostają one wypełnione treścią płynącą każdorazowo z innej sytuacji i tylko w ten sposób są rozumiane. Sama fenomenologia jawi nam się teraz jako drogowskaz, który może przed nami odsłonić rejony bycia dotąd nam nieznanne. Nie ma dwóch takich samych fenomenologii, tak jak nie ma dwóch takich samych egzystencji. W fenomenologii nie znajdziemy rozstrzygnięć, ale wskazania opatrzone pytaniami, które zdają się nie mieć ostatecznych odpowiedzi.

Tym samym docieramy do końca naszej pracy. Pokazaliśmy, że ontologicznie nigdy nie możemy ostatecznie przezwyciężyć niewłaściwości, ponieważ stanowi ona niezbywalną stronę naszej egzystencji. Możliwość takiej wzajemnej komplementarności została uzasadniona poprzez rzutowanie na figurę koła, która unaoczniała nam, że wybieganie w stronę najbardziej własnej możliwości jest też wybieganiem w stronę najbardziej nie-własnej możliwości. Właściwa egzystencja rozumiana jest jako wybór wyboru, jako wytrwanie w pytaniu o samych siebie. Sprostanie temu pytaniu nie polega na odnalezieniu rozstrzygającej odpowiedzi, ale na ciągłym odpowiadaniu. To trwanie w pytaniu ma ontyczną postać decyzji, która oznacza przejęcie tego, czym już jesteśmy, każdorazowe podejmowanie swojej własnej rzucności. Na pytanie, czy opowiemy się po jednej ze stron i zaczniemy zmierzać w stronę Siebie, wkraczając w Się po *swojemu*, odpowiedzieć nie

¹⁴ Zagadnieniem tym zajmował się zwłaszcza wybitny badacz filozofii Heideggera Th. Kisiel, do którego pracy w tym miejscu – nie mogąc sobie pozwolić na dalsze omawianie tego zagadnienia – odsyłamy: Kisiel, 1995, s. 47–56.

możemy, ponieważ nie sposób wskazać na jakąkolwiek rację rozstrzygającą, który z tych sposobów bycia jest „lepszy”. Czytelnik sam musi *wybrać*¹⁵.

Bibliografia

- Baran, B. (1990). *Saga Heideggera*. Kraków: Inter Esse.
- Blattner, W. D. (2002). *The concept of death in 'Being and Time'*. W: H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined*. Vol. 1: *Dasein, Authenticity, and Death* (s. 307–328). New York: Routledge.
- Brejda, J. (2010). *Cierń w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*. Kraków: WAM.
- Cern, K.M. (2007). *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Heidegger, M. (2005). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1995). *Czym jest metafizyka?* Tłum. K. Pomian. W: M. Heidegger, *Znaki drogi* (s. 9–24). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Podstawowe problemy fenomenologii*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (1998). Pojęcie czasu. Tłum. J. Mizera. *Principia*, XX, 27–45.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1955). *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Kisiel, Th. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press.
- Michalski, K. (1978). *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: PIW.
- Pöggeler, O. (2002). *Droga myślowa Martina Heideggera*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Czytelnik.

¹⁵ Artykuł ten, chociaż rości sobie pretensję do rozstrzygnięcia kilku spornych kwestii i przedstawia własną interpretację właściwości i niewłaściwości egzystencji, nie jest jeszcze pracą skończoną. Do pełni brakuje potwierdzenia zaproponowanej wykładni poprzez interpretację czasowości, na którą zabrakło już tutaj miejsca.

- Rymkiewicz, W. (2002). *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sobota, D.R. (2011). Kim jest Dasein? *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 20 (3), 255–271.
- Sobota, D.R. (2012). *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*. T. 2: *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*. Bydgoszcz: Fundacja Kultury Yakiza.
- Strzelecki, R. (2006). *Ethos i wolność*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Strzelecki, R. (2014). *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tołstoj, L. (1986). *Śmierć Iwana Iljicza*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. W: L. Tołstoj, *Opowiadania i nowele: wybór*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Tischner, J. (1990). Bycie sobą w perspektywie ontologicznej. *Aletheia*, 4 (1), 273 – 280.

TO THINK WITH HEIDEGGER –
BETWEEN AUTHENTICITY AND INAUTHENTICITY OF EXISTENCE

Summary

In this paper I analyze Martin Heidegger concept of existence authenticity (*Eigentlichkeit*) and inauthenticity (*Uneigentlichkeit*). I attempt to prove that these two *modi* of being simultaneously constitute an existence and that neither of them can be independent and separate from the second. Consequently, our existence can't be 'purely' authentic or inauthentic but ontological it is always authentic and inauthentic simultaneously. To prove that this reading doesn't lead to a contradiction, I inscribe these analyzed ways of being in a figure of circle.