

MAGDALENA PŁOTCZYK

Między depersonalizacją a samotnością. Martina Heideggera wizja człowieczeństwa

Between human's depreciation and loneliness. Heidegger's vision of humanity.

FILOZOFIA CZŁOWIEKA MARTINA HEIDEGGERA NA TLE DOTYCHCZASOWEJ FILOZOFII

Heidegger podejmuje się refleksji na temat człowieka w perspektywie ignorowanych przez dotychczasową filozofię rozważań dotyczących bycia. Zamiast byciem bowiem zajmowała się ona bytami, z którymi bycie było utożsamiane, co w rezultacie prowadziło do nihilizmu. Heidegger chce więc zmienić ten stan, tworząc projekt ontologii fundamentalnej, w którym podkreśla, że wszystko, co istnieje, jest zakorzenione w byciu, a bycie nie jest przedmiotem (bytem), lecz jego fundamentem (sensem), z którym relację posiada wyłącznie człowiek. Dlatego też Heidegger podejmuje się rozważań dotyczących człowieka po to, aby w bycie ludzkim znaleźć drogę, która ma go doprowadzić do bycia w ogóle. Tylko bowiem człowiek istnieje w sposób ontologiczny, tzn. jest jedynym bytem, który bycie rozumie. Dzieje się tak dlatego, że to samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy, gdyż jedynie on zamieszkuje w bliskości bycia. Człowiek jest bowiem *Dasein* – tj. byciem tu oto, które, jako „sąsiad bycia”, ma wobec niego zobowiązanie, tzn. bycie jest jego pasterzem (ujawnianiem go). Jawność bycia potrzebuje zatem człowieka, ale jednocześnie człowiek jest człowiekiem ze względu na to, że bycie ujawnia go. Dlatego też zadaniem człowieka, które zostało wpisane w jego człowieczeństwo, jest rozumienie bycia.

Rozumienia nie należy jednak utożsamiać z myśleniem, gdyż jest ono czymś więcej niż poznanie, tzn. sposobem bycia właściwym tylko człowiekowi. Nie jest to więc sfera teorii, lecz praktyki, a rozumienie można utożsamiać z działaniem lub z egzystencją. To właśnie w egzystencji (a więc w rozumieniu) tkwi isto-

ta człowieka, gdyż „[...] tylko człowiek egzystuje. Skąła jest, lecz nie egzystuje, drzewo jest, lecz nie egzystuje”¹. Rzeczy bowiem są, ale nie odnoszą się do bycia, tzn. nie rozumieją go, istniejąc w myśl zasad wyprowadzonych z czegoś znajdującego się poza nimi, na które nie mają wpływu i które stanowią o ich istocie. Człowiek natomiast „[...] istotczy się w swojej istocie, w której został ugodzony przez wezwanie bycia”², tzn. jego istota nie jest czymś danym, lecz zadaniem, co on stopniowo wypracowuje, egzystując, czyli rozumiejąc bycie. Jest więc ona efektem jego kreacji, a nie determinacji, co oznacza, że człowiek może dowolnie określać swoje istnienie.

W ten sposób Heideggerowska ontologia przywróciła człowiekowi wolność i odrębność od innych bytów, których to atrybutów dotychczasowa filozofia (filozofia przedegzystencjalna) go pozbawiła. Dlatego też wyeksponowana przez Heideggera egzystencja (rozumienie), jako sposób bycia właściwy tylko człowiekowi, stanowi podstawę niezauważalnego w wielu systemach metafizycznych dualizmu tego, co ludzkie oraz tego, co nieludzkie. Dualizm ten przejawia się w tym, że byt ludzki odróżnia się w swoim byciu od pozostałych bytów, ponieważ owe byty transcenduje poprzez rozumienie, które jest transcendowaniem bytu w kierunku bycia i przekraczaniem determinizmu, jakim byty podlegają. Z drugiej strony jednak nie może odbywać się to z pominięciem bytu, ponieważ bez niego transcendowanie w ogóle by się nie dokonało. Bycie bowiem, jako przedmiot rozumienia i horyzont transcendencji, jest zawsze byciem jakiegoś bytu i nigdy nie jawi się bez niego, co oznacza, że droga do bycia zawsze wiedzie od bytu. Rozumienie nie może więc odbywać się niezależnie od materii, lecz zawsze w oparciu o nią (tzn. w świecie), ponieważ żadna wolność nie sięga tak daleko, by za życia człowiek mógł się ze świata wycofać. Jest on zatem uwikłany w świat, tworząc z nim trwałą więź, i to nie tylko dlatego, że człowiek jest byciem-tu-o-to, które rozgrywa się w czasie i w przestrzeni, a jego bytowanie to zawsze bytowanie „w” jakimś świecie.

Więź ta stanowi przede wszystkim przejaw specyficznego i właściwego tylko człowiekowi sposobu bycia określanego mianem troski, w której człowiek tworzy ze światem pewną całość. Całość ta świadczy o tym, że człowiek nie może być i, niezależnie od tego, odnosić się do świata, gdyż, jak pisze Michalski, „[...] to, że człowiek jest, znaczy właśnie, że odnosi się do świata, że troszczy się o coś”³. Świat staje się w ten sposób nieodłącznym momentem ludzkiej egzystencji, stanowiącym z nią uzupełniającą się relację, co jednak nie oznacza, że bez człowieka świat przestałby istnieć. Obecność świata nie potrzebuje bowiem poręczenia ze strony człowieka, stąd też relacja, w jaką człowiek wchodzi ze światem, odbywa

¹ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* [w:] tenże, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 320.

² Tenże, *List o humanizmie*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*, Czytelnik, przeł. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 84–86.

³ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 54.

się niezależnie od tego, czy człowiek uznaje jego realne istnienie, oraz na innym poziomie niż poziom poznawczy. Na poziomie tym świat nie jest konstytuowany przez świadomość, lecz spotykany w związanej z troską poręczności, w której stanowi on zespół rzeczy, będących narzędziami realizacji ludzkich celów. W ten sposób dzięki poręczności człowiek tworzy w polu swego działania układ, w którym sytuuje poszczególne rzeczy, układając je w relacje według określonej hierarchii, tzn. wyznaczonego przez siebie celu. Świat bowiem, jak słusznie zauważa Pomian, „[...] jedynie dzięki ludzkiemu byciu (rozumieniu) stanowi uporządkowaną całość”⁴. Punktem odniesienia tej całości jest więc sam człowiek, który, organizując rzeczy, rzutuje na nie swe możliwości, dzięki którym świat zyskuje ukierunkowanie, a człowiek tworzy swoją tożsamość. Wynika to stąd, że formułując cele i patrząc na świat z ich perspektywy, człowiek ma przed sobą zawsze jakiś widok, tzn. jakąś postać swej egzystencji, ku której poprzez rozumienie zmierza. Dzięki temu krystalizuje się projekt jako „forma” rozumienia bycia, w której byt ludzki rzuca się we własne możliwości i odpowiednio manipulując rzeczami, tworzy z nich swój egzystencjalny obraz – swoją „mojność”, o której kształt musi troszczyć się przez całe życie i która stanowi nie do końca sprecyzowany horyzont egzystencji. Ta ostatnia natomiast nie jest nigdy egzystencją w ogóle, lecz egzystencją konkretnego człowieka i, jako rozumiejące (projektujące) odniesienie do bycia, stanowi jednocześnie odniesienie do własnego bycia, a więc samorozumienie. Człowiekowi bowiem, zdaniem Heideggera, chodzi o własne bycie⁵, co oznacza, że rozumienie bycia, jako podstawowe zadanie człowieka, jest jak gdyby podtrzymywaniem relacji z niezauważalną, ale niewątpliwie „zawartą” w byciu cząsteczką tworzenia, przeznaczoną wyłącznie dla indywidualnego człowieka, którą on poprzez projektowanie rozwija, ujawniając dzięki temu sens bytu (a więc jego bycie). Jest w tym obecny pewien optymistyczny rys, ale, jak się okazuje, są to tylko pozory, ponieważ zawarta w byciu cząstka tworzenia to jednocześnie cząstka umierania, które naznacza ludzką egzystencję piętnem tragizmu. Człowiek uświadamia sobie ten tragizm dzięki tzw. nastrojeniu, stanowiącemu przeciwieństwo propagowanej przez tzw. filozofię podmiotu (w tym zwłaszcza przez filozofię Husserla) postawy niezaangażowanego obserwatora.

Dzięki nastrojeniu bowiem człowiek posiada aprioryczną wrażliwość na świat, która sprawia, że nie trzeba dokonywać szeregu rozumowych operacji, by do świata dojść. Wrażliwość ta umożliwia zatem „[...] pierwotne otwarcie się człowieka na świat”⁶, otwierające „[...] bardziej bezpośrednio niż pojmowanie i wszelka naoczność”⁷. Nie jest to jednak żaden stan emocjonalny czy też ducho-

⁴ K. Pomian, *Heidegger i antynomie ideału działania*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 1, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 242.

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Wyd. Naukowe PWN, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 59.

⁶ K. Michalski, *Heidegger...*, s. 74.

⁷ Tamże.

wy, lecz pewien sposób bycia polegający na egzystencjalnym zdaniu się na świat. To ostatnie określenie chyba najlepiej oddaje specyfikę Heideggerowskiego nastrojenia, gdyż dzięki nastroszeniu człowiek uświadamia sobie, kim jest w świecie i, co najważniejsze, jaki jest jego los. Nastrojenie bowiem stanowi podstawę nastrojów, poprzez które człowiek ma świadomość, że jest rzucony w świat i odkrywa fakt swojego bytowania, w które nie wstąpił samodzielnie, gdyż zostało mu one narzucone. Człowiek uświadamia więc sobie, że „[...] jest i ma być, ale odpowiedź na pytanie »skąd?«, »dokąd?«, pozostaje w mroku”⁸. Posiada on zatem świadomość, że jest tu i teraz, ale nie wie, dlaczego właśnie tu, a nie tam, w konsekwencji czego zaczyna przeczuwać, że znalazł się tutaj przez przypadek, na skutek którego bez powodu i bez przyczyny został wrzucony w świat, który jest mu wrogi. Świat nie jawi mu się bowiem jako „[...] warsztat rzemieślnika, w którym każda rzecz znajduje się na swoim miejscu”⁹, lecz jako nieustanne źródło zagrożenia, w obliczu którego człowiek odkrywa, że dla świata jest obcym, a jego bycie jest zawieszona pomiędzy dwoma „wymiarami” nicości. Pierwszy wymiar tej nicości stanowi nicość świata pozbawionego sensu i „domagającego” się go od człowieka, drugi natomiast to nicość, którą stanie się sam człowiek, a właściwie którą już się staje, tzn. śmierć. Bycie człowieka jest bowiem zakotwiczone w nicości i ku nicości zmierza, tzn. jest byciem ku śmierci, powodującej, że ludzka egzystencja to umieranie, w którym nikt nikogo nie może zastąpić. Śmierć jest zatem czymś indywidualnym, a człowiek nie może umrzeć za kogoś. Może jednak zafałszować świadomość śmierci, tzn. zamiast potraktować umieranie (a więc i bycie) jako najbardziej własną możliwość i wybiegać ku niej w swoich projektach, zapomni o prawdzie swego bycia. Dzięki tym możliwościom śmierć ma wpływ na kształt doczesności, stając się podstawą dwóch postaw wobec bycia, które ujawniło swój ciężar, a wraz z nim ciężar jego rozumienia, powodujący, że człowiek zwraca się o pomoc do innych.

DRUGI PRZESZKODĄ NA DRODZE DO PEŁNI CZŁOWIECZEŃSTWA. SAMOTNOŚĆ FUNDAMENTEM LUDZKIEJ PODMIOTOWOŚCI

Człowiek potrzebuje innych ludzi, gdyż perspektywa śmierci stanowi dla niego coś trudnego do zaakceptowania. Nie tylko bowiem nie zna on dnia i godziny, kiedy ona nadejdzie, lecz jest także zobligowany do tworzenia (działania) w jej obliczu. Dlatego też, odczuwając ten ciężar własnej egzystencji, człowiek szuka wsparcia, zwracając się w stronę powszedniego współbycia. Podmiotem tego współbycia jest *das Man* (Sie), tzn. coś bezosobowego, nijakiego i dzięki temu

⁸ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmu*, przekład zbiorowy, wybór i oprac. J. Zabłocki, przekład zbiorowy, Znak, Warszawa 1964, s. 243.

⁹ W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 170.

niezauważalnego. Podmiot ten jednak, choć nie jest zauważalny, swym zasięgiem może obejmować wszystko, stanowiąc przede wszystkim anonimowe źródło pocieszenia. Związane jest to z tym, że „Się troska się w ten sposób o *ciągle uspokajanie w sprawie śmierci* [i – M.P.], *nie pozwala odważyć się na trwogę przed śmiercią*”¹⁰. W powszednim współbyciu bowiem umieranie „[...] zostaje zniwelowane do pewnego przypadku, który co prawda przydarza się jestestwu, ale nie jest właściwy nikomu”¹¹. W ten sposób głos śmierci zostaje zagłuszony i w powszednim współbyciu mówi się, że „umiera się”, a Się to nie Ja, lecz Nikt. Prowadzi to do depersonalizacji śmierci, która jest tu jakimś bliżej nieokreślonym zjawiskiem biologicznym czy socjalnym, wskutek czego, jak zauważa Rymkiewicz, „[...] śmierć kurczy się i konkretyzuje do poznawalnych wypadków, które zachodzą we wnętrzu świata”¹². W konsekwencji zostaje ona pozbawiona egzystencjalnego charakteru, gdyż człowiek, uznając ją za przypadek, a nie za swą najbardziej własną możliwość, ukrywa przed sobą, że jego egzystencja jest właśnie umieraniem. Uchyła się więc on od prawdy swego bycia jako bycia ku śmierci, zrzucając na innych jego ciężar, dzięki czemu chce wykręcić się od umierania, a więc także i od bycia, na które ludzka egzystencja (jako rozumiejące i twórcze odniesienie do niego) się zamyka. Człowiek pogrąża się natomiast w wyznaczonym przez *das Man* sposobie bycia codzienności.

Pierwszym z nich jest gadanina – obowiązujący w powszednim współbyciu sposób mówienia, którego celem jest samo gadanie i w którym najważniejsze jest, aby coś było mówione, tzn. aby tylko gadano. Jej podstawowy wyznacznik stanowi także powszechność związana z tym, że „[...] gadanina, jak zauważa Rymkiewicz, jest demokratyczna, tzn. gwarantuje łatwy i powszechny dostęp do wszystkich informacji”¹³. Dostęp ten jest jednak niezobowiązujący, gdyż nie pełni on funkcji uświadamiającej, co prowadzi do tego, że słowo przestaje wychylać się w stronę rzeczy, której ono dotyczy. Gadanina bowiem „[...] jest możliwością zrozumienia wszystkiego bez uprzytomnienia sobie sprawy”¹⁴, i wiąże się z przekonaniem, że „[...] dana rzecz jest taka, bo tak się o niej mówi”¹⁵, przez co okazuje się ona powszechnie rozumiała. Paradoksalnie jednak, zrozumiałość wypowiedzi nie oznacza rozumienia omawianego bytu, wobec którego gadanina jest obojętna. Koncentruje się bowiem jedynie na samej wypowiedzi jako określonej strukturze, a nie na jej przedmiocie, tj. omawianym bycie, w konsekwencji czego język gadaniny traci stopniowo kontakt z bytem i, oddalając się od bytu, wyklucza możliwość jego rzetelnego zrozumienia. Na gruncie zaś powyższego pozoru rozumie-

¹⁰ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 356–357.

¹¹ Tamże, s. 356.

¹² W. Rymkiewicz, *Ktoś...*, s. 160.

¹³ Tamże, s. 165.

¹⁴ T. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 239.

¹⁵ Tamże.

nia gadanina „[...] powstrzymuje wszelkie nowe zapytywanie i wszelką dyskusję, w swoisty sposób je tłumiąc i opóźniając”¹⁶. W konsekwencji tego człowiek, oddalając się od rozumienia sensu bytu i tracąc z nim kontakt, traci jednocześnie kontakt ze swym byciem, co znaczy, że właściwy gadaninie język w ogóle nie odnosi się do bycia, wskutek czego nie jest możliwe dotarcie do kwestii bycia. Dlatego też gadanina stanowi przeciwieństwo mowy, w której człowiek może się wypowiedzieć, tzn. która jest wypowiedzianiem przez człowieka własnego bycia i ujawnianiem go (rozumieniem). Mowa bowiem rozumie bycie i stanowi domostwo bycia, a więc miejsce sensu, który gadanina ignoruje. Podobna ignorancja właściwa jest także kolejnemu sposobowi powszedniego współbycia, tzn. ciekawości.

Ciekawość stanowi przeciwieństwo oglądu umożliwiającego przegląd otaczającego bytu w jego poręczności i stanowiącego warunek samorozumienia. Ogląd bowiem spogląda na byt w perspektywie celu człowieka, ze względu na który człowiek podejmuje inicjatywę w stosunku do bytu. Ciekawość natomiast rezygnuje z powyższej inicjatywy, przechodząc w skłonność do jedynie pasywnego sposobu bycia wobec świata. Świat przestaje więc jawić się człowiekowi jako narzędzie aktywności i staje się widowiskiem, któremu obojętnie się przygląda, zdejmując z siebie ciężar świata. Człowiek zatem nie znajduje w nim już nic poręcznego i przydatnego do czegoś, co oznacza, że jego zainteresowanie światem niewiele ma wspólnego z twórczym rozumieniem. Ciekawość bowiem „[...] troska się nie o to, by rozumieć [...] lecz o to, by widzieć”¹⁷, będąc patrzeniem dla samego patrzenia. Nie wchodzi ona zatem z tym, na co patrzy, w żaden związek i w rezultacie przestaje interesować się swym najbliższym otoczeniem. Wynika to także stąd, że ciekawość wyróżnia tzw. niezabawianie przy tym, co najbliższe i wypatrywanie ciągle nowych rozrywek. Człowiek nieustannie szuka więc nowiny, po czym przyswaja ją sobie w sposób powierzchowny i przechodzi do następnej, w konsekwencji czego nie skupia się na niczym, ulegając rozproszaniu. Ciekawość bowiem, zdaniem Heideggera, jest wszędzie i nigdzie, tzn. nigdzie nie dociera i, podobnie jak gadanina, do niczego się nie odnosi. Oba te sposoby bycia są zatem ze sobą związane, przyczyniając się do wykorzenienia człowieka, tzn. do pozabawienia go źródłowych relacji z byciem i bytem na skutek zakrycia bytu oraz odrzucenia jego poręcznego, a więc egzystencjalnego („rozumiejącego”) charakteru. Nie zyczą więc sobie działania, gdyż, jak zauważa Strzelecki, „[...] konieczność projektowania i działania niszczy przecież błogosławiony stan niezaangażowanej ciekawości i czyni gadaninę zbytęcną”¹⁸. Podobny stosunek do działania wyróżnia także kolejny sposób powszedniego współbycia, tj. dwuznaczność, którą można utożsamić z brakiem zainteresowania dla określonych spraw.

¹⁶ Tamże s. 240.

¹⁷ Tamże s. 244.

¹⁸ R. Strzelecki, *Ethos i wolność: W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu” M. Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 60.

Dwuznaczność bowiem polega na złudzeniu, że sprawy poruszają się napród, podczas gdy w istocie nic tak naprawdę się nie dzieje. Wygląda to tak, że człowiek, choć „[...] zna i umie mówić o tym, co się dopiero winno zdarzyć (...), co właśnie należałoby zrobić, to jednak nie chce, by zostało to zrealizowane. Jest więc na tropie czegoś i coś planuje, ale wcale tego nie urzeczywistnia. Odkrycie określonej możliwości nie służy zatem działaniu, lecz stanowi pożywkę dla ciągłego obgadywania, przeczuwania, gromkiego ogłaszania czegoś¹⁹, co nigdy nie zostanie zrealizowane. Dlatego też powszednie współbycie z właściwą mu dwuznacznością zwalnia człowieka z działania, a jeśli pozwala mu działać, to w sposób, który ono określa. Sprawuje więc nad nim dyktaturę, wyznaczając mu nakazy, którym człowiek się podporządkowuje.

Wygląda to zatem tak, jakby możliwości człowieka zaprojektował ktoś inny, kto włączył go w jakiś zupełnie od niego niezależny porządek, w którym nawet nie czuje się źle, gdyż porządek ten uwalnia od niepokoju. Następuje to jednak poprzez niwelację tego, co pragnie wybić się ponad ogólność i ponad przeciętność, w ramach której „[...] każda przewaga zostaje po cichu zniwelowana. Wszystko, co głębokie, zostaje z dnia na dzień wygładzone do postaci dawno znanej. Wszystko, co wywalczone, staje się obiegowe i każda tajemnica traci swą moc²⁰. Rodzi to zatem poczucie satysfakcji z życia, ale kosztem rezygnacji z nowych wyzwań i poszukiwań na rzecz akceptacji rozwiązań zastanych, zwłaszcza w dziedzinie światopoglądowej, gdzie prym wiedzie opinia publiczna.

Opinia ta stanowi wyznacznik ogólnie określonego sensu, który następnie jest podsuwany człowiekowi. W ten sposób tworzy ona dla człowieka pełną i oczywistą interpretację zarówno świata, jak i jego samego. Jest to zatem rodzaj uteoretycznienia życia, tzn. uznania pewnych schematów jako powszechnie obowiązujących z jednoczesnym pominięciem całej różnorodności oraz wieloperspektywiczności życia, co sprawia, że schematy te nie przystają do rzeczywistości. Opinia publiczna ignoruje jednak ten fakt, wychodząc z założenia, że zawsze ma rację i sprowadzając wszystko do wykreowanej przez siebie wizji. Wizja ta zaś, jak pisze Strzelecki, „[...] zakrywa to, co udostępniło się już w pewnej swojej prawdzie, i na odwrót, to, co (z istoty lub jeszcze) jest przed myśleniem zakryte, wyklada w pozornej jasności, którą zawdzięcza programowemu niewnikaniu w istotę rozpatrywanej i wykładanej rzeczy²¹. W ten sposób zwalnia ona od myślenia na rzecz bezrefleksyjnego i zdecydowanie łatwiejszego przyjmowania, w którym człowiek nie rozumie świata po swojemu, a jego zachowanie i sposób myślenia wyznacza zwyczaj oraz bezmyślność. Nie ma zatem dla niego spraw szczególnie ważnych, które należałoby przemyśleć i rozważyć, w wyniku czego człowiek żyje oczywistością, nie zastanawiając się nad niczym i przyjmując to, co podsuwa mu Się. W konsekwencji tego, „[...]

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. Heidegger, *Bycie...*, dz. cyt., s. 180.

²¹ R. Strzelecki, *Ethos...*, s. 52.

ponieważ Się zdominowało wszelkie sądzenie i rozstrzyganie, odbiera ono [człowiekowi – M. P.] odpowiedzialność, a w powszedniości najczęściej dokonuje się mocą czegoś, o czym możemy powiedzieć, że był to nikt²². Człowiek bowiem zachowuje się tak, jakby nie działał on, lecz jakaś bezkształtna siła, w konsekwencji czego pod niczym nie może się podpisać. Nic nie jest więc przejawem jego twórczego indywidualium, a wszystko staje się powszechne i wspólne. Należy jednak podkreślić, że »wspólne« nie oznacza tutaj autentycznej współegzystencji, lecz zwyczajność, przeciętność i normalność. Jest to wspólnota anonimowego kolektywu, gdzie każdy zachowuje się jak inni, co widoczne jest zwłaszcza w tzw. upublicznieniu. „Używając [bowiem – M. P.] publicznych środków transportu i korzystając ze środków przekazu, każdy inny jest jak inni, [a – M. P.] wspólne bycie całkowicie rozmywa własne jestestwo w sposób bycia »innych« i to tak, że odmienność innych znika jeszcze bardziej²³. Społeczność zdominowana przez Się to zatem „wspólnota” ludzi, w której każdy może być zastąpiony przez każdego. Obowiązuje tu więc absolutna wymienialność jednostki, która ginie w bezkształtnej masie. Człowiek nie jest tu bowiem konkretną osobą, a jego wartość wyznacza funkcja, jaką spełnia, w wyniku czego zostaje on pozbawiony osobowości i uprzedmiotowiony. Spotkanie zaś innego w powszedniości odbywa się zawsze za pośrednictwem wykładni jego bycia, dokonanej przez ciekawość i gadaninę, w której „[...] inny jest tu o to na podstawie tego, co się o nim słyszało, co się o nim mówi i wie²⁴. Pomija się tu zatem jego podmiotowość, traktując go jak rzecz, którą można zamknąć w ramach określonych schematów. Gadanina posiada bowiem pełno „prawd” na temat innych ludzi, wykluczających możliwość autentycznego spotkania.

Miejsce spotkania zajmuje natomiast polegające na wzajemnym podglądaniu zdystansowanie, które jest „(...) napiętym, dwuznacznym, wzajemnym zważaniem na siebie, skrytym przysłuchiwaniem się sobie nawzajem [na skutek którego – M. P.] pod maską dla siebie rozgrywa się przeciw sobie²⁵. Zdystansowanie polega więc na nieustannej obserwacji pozycji swojej i pozycji innych, podjętej po to, aby dopilnować, by nikt nie odstawał od przeciętności. Człowiek wydany został zatem na osąd i opinię innych, przynależąc do nich jak niewolnik do pana, który klasyfikuje go według obiegowych kryteriów. Kryteria te jednak, jak zauważa Strzelecki, „[...] pomijają transcendencję człowieka, w wyniku czego wiedza o prawdzie jego bycia jest łatwa do osiągnięcia²⁶. Równie łatwe okazuje się także porozumienie, ponieważ gadanina, utrzymując każdą treść w powszechnej zrozumiałości i oczywistości, sprowadza różnorodność do jedności, niwelującej wszelką możliwą różnicę zdań. „To, co powiedziane, rozumie się [bowiem – M. P.] wspólnie na łonie

²² Tamże.

²³ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 180.

²⁴ Tamże, s. 247.

²⁵ Tamże, s. 247–248.

²⁶ R. Strzelecki, *Ethos...*, s. 250.

tej samej przeciętności²⁷, powodującej, że komunikujący się ludzie zyskują jedynie iluzję wzajemnego zbliżenia i oddalają się od wymagającej wieloperspektywiczności prawdy. Prawda zatem, podobnie jak bliskość, stanowi tu jedynie puste pojęcie, ale nie jest to istotne, gdyż ani prawda, ani bliskość nie są główną intencją współbytujących. W powszednim współbyciu najważniejsze jest bowiem zapomnienie o śmierci, w którym współbytujący sobie pomagają, będąc dla siebie nawzajem środkiem, a nie celem. Chętnie jednak na to przystają, gdyż dzięki temu zyskują uspokojenie i uwalniają się od dręczącego ich niepokoju. Celem ich rozmowy jest zatem beztroska niepamięć, gdyż jej przedmiot ma na celu zakrycie prawdy bycia człowieka jako bycia ku śmierci. W konsekwencji człowiek przestaje być sobą, ponieważ inni zabrali mu bycie, do którego przestaje się odnosić. Człowiek nie jest tu bowiem podmiotem działania i projektowania, gdyż zachowuje się niczym pozbawiona woli marionetka. Stan taki Heidegger nazywa upadaniem, w którym człowiek nie transcenduje bytu w kierunku bycia – swojego bycia. Jest to konsekwencja upowszechnionej w powszednim współbyciu awersji do działania i projektowania, która przekłada się także na stosunek człowieka do świata. Brak własnych projektów nieuchronnie bowiem prowadzi do tego, że świat zmienia swój charakter, stając się nieprzydatnym do niczego zbiorem bytów. Człowiek nie widzi w nim zatem narzędzi i przestaje go używać w określonym celu. Nie tworzy więc także swej tożsamości, zachowując się tak jakby sens jego własnego bycia był z góry dany i określony, w konsekwencji czego ucieka od tworzenia tego sensu, zapominając o rozumieniu swego bycia. W ten sposób upodabnia się do innych bytów, przyjmuje na siebie ich determinizm i traci w świecie, który pochłania jego egzystencję, wciągając ją w stan uśpienia. Stan ten zaprzecza zatem egzystencjalnym sposobom bycia na skutek zastąpienia ich zbiorową hipnozą, która, w zamian za uspokojenie, każe człowiekowi zapomnieć o własnych możliwościach, bez których nie można już mówić o człowieczeństwie. Nie jest to jednak nic nieodwracalnego, ponieważ człowiek może sobie o nich przypomnieć i odzyskać utracone człowieczeństwo, jeśli tylko spełni określone warunki.

Wśród tych warunków pierwszym jest wsłuchanie się w głos tajemniczego i niemożliwego do zamknięcia w kategoriach psychologiczno-empirycznych sumienia. Sumienie bowiem to nie fakt empiryczny, stąd też, jak zauważa Rymkiewicz, „[...] niewiele ma [ono – M. P.] wspólnego ze światowym sposobem obecności²⁸. Z perspektywy świata jest zatem czymś obcym, tzn. czymś, co przemawia znikąd i co posiada jednocześnie funkcję uświadamiającą. Funkcja ta związana jest z tym, że dzięki sumieniu człowiek uzyskuje samoświadomość. W ten sposób może wreszcie wsłuchać się w siebie, co w gadaniu nie było możliwe. Su-

²⁷ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 238

²⁸ W. Rymkiewicz, *Ktoś...*, s. 176.

mienie przywołuje go więc do siebie samego i do jego najbardziej własnej możliwości bycia, ponieważ pozwala mu odczuć, że coś jest nie w porządku, a on, pogrążony w powszednim współbyciu, nie jest na swoim miejscu.

To poczucie stanowi zatem coś konstytutywnego dla człowieczeństwa, gdyż człowiek dzięki niemu uświadamia sobie, że jest obcy pośród tłumu i że jest kimś więcej niż jednym z wielu. W konsekwencji sumienie rewiduje nabyte w codzienności określenia tożsamości człowieka i powoduje, że człowiek wykracza poza swoje przedmiotowe uposażenie, które przyłgnęło do niego na skutek powszedniego współbycia, od którego sumienie go odwołuje. Tym natomiast, kto odwołuje, jest samo bycie – tj. jego bycie, zachęcające człowieka do tego, by transcendował w jego stronę i przekraczał przedmiotowe bycie. Jest więc tutaj zawarta pewna dwuznaczność, gdyż z jednej strony głos sumienia stanowi coś obcego, tzn. pozaświatowego, a z drugiej – należy on do człowieka, gdyż woła z dna jego własnego bycia, ujawniając nieautentyczność, w jaką człowiek popadł.

Świadomość tej ukazanej dzięki sumieniu nieautentyczności stanowi początek ruchu ku autentyczności. Z ruchem tym koresponduje trwoga – jeden z najważniejszych nastrojów, w przypadku którego nie sposób jednak precyzyjnie określić, co jest jego przedmiotem. Trwoga bowiem „[...] nie tworzy się przed czymś, co stanowi byt wewnątrzświatowy, a gdy ustępuje, w mowie potocznej zwykle powiada się, że to właśnie nic nie było”²⁹. Słowa te chyba najlepiej oddają specyfikę przedmiotu trwogi – tj. ujawnianej poprzez trwogę nicości, powodującej, że świat (byt), w jakim pogrążył się człowiek, okazuje się znikomy. Nie należy jednak utożsamiać tej znikomości bytu z jego nieobecnością, ponieważ nicość nie jest negacją bytu, lecz jego nieoznaczonością. Trwoga zaś, ujawniając nicość, powoduje, że byt wewnątrzświatowy nie jest w ogóle ważny, tzn. wszelki porządek, jaki człowiek zastał w świecie, okazuje się bez znaczenia, w wyniku czego świat zaczyna tracić swą masywność, zapadając się w sobie. Znikome i kruche okazują się bowiem wszelkie powiązania między bytami, których słabość ma wpływ na to, że świat, w jakim człowiek był zanurzony w upadaniu, przestaje być bezpiecznym miejscem i zaczyna się „wyślizgiwać”. Nic dziwnego zatem, że odczucie spowodowane przez trwogę to nieswojość (tzn. bycie-nie-w-swoim-domu), świadcząca o utracie oparcia, jakie dawał człowiekowi świat, oraz o samotności. Do tej pory, przebywając w anonimowym kolektywie i we wspólnym upadaniu w świat, człowiek nie mógł czuć się samotny. Teraz, gdy świat zaczyna się „kruszyć”, odczuwa on ciężar samotności.

Trwoga bowiem, ujawniając nicość (tj. znikomość świata), ujawnia także nicość w nim samym, gdyż człowiek, pozbawiony oparcia ze strony świata, nie czerpie już z niego swojej substancji, której nie może także dzielić z innymi w ramach jednego porządku. Zmienia to diametralnie stosunek człowieka do świata, ponieważ tym, co pozostaje po ujawnieniu się znikomości bytu wewnątrz-

²⁹ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 265.

światowego, jest świadomość tego, że to nie świat określa człowieka, lecz, przeciwnie, to człowiek określa świat, który stanowi pochodną jego transcendencji (działania). Trwoga otwiera w ten sposób człowieka na możliwość bycia twórcą świata, który, wyslizgując się, może być przedmiotem ludzkiego działania, a nie czymś, w co ludzki byt został wrzucony. Człowiek uświadamia sobie bowiem, że może kierować ku niemu swe intencje i go kształtować. Dzięki temu trwoga sprawia, że człowiek ma świadomość własnej wolności, za pomocą której może wyrwać się determinizmowi, jakiemu podlegał na skutek upadku, i upewnić się w tym, że nie jest bytem, lecz egzystencją. W trwodze ujawnia się więc egzystencja człowieka, podobnie zresztą jak ujawnia się jego umieranie (egzystencja jest bowiem umieraniem). Dlatego też wybudzenie się egzystencji ludzkiej w trwodze to jednocześnie otwarcie się człowieka na własną śmierć i świadomość śmierci, która jest „[...] możliwością możności niebycia-już – tu – o – to”³⁰.

Świadomość ta posiada znaczenie pozytywne, gdyż, paradoksalnie, przypominając człowiekowi o przyszłym niebyciu, przypomina zarazem o jego obecnym byciu. Akt ten unosi bowiem człowieka ponad błahą codzienność, sprawiając, że człowiek potrafi ocenić jakość swojego życia i dostrzec nierzeczywistość samego siebie, co oznacza, że świadomość śmierci wytycza drogę prowadzącą do odzyskania utraconej w upadaniu podmiotowości. Aby jednak było to możliwe, człowiek musi porzucić złudzenia wspólnoty i mieć świadomość tego, że inni, z którymi przebywał w ramach powszedniego współbycia, odarli go z człowieczeństwa i że nie może szukać u nich wsparcia i wspomżenia swej egzystencji. Jest to zatem droga tragiczna i samotna, którą Heidegger określa zdecydowaniem.

W zdecydowaniu człowiek w samotności bierze na siebie ciężar własnego bycia, o którym wcześniej zapomniał, żyjąc pogrążony w beztroskim upadaniu. Zdecydowanie bowiem „[...] wrywa go z bezkresnej różnorodności nasuwających się najbliższych możliwości samozadowolenia, beztroski czy wygodnictwa”³¹ na rzecz podjęcia najbardziej własnej możliwości bycia (tj. śmierci), stąd nazywane jest także wybieganiem w śmierć. W wybieganiu tym człowiek, stając twarzą w twarz z nicością, w trwodze zadaje sobie, będąc swym własnym celem, ku któremu się kieruje. Dlatego też, jak zauważa Wodziński, „[...] zdecydowanie posiada charakter intencjonalny”³², gdyż człowiek otwiera się w nim na jakąś postać swojego ja, ku któremu transcenduje, przekraczając przedmiotowy byt i uwalniając się od powszedniego współbycia. Zdecydowanie oznacza więc „[...] dopuszczenie pozwania się z zatrąty w Się”³³, będąc jednocześnie „[...] pewne samo siebie jako decyzja”³⁴ lub jako samodzielność. W zdecydowaniu bowiem

³⁰ Tamże, s. 352.

³¹ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 537.

³² C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Państw. Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 275.

³³ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 419.

³⁴ Tamże.

człowiek sam podejmuje decyzje, nie zrzucając odpowiedzialności na Się. Dzięki temu jest on sobą, gdyż to, co robi, stanowi wyraz jego Ja, a nie jakiejś anonimowej siły. Życ w sposób zdecydowany, znaczy więc ciągle podejmować decyzje, poprzez które człowiek nadaje sens światu, ze świadomością tego, że to, jaki jest świat i jaka jest ludzka egzystencja, ciągle jeszcze pozostaje nierozstrzygnięte. W ten sposób człowiek doświadcza własnego życia jako decyzji, otwierając się jednocześnie na sytuację. Sytuacja bowiem, jak pisze Wodziński, „[...] jest egzystencjalnym sposobem określania każdorazowej decyzji”³⁵. Termin ten zaś pobrzmiewa znaczeniem, które wskazuje na przestrzeń, jak również na czas, ponieważ zdecydowanie wprowadza człowieka w autentyczny porządek czasu. W powszednim współbyciu bowiem człowiek traktuje terażniejszość jako podstawowy wymiar czasu, a upadek stwarza fałszywy obraz czasu jako wiecznej terażniejszości. Wskutek tego zachowuje się tak, jakby nie było żadnej przyszłości, żadnego celu, do którego mógłby zmierzać i nie zadaje sobie, popadając w bezruch. W zdecydowaniu natomiast podstawowym wymiarem czasu jest przyszłość, ponieważ zdecydowanie, jako wybieganie w śmierć, stanowi ruch ku oczekującej na każdego przyszłości. Dlatego też, zamiast tkwić w wiecznej i niszczącej terażniejszości, człowiek w zdecydowaniu dzieje się, a czas jest samym ruchem egzystencji.

Ruch ten nazywa Heidegger czasowością, polegającą na tym, że człowiek, „dochodząc” do siebie z przyszłości, tzn. wybiegając ku jakiejś postaci swojego Ja, może ją urzeczywistnić, ale w oparciu o możliwości, które już w świecie były (a więc przeszłe czy też odziedziczone), choć do tej pory nieodkryte i nieurealnione. Człowiek musi je więc na nowo odkryć i skonfrontować tu i teraz, tj. w terażniejszości zwanej okamgnieniem. Takie zaś „[...] pierwotne dzianie się jestestwa, w którym wolne ku śmierci przekazuje się ono samemu sobie na podłożu odziedziczonej, ale i wybranej możliwości”³⁶ określa Heidegger mianem losu.

Jest to sposób egzystowania powodujący, że ludzkie Ja nieustannie dzieli się na dwa bieguny – tego, kto daje i tego, kto bierze, w wyniku czego tożsamość człowieka okazuje się problematyczna. Tożsamość ta ciągle bowiem się tworzy, a człowiek, jako jedyny byt egzystujący, a więc rozumiejący bycie, nabywa ją stopniowo, poruszając się po tzw. kole hermeneutycznym. Jest to inaczej koło rozumienia, w którym możliwości, będące podstawą działania człowieka i określające jego Ja, są nieustannie rewidowane, w wyniku czego koło jednym razem podsuwa, a innym razem wrywa człowiekowi podłoże, po którym się porusza. Dlatego też ludzka egzystencja ciągle ewoluuje i, jako rozumiejące odniesienie do bycia, nigdy nie posiada stałej formy, lecz wielość projektów, które zależnie od tego, ku jakim możliwościom Ja zmierzają, ujawniają pewną część bycia.

³⁵ C. Wodziński, *Heidegger...*, dz. cyt., s. 276.

³⁶ M. Heidegger, *Bycie...*, dz. cyt., s. 537.

Na tym właśnie polega człowieczeństwo, wymagające nieustannego działania, w którym człowiek nie może już odwoływać się do obiegowych i właściwych zbiorowości sposobów myślenia i wartościowania. Jest to droga mozolna i trudna, na której jedynym nakazem, jaki powinien obowiązywać każdego, jest głos sumienia. Ten zaś stanowi coś bardzo mglistego ze względu na to, że sumienie zachęca do działania, ale nie podpowiada już, jakie treści powinny być w nim zawarte i urzeczywistnione. W konsekwencji tego sumienie co prawda odwołuje człowieka ze stanu upadku i depersonalizacji, ale nie mówi już wyraźnie „Co dalej?”. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że sumienie pomaga człowiekowi pokonać część drogi do pełni człowieczeństwa, ponieważ, umożliwiając mu odzyskać straconą w powszednim współbyciu wolność, nie wyznacza jednocześnie w sposób wyrazisty kryterium dobrego działania. Nie każde bowiem działanie jest działaniem dobrym, stąd też fakt wyboru należy odróżnić od dobrego wyboru i od samego dobra. Indywidualny wybór może zatem, ale nie musi, być wyborem dobrym, stanowiącym warunek tego, aby człowiek mógł w pełni wyzwolić się z niewoli nihilizmu. Nastąpić to może poprzez nasycenie człowieka pozytywnym (nadającym sens istnieniu) aspektem wolności, o którym sumienie milczy, ponieważ jego mowa na temat dobra okazuje się mową niezwykle tajemniczą. Ta tajemniczość zaś łatwo może zachęcić człowieka do działań, które wcale nie muszą okazać się działaniami ludzkimi i które łatwo mogą przekształcić wolność w do-wolność. Ta ostatnia natomiast, będąc osadzona w relacjach międzyludzkich, wyklucza możliwość autentycznego współistnienia i skazuje człowieka na samotność, której Heideggerowi nie udało się przezwyciężyć.

BIBLIOGRAFIA

- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka?* [w:] tenże, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.
- Heidegger M., *List o humanizmie* [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Państw. Instytut Wydawniczy Warszawa 1978.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, wybór i oprac. J. Zabłocki, przekład zbiorowy, Znak, Warszawa 1964.
- Pomian K., *Heidegger i antynomie ideału działania* [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 1, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Rymkiewicz W., *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Strzelecki R., *Ethos i wolność: W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu” M. Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Państw. Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.

SUMMARY

The aim of the article is portrayal of Heidegger's philosophy of human. The subject of the present analysis is attempt of consideration about existential manner of activity, which makes humanity similar to task with challenges. These challenges relate to catching hidden sense of reality as an outstanding quality of human's existence. This sense is not possible to reach in people's community, because every attempt of creating ties between particular existences and every form of commonwealth means pollution human's existence by nihilism. Therefore road toward humanity and toward values leads through loneliness, which makes humanity more difficult because of adding new obstacles. Among these obstacles is closeness of death as an outstanding mark of humanity, which could be forget, but could not be avoid.