

MIROŚLAW ŻELAZNY

## Filozofia egzystencji u Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera\*

Chciałbym tu powrócić do żywego niegdyś na gruncie polskiej myśli filozoficznej, a dziś już, jak by się wydawało, zażegnanego i rozstrzygniętego sporu: czy Heidegger był egzystencjalistą? Pierwsi nasi badacze twórczości autora *Bycia i czasu*, (jeśli nie liczyć Franciszka Sawickiego), Krzysztof Michalski oraz mój nauczyciel z czasów młodości Jan Ożarowski, oburzyliby się na zawartą w takim pytaniu wątpliwość. Egzystencjalizm kojarzył się wówczas, to znaczy w latach siedemdziesiątych minionego stulecia, przede wszystkim z „podejrzanymi” wczynami Sartre’a, od których, jak się powszechnie sądzi, Heidegger odciął się w *Liście o humanizmie*. Po dziś dzień panuje swoista maniera, by twórczość filozofa określać mianem fenomenologii, hermeneutyki (i słusznie, przynależy ona do obu tych nurtów), ale broń Boże nie do egzystencjalizmu. Aby nie walczyć z takim nastawieniem, połowicznie słusznym, przyjmijmy, że obok szeroko pojętego filozoficzno-artystycznego nurtu zwanego egzystencjalizmem istniał też nurt zwany filozofią egzystencji, a reprezentowany przez Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera, do którego, mimo wszelkich zastrzeżeń dołączyć należy również Sartre’a.

---

\* Niniejszy tekst stanowi końcową część rozdziału *Ewolucja pojęcia egzystencji u Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera* z mojej książki *Filozofia i psychologia egzystencjalna* niewłączoną ostatecznie do całości. Zawarte w nim ważne, zwłaszcza biograficznie i zbyt szczegółowe fakty, nie pasowałyby tam do całości, odwołując czytelnika od podstawowego wyводу.

Swe stanowisko wobec filozofii egzystencji Kierkegaarda i Jaspersa Heidegger, gdy idzie o znaną dotychczas (tzn. do roku 2011) spuściznę rękopiśmienną, najwyraźniej sprecyzował w cyklu wykładów *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809). Treści tych ogłoszonych drukiem dopiero w 1991 roku wykładów Jaspers oczywiście nie mógł znać. A szkoda, że względu na ważną okoliczność: zostały one wygłoszone w 1941 roku, czyli w czasie największych triumfów hitlerowskiej maszyny wojennej, zaś poglądy pozbawionego wówczas prawa do wykładów i publikacji Jaspersa omawiane są tu wyjątkowo życzliwie.

Heidegger przyznaje się tu do duchowego powinowactwa z Jaspersem, zaś za kwintesencję owego powinowactwa uznaje właśnie pojęcie egzystencji. Już wówczas, czyli w 1941 roku gdy nie istniała jeszcze rozprawka Sartre'a *Egzystencjalizm jest humanizmem* dystansuje się od takiego pojmowania problemu egzystencji, którego oś stanowiłoby przeciwstawienie esencja – egzystencja, a tym samym niejako z góry odpowiada na zarzuty, jakie wobec jego stanowiska sformułuje Gilson<sup>1</sup>. Swe poglądy w tej kwestii rozpoczyna od znamiennej deklaracji:

Egzystencję określa się w sensie przyjętego w metafizyce odróżnienia esencji i egzystencji. W odróżnieniu od bycia czymś [*Wassein quidditatis*] poprzez «egzystencję» rozumie się to, co zgodnie z podstawą swej rzeczowości [*Sachhaltigkeit*] «jest», jest «rzeczywiste» [ale również oddziałujące – przyp. M. Ż.]. «Rzeczywistość» oznacza tu: zadziałanie i działalność (*actualität*) [*Gewinkheit und Winksamheit*], co oznacza: «bycie tu oto (*Dasein*)» w zwyczajnym sensie jakiegokolwiek «prezentacji» (*Präsenten*)<sup>2</sup>.

Jak to się często zdarza w pismach Heideggera, powyższy fragment „aż pęka” od treści. Spróbujmy go odczytać, używając krytycznej metody kantowskiej.

W *Krytyce czystego rozumu*, gdy mówi się o jedności „czegoś”, można mieć na myśli albo tak zwaną jedność syntetyczną, albo numeryczną. Jedność syntetyczna oznacza sumę predykatów składającą się na nasze przedstawienie tego czegoś. Weźmy sobie za przykład rzecz, jaką jest mój ojciec. Czy moż-

<sup>1</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 1994, s. 258.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Die Metaphysik der deutschen Idealismus*, [w:] tenże, *Gesamtausgabe*, t. 49, hrsg. G. Seubold, Frankfurt am Main 1991, s. 17.

na wyznaczyć wszystkie predykaty, które tę rzecz tworzą? Oczywiście nie. Kant by w tym momencie powiedział: przecież nie znamy ojca jako rzeczy samej w sobie. Można więc przyjąć, że wciąż zmieniające się przedstawienie mojego rodzica jest syntezą nieskończonej ilości przepływających w czasie predykatów, tylko że wówczas należałoby również przyjąć, iż wraz z owym przepływem tu oto (*Da*) powstaje nieskończona ilość ojców. Ale przecież stwierdzam: ojciec jest jeden. Tylko że wówczas odwołuję się nie do syntetycznej jedności rzeczy, ale do numerycznej. Ojciec staje się po prostu nazwą, której nie można przypisać żadnego predykatu, bo gdyby mu przypisać choćby jeden, to w konsekwencji należałoby przypisać mu ich nieskończenie wiele. Paradoks ten świetnie ilustruje rozwiązanie problemu żółwia i Achillesa sformułowanego przez Zenona z Elei: synteza nieskończoności podziału odcinka nie wynosi plus nieskończoność, lecz numeryczne jeden. Zdaniem Kanta Kartezjańska formuła „myślę więc jestem” oznacza właśnie taką numeryczną jedność, bo czyste myślenie ani tym bardziej stwierdzenie „jestem” nie może być żadnym predykatem.

Używane przez Heideggera rozróżnienie esencji i egzystencji (inne od imputowanego mu przez Sartre'a) opiera się na podobnych założeniach. Bycie czymś (*Wassein*) może oznaczać po prostu numeryczną nazwę czegoś, czego bycie jakimś (*Sosein*) określa dopiero syntetyczna jedność składających się na to coś predykatów. Tu Heidegger nawiązuje do wprowadzonego przez Kanta bardzo specyficznego pojmowania rzeczywistości. Inaczej niż w metafizyce przedkrytycznej, gwarancją realności czegoś nie jest dla niego substancjalna podstawa (materialna, duchowa, ale fakt, że wyobrażenie czegoś, co odnosi się do jakiegoś możliwego oglądu, tworzy w sobie wewnętrzny porządek oraz pozostaje w zewnętrznym systematycznym porządku (według zasad wyznaczonych przez związek kategorii i intelektu). Taki jest dla niego sens nazwy „rzeczywistość”, która w niemieckim oryginale (*Wirklichkeit*) nawiązuje nie do rzeczy (tak jak w tłumaczeniu na polski), tylko do działania (*wirken*).

Egzystencja (*Existenz*) dla Heideggera (dla Kanta termin ten ma inne znaczenie) oznacza więc bycie rzeczywiste/działające, które można byłoby odróżnić od nierzeczywistych/pozornie działających bytów czegoś (*Sosein*), co jest na przykład pozorem: empirycznym, logicznym, transcendentálním itp. Ową realność, manifestującą się poprzez działanie, Heidegger określa słowami: *Gewirkheit* i *Wirksamheit*. *Wirksamheit* oznaczać tu może po prostu działalność, *Gewirkheit* zaś stanowi sprytny neologizm, który łączy dwa znaczenia. Może tu chodzić po prostu o rzeczownik wywiedziony od czasownika *wirken*, czyli działać. Ale drugie znaczenie odnosi się do rzeczownika *Gewirk*,

co znaczy sposób tkania. Oba znaczenia przenikają się nawzajem i alegorycznie nawiązują do koncepcji Kanta: to, co rzeczywiste jest rzeczywiste nie mocą jakiejś metafizycznej substancji, ale poprawnego i trwałego sposobu „utkania” tego czegoś<sup>3</sup>.

Tylko, kim jest sam tkający?

Tradycyjna metafizyka opierała problem realności na dwu filarach. Pierwszym z nich była lub mogła być pasywna substancja, drugim aktywny Bóg. „*Actus purus* – czysta omiprezenca Boga – czyste działanie założone przez *creatio*”<sup>4</sup>.

Ale Kant bardzo skutecznie wykazał, że jeśli nawet możemy sobie pomyśleć jedność świata w Bogu, to problem przejścia od numerycznej jedności Boga (wszystkie określające go rzekomo pojęcia to pojęcia absolutne, czyli pozbawione określeń) do predykatów składających się na syntetyczną jedność czegokolwiek, co chcielibyśmy uznać za realne w świecie (tu: w związku ze światem) pozostaje nierozwiązany. Takie domniemane działanie Boga, o którym to działaniu w ogóle nie wiadomo, na czym miałyby polegać, przypomina czek z banku, gdzie do wpisanej sumy można dopisywać dowolną liczbę zer, tyle że nie wiadomo jak z owym bankiem nawiązać łączność<sup>5</sup>.

Wielka zasługa Jaspersa polega na tym, że owo bycie, pojmowane jako działająca egzystencja, umieścił nie w transcendencji Boskiej, lecz ludzkiej. W sensie ontologicznym taka egzystencja pozostaje Kartezjańską jednością numeryczną, koniecznością bycia mnie rozumianą w duchu korekty Kartezjusza dokonanej przez Kanta. Ale w innym sensie oferuje nam ona pewną jedność syntetyczną. Nie jest to oczywiście szeroko otwarta synteza faktów poznawalnych empirycznie (na przykład w ramach psychologii jako nauki o świadomości w ogóle [*Bewußtseim überhaupt*]), lecz rozjaśnianie egzystencji, skąpo udzielające się w sytuacjach granicznych i mozolnie wytwarzane w procesie międzyludzkiej komunikacji. By jeszcze raz użyć alegorii Kanta, zdaniem Jaspersa „bank egzystencji ludzkiej”, w odróżnieniu od „banku egzystencji Boskiej” da się zlokalizować, tyle że „wypłaty w nim” (akty rozjaśniania egzystencji) są „limitowane przez los” i nie zawsze mamy wpływ na ich terminy. W dziewiątym paragrafie omawianych tu wykładów zatytułowanym *Existenz und Existenzphilosophie (K. Jaspers)*, zaprezentowane powyżej poj-

<sup>3</sup> Por. np. *Krytyka czystego rozumu*, A 85, gdzie związek siatki pojęć czystego rozumu Kant porównuje do tkaniny.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Die Metaphysik*, s. 17.

<sup>5</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 602, B 630.

mowanie egzystencji jako źródłowej działalności (*Wirkung*) „tkającej” to, co rzeczywiste, Heidegger przypisuje Jaspersowi. Powołuje się przy tym na dwie pozycje swego dawnego przyjaciela: książeczkę *Geistige Situation der Zeit*, wydaną w 1931 roku, a więc jeszcze przed publikacją *Philosophie*, oraz cykl trzech wykładów, które ukazały się w roku 1937 pod tytułem *Existenzphilosophie*. Z tej ostatniej pozycji przytacza ważny cytat:

Egzystencją jest bycie sobą, które odnosi się do siebie samego i przez to do transcendencji; uznaje samo siebie za dar transcendencji stanowiącej zarazem jego podstawę<sup>6</sup>.

Jak widzimy, Heidegger w swej interpretacji myśli Jaspersa nie odwołuje się w tym miejscu ani do *Psychologie der Weltanschauungen*, z której kiedyś napisał obszerną recenzję<sup>7</sup>, ani do *Philosophie*, choć dzieło to również studiował dokładnie<sup>8</sup>. Sens wyboru dwu wspomnianych powyżej publikacji, mających raczej popularny charakter, wydaje się jednak dość oczywisty: chodziło tu o lektury pomocnicze zalecane uczestnikom cyklu wykładów, w ramach którego tylko pewna część zagadnień odnosiła się bezpośrednio do filozofii Jaspersa.

O ile jednak Jaspersa byłby Heidegger skłonny interpretować jako „czystego” filozofa, który pojęcie egzystencji łączył jedynie z faktem otwarcia się bycia tu oto (*Dasein*) na tę właśnie egzystencję, czyli w języku Jaspersowskim własną istotę, o tyle o Kierkegaardzie pisze on, że był on pisarzem, który „... żył równocześnie w świecie niemieckiego idealizmu oraz romantyki. *Nowego Testamentu* i *Lutra*”<sup>9</sup>.

Ogólnie ujmując, jest to trafna kwalifikacja. Pisma duńskiego myśliciela nieustannie przenika dążenie aktywnej ludzkiej egzystencji do odnalezienia w świecie śladów równie aktywnej egzystencji Boga. Dla Kierkegaarda wydaje się momentami niewyobrażalne, że taka aktywność nigdy się w świecie nie pojawiła, bodaj w czasach biblijnych (choć ostatecznie chyba godzi się z tym faktem). Dla Jaspersa oczywiste jest natomiast, że jedynym co w relacji Bóg – człowiek okazuje się ostatecznie realne jest owa dążąca do Boga aktyw-

<sup>6</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 94.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, przeł. M. Falkowski, [w:] tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1999.

<sup>8</sup> Por. *Martin Heidegger, Karl Jaspers, korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, Toruń 2000, s. 140 i 146.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Die Metaphysik*, s. 19.

ność ludzkiej egzystencji, której bezpośrednim celem może być tylko szyfr transcendencji.

Wróćmy jednak do linii wyvodu Heideggera i jego interpretacji Kierkegaardowskiej koncepcji egzystencji. Za kluczowy zostaje tu uznany następujący fragment *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*:

Mniema się, że egzystować, to żadna sprawa, jeśliby przemilczeć pewną sztukę (egzystujemy wszyscy). Ale myśleć abstrakcyjnie to już coś. Zaś egzystować w prawdzie, czyli swą egzystencję przenikać świadomie, równocześnie jako wieczną, daleko ponad nią samą, a jednak jako terażniejszą w sobie, a jednak w stawaniu się: to zaiste trudne<sup>10</sup>.

Poniżej znajdujemy dość tajemniczy dopisek Heideggera: „[Być „podmiotem”. Być człowiekiem (*Leben*). Podmiot – przedmiot]”.

Rozważając sens powyższego fragmentu, Heidegger od razu poddaje go dość daleko idącej interpretacji. Stwierdza: „myśleć abstrakcyjnie” znaczy tyle, co myśleć po Heglowisku. Pada tu wręcz zwrot: metafizyka Hegłowska<sup>11</sup> o tyle niestosowny, że wplątany w trójczłonową implikację: Heidegger przypisuje tu Kierkegaardowi coś, co z kolej Kierkegaard (nieświadomie? w ukryciu?) przypisać miał Hegłowi. W efekcie dochodzi do kolejnej przypisanej Kierkegaardowi konkluzji:

Przeciwieństwo «egzystować» i «myśleć abstrakcyjnie» oznacza dokładniej: jako pojedynczy człowiek myśleć oraz postępować, zaś jako myśliciel myśleć to, co absolutne<sup>12</sup>.

Zaiste dziwna jest to logika interpretacyjna. Dlaczego myślenie abstrakcyjne ma być wyłącznie procesem przysługującym uczonym, ba, jeszcze wężej: uczonym myślącym o absolutie, wreszcie: heglitom? Sens interpretowanego zdania Kierkegaarda wydaje się znacznie prostszy: umiejętność jakiegoś egzystowania przysługuje nam tak czy inaczej zawsze. Natomiast za wyższą od niego sztukę uchodzi zdolność myślenia abstrakcyjnego, którą przejawia nie każdy i nie zawsze. Stanowisko takie Kierkegaard referuje, co bynajmniej nie znaczy, że je podziela.

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 20.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

Heidegger natomiast, po zredukowaniu w swej interpretacji myślenia abstrakcyjnego w ogóle do myślenia w kategoriach filozofii Hegla coraz bardziej oddala się od sensu źródłowego tekstu, przypisując mu coraz to nowe wątki. Druga część omawianego zdania Kierkegaarda, gdzie mowa jest o prawdziwej egzystencji, również wydaje się oczywista. Dotyczy prastarego problemu relacji pomiędzy chwilą zwaną terażniejszością (Niemcy określają ją mianem *Augenblick*, Kierkegaard używa analogicznego duńskiego terminu *øjeblik*) a czasowością pojmowaną jako następstwo ciągnące się wstecz i do przodu. Zachodzi tu swoista antynomia. Z jednej strony można powiedzieć, że w moim odczuciu czasowości wszystkiego, co przeszłe już nie ma, a wszystkiego, co przyszłe jeszcze nie ma. Jest tylko to, co obecne i terażniejsze (niemiecki termin *gegenwärtig* łączy te znaczenia), czyli ja, jako podstawa oglądu w czasowości. Z drugiej strony owa obecność i terażniejszość przedstawiana jest jako przynależąca do ogromu wieczności, z trzeciej wreszcie jako przynależna do procesu stawania się. Ta antynomia, a właściwie dialektyczna sprzeczność już trzech członów, stanowi bardzo istotny moment rozumienia pojęcia „egzystencji w prawdzie”, lecz go bynajmniej nie wyczerpuje.

Heideggera nie interesują jednak najwyraźniej Kierkegaardowskie rozważania nad istotą czasu i czasowości, zapewne jego zdaniem niedojrzałe oraz obciążone takimi czysto metafizycznymi pojęciami jak właśnie wieczność. Wielką uwagę przykładą natomiast do rozwijanej w pismach duńskiego filozofa koncepcji egzystencji.

Dziewiąty paragraf omawianych wykładów nosi tytuł: *Kierkegaard*, „*Existenzphilosophie*”, „*Sein und Zeit*”. „*Existenzphilosophie*”, zapisane w cudzysłowie na pierwszy rzut oka zdaje się ostatecznie oznaczać tytuł przywołanej już rozprawki Jaspersa, „*Sein und Zeit*” zaś najbardziej znane dzieło Heideggera. Zaraz na początku wspomnianego paragrafu znajdujemy jednak informacje, że bycie i czas, a więc i filozofia egzystencji to nie tylko tytuły dzieł, lecz przede wszystkim określenia dwóch nurtów filozoficznych.

Sam Heidegger zastrzega natychmiast, że koncepcja bycia i czasu rozwijana w *Sein und Zeit* obarczona jest zasadniczymi mankamentami. Nie wylicza jednak tych mankamentów, a szkoda. Koncentruje się na zestawieniu trzech rodzajów filozofowania: tego stworzonego przez Kierkegaarda, tego, które Jaspers określił mianem filozofii egzystencji, oraz tego, które sam rozwinął jako filozofię bycia i czasu.

Na początek precyzuje, co zawdzięcza Kierkegaardowi, a co go od niego różni. Podkreśla, że duński filozof nieświadomie – można powiedzieć, iż mimo woli – zawarł w swych przemyśleniach bardzo ciekawą koncepcję



ontologiczną. Gdyby ją wyjaśnić przy użyciu terminów używanych przez samego Heideggera, wyglądałaby ona następująco:

Wszystko co człowiek poznaje i czego doświadcza można określić jako coś bytującego (*Seiende*), zaraz wyjaśnimy dlaczego nie można tu użyć słowa przedmiot). Specyficznym rodzajem czegoś bytującego jest bytowanie mnie (z tą mojąnością pojmowaną ontologicznie Heidegger miał spore kłopoty)<sup>13</sup>. Obecność bycia tu oto (*Dasein*) charakteryzują inne wyznaczniki, aniżeli obecność czegokolwiek innego, co bytuje (*Seiende*). Przykładowo: w obecności jakiejś innej osoby mogą mi się uwidaczniać objawy jej lęku. Natomiast obecność bycia tu oto (*Dasein*), a więc samego mnie, oznaczać bezpośrednio („wewnętrzne”) odczucie lęku. Zdaniem Heideggera Kierkegaard jako pierwszy wyciągnął z tego banalnego faktu właściwe konsekwencje: stwierdził, że bycie tu oto (*Dasein*), (czyli mojałość) jest jedynym dostępnym czymś będącym, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie, czyli mówiąc po prostu, które bycia sobą doświadcza bezpośrednio, a nie tylko w formie obserwacji jakichś objawów zewnętrznych. W języku Kierkegaarda relacja ta określana jest bardzo zwięźle: każdy odczuwa swój lęk w samotności, albo jeszcze lepiej: nie można wiernie odczuć niczyjego lęku.

Wprowadzone przez Kierkegaarda określenia owego wewnętrznego, egzystencjalnego odczucia samotności, takie jak: lęk, nicość, bycie ku śmierci, troska, staną się prototypami Heideggerowskich egzystencjałów, tylko że kolejność celów, które stawiają sobie obydwaj filozofowie, jest nieco odwrócona. Dla Kierkegaarda jako oczywiste jawiły się cele antropologiczne i poniekąd religijne, jego „analiza egzystencjalna” używająca wymienionych powyżej, jeśli tak można powiedzieć pra-egzystencjałów zajmowała się celem, który w sensie przedmiotowym wydawał się bezdyskusyjny. Był nim człowiek. Dla Heideggera jednak nie było bynajmniej oczywiste, na czym przedmiotowość owego przedmiotu się opiera. By użyć terminologii Marka Siemka: relacja analiza – przedmiot traktowana była u Kierkegaarda w sposób epistemiczny. W jej ramach jako pewnik zakładano: człowiek jest, sama zaś analiza miała tylko możliwie najlepiej wykazać jaki jest. Heidegger próbuje wprowadzić inną relację. Kierując się zasadą redukcjonizmu fenomenologicznego, zawieszona na razie prawo do używania pojęcia „człowiek”, uznając je za bardzo niejasne. Niechętnie używa też terminu „mojąłość”, ale go jednak używa. Jedyne bycie bezpośrednio mi dane, stwierdza, to bycie mojego bycia tu oto (*Dasein*), którego pierwotnymi predykatami są: *Wirklichkeit*, co tu należy rozumieć

<sup>13</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 313 (wg paginacji I wydania).



realność poprzez działanie (od *wirken*), *Präsenz*, czyli terażniejszość, oraz *Anwesenheit*, czyli obecność<sup>14</sup>.

Tu pod adresem Kierkegaarda i pośrednio Jaspersa pada zarzut, że obydwoj w swym filozofowaniu poruszają się w ramach metafizycznego przeciwstawienia podmiotowo- przedmiotowego. Takie przeciwstawienie jest zaś dla Heideggera nie do zaakceptowania z następujących względów.

Każde zdanie, zanim zacznie opisywać cokolwiek, musi być w swej strukturze jakoś uporządkowane w sensie formalnym. Kłopot w zrozumieniu, co filozofowie niemieccy pojmują poprzez przeciwstawienie przedmiotowo- podmiotowe wynika z faktu, że jedno i to samo niemieckie słowo *Prädikat* na język polski tłumaczone jest na dwa sposoby: w logice jako predykat, w gramatyce zaś jako orzeczenie. Niezależnie od tej trudności istnieje też inna: używając pojęcia „podmiot”, zapominamy, że pierwotnie powinno ono być przeciwstawiane nie pojęciu „przedmiot”, lecz „orzeczenie”. Logika nie zajmuje się bowiem modalnym sądem o istnieniu czegokolwiek w innym sensie, aniżeli tylko w sensie weryfikacji racji podstawy dostatecznej (formalnej). Gdy natomiast zadajemy sobie pytanie o to, czy naszym sądom odpowiada coś istniejącego, realnie, rzeczywiście (od *Wirklichkeit*) itp. z płaszczyzny logiki (w sensie wywodzącym się od greckiego *logos*, słowo) przechodzimy na płaszczyznę ontologii, bo to dopiero ona stara się wyczerpująco określić, czy coś istnieje i jak coś istnieje. Potem dochodzi do wynaturzenia owego przeciwstawienia w sposób metafizyczny. Poprzez podmiot niespostrzeżenie zaczyna się rozumieć „ja”, a poprzez przedmiot coś, co jest „ja” przeciwstawne (*Gegenstand*, utożsamiony z *Object*<sup>15</sup>). W ten sposób powstaje swoista metafizyka podmiotu jako domniemanej rzeczy, o bliżej nieokreślonych predykatkach (chyba, że ktoś wyznaje teorię duszy substancjalnej, której przypisuje jakieś tylko dla niej właściwe predykaty). Zapomina się, że gdy z relacji przedmiot – podmiot wyeliminujemy wszystko, co przedmiotowe, to w wyniku takiej redukcji powrócimy nie do żadnego podmiotu metafizycznego, lecz logiczno-gramatycznego.

W efekcie powyższego nieporozumienia powstaje coś, co można byłoby określić mianem jakiejś nieokreślonej filozofii człowieka, antropologii, psychologii itp. Heidegger twierdzi zaś, że każdy z tych kierunków uprawiania filozofii i nauki stanie się prawomocny dopiero wówczas, gdy ontologicznie wyjaśnimy, co to w ogóle znaczy być człowiekiem, to zaś staje się możliwe

---

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Die Metaphysik*, s. 38.

<sup>15</sup> Kant na przykład pojęcia te wyraźnie oddziela.

poprzez wyjaśnienie, co to znaczy być, to ostatnie zaś wyjaśnienie jest z kolei możliwe dopiero poprzez analizę egzystencjalną. To nie człowiek, jako założony metafizycznie przedmiot ma być więc pierwszym przedmiotem filozofii egzystencji. Odwrotnie, ma być jej przedmiotem ostatnim. Analiza egzystencjalna nie jest (jeszcze) żadnym humanizmem, jak chciałby tego Sartre.

Podobne zarzuty wysunąłby pewnie Heidegger przeciwko filozofii Jaspersa. Później się z nich o tyle wycofał, że w ogóle wycofał się z tak pojmowanej ontologicznej analizy egzystencjalnej. Ostatecznie zaś stwierdził, że obydwaj, on i Jaspers, są o tyle filozofami egzystencji, o ile to właśnie problem egzystencji staje się w ich filozofowaniu kluczowy.

Jeśli się porówna – pisze – to okaże się, że zdanie z *Bycia i czasu* «istota bycia to oto [*Dasein*] leży w jego egzystencji» pokrywa się z tym, co powiada Jaspers: «nie jesteśmy ot po prostu tu oto [*da*], lecz nasze bycie to oto [*Dasein*] jest nam powierzone jako miejsce i jako ciało urzeczywistnienia się naszego źródła» (tzn. egzystencji) (por. powyżej § 9). Obydwa zdania muszą się pokrywać, gdyż obydwaj Jaspers i Heidegger są przedstawicielami **filozofii egzystencjalnej**.

Ale wszystko to wygląda inaczej gdy musimy zauważyć, że Jaspers upodobnił sposób użycia swego języka do tego z *Bycia i czasu*, pojmując go, a zarazem nie pojmując, w swym własnym sensie. Kolejną tego przyczyną staje się to, że bycie i czas oraz filozofia egzystencjalna muszą być pojmowane w ścisłym, sprowadzającym się do człowieka sensie, ale – a to jest owo rozstrzygające o wszystkim *ale* – wcale już nie podmiotowość, lecz jako tu oto – bycie [*Da-sein*], która to nazwa wcale nie oznacza rzeczywistości w ogóle, ani też nie ogranicza rzeczywistości życiowej w ogóle [*Lebens-wirklichkeit* – także działania życia (życiowego)] (*animalis, nationalis, bez personalis*). Czym jest egzystencja mówi przytoczone do rozważenia zdanie: «istota bycia tu oto [*Dasein*] leży w egzystencji»<sup>16</sup>.

To bardzo ważny fragment. Warto byłoby zadedykować go wszystkim, którzy z godnym lepszej sprawy uporem twierdzą, że Heidegger nie był żadnym filozofem egzystencji, tylko: fenomenologiem, hermeneutykiem (też prawda), a nawet zwiastunem postmodernizmu (wierutna bzdura). Powyższy tekst, jak zaznaczyliśmy, Heidegger wygłosił w 1941 roku, w czasach największych triumfów hitlerowskiej maszyny wojennej. Osobiste przyznawanie się do pokrewieństwa myślowego z Jaspersem było wówczas co najmniej niemile widziane, zwłaszcza że sam Heidegger (wbrew złośliwej legendzie) nie cieszył

<sup>16</sup> Tamże, s. 38–39.

się wówczas szczególnymi względami władz nazistowskich. Z tej perspektywy zrozumiałe staje się zastrzeżenie filozofa, by jego rękopisy o bardziej osobistym charakterze pozostały utajnione przez sto lat począwszy od 1945 roku.

Bardzo osobliwa data. Po wojnie Heidegger został oskarżony o sympatyzowanie z narodowym socjalizmem, choć sam twierdził, że epizod w jego życiu związany z owym sympatyzowaniem trwał zaledwie kilka miesięcy. Fakt ten mogłyby niby udowodnić sporządzone przez niego samego notatki, ale tu nasuwa się retoryczne pytanie: jaką wartość dla nawiedzonych oskarżycieli mogłyby mieć własne rękopisy, które oskarżony wyciągnął z szuflady?

Jaspers niestety nie znał nawet treści omawianych tu wykładów, wydanych dopiero w dwadzieścia lat po jego śmierci. A szkoda.

Wróćmy jednak do spraw merytorycznych. W wykładach tych na uwagę zasługują dwie kwestie. Po pierwsze, o filozofii bycia i czasu Heidegger mówi jako o wciąż w dużej części aktualnym, ale minionym etapie swego filozofowania. Zestawienie swego stanowiska ze stanowiskiem Jaspersa odnosi więc do minionych etapów rozwoju obu stanowisk. Po drugie, pisze o tym, że Jaspers, tworząc swą filozofię egzystencjalną, wiele przejął z myśli oraz terminologii filozofii bycia i czasu.

Na początku 1927 roku Heidegger odwiedził Jaspersa w Heidelbergu, przywożąc ze sobą drukarskie szciotki *Bycia i czasu*. Jak przebiegała dyskusja dwu wielkich wówczas przyjaciół łatwo można sobie wyobrazić na podstawie obustronnych relacji.

Heidegger twierdzi, że na tworzenie jakiegokolwiek filozofii człowieka, takiej jak na przykład omawiana i krytykowana w *Byciu i czasie* antropologia Schelera, na obecnym etapie rozwoju filozofii jest jeszcze za wcześnie. Najpierw należy ontologicznie uzasadnić, kim właściwie jest człowiek, dokonując analizy egzystencji jako jedyne go bezpośredniego przejawu bycia. Pytanie „kim jest człowiek”? winno więc zostać poprzedzone przez pytanie: „co to znaczy być”? Zarówno samo pojęcie egzystencji, jak i egzystencjałów, jak sam przyznaje, przejął z dwustopniowej inspiracji przez myśl Kierkegaarda i Jaspersa (w tym ostatnim wypadku chodziło głównie o *Psychologie der Weltanschauungen*, którą dokładnie przestudiował).

Jaspers „wylał na głowę przyjaciela kubeł zimnej wody”. Ontologiczna analiza egzystencji – stwierdził – jest niemożliwa. Jedyne, co jest możliwe to rozjaśnianie egzystencji w sytuacjach granicznych oraz międzyludzkiej komunikacji. Owo rozjaśnianie przywodzi nas do autentyczności naszego bycia tu oto (*Dasein*), a więc celu, który dla obu myślicieli był wspólny. Tyle, że dla Jaspersa był to cel praktyczny i ostateczny, a dla piszącego *Bycie i czas* Heideg-



MIROSLAW ŻELAZNY

gera w jakimś sensie tymczasowy. Nie chciał on bowiem żadnej praktycznej filozofii człowieka opierać na racjach tak na pozór chwiejnych i okazjonalnych, jak praktyczna międzyludzka komunikacja oraz sytuacje graniczne. Zamierzał stworzyć trwały fundament, a ściślej fundamentalną ontologię. Być może był ostatnim poważnym myślicielem naszej cywilizacji, który podjął taką próbę.

## Abstract

### The Philosophy of Existence in Kierkegaard, Jaspers and Heidegger

The main topic of the article can be formulated as a question: was Heidegger an existentialist? The affirmative answer for the question is possible only when we differentiate between “existentialism” and “the philosophy of existence” (to the latter Heidegger as well as Jaspers, Kierkegaard and Sartre can be included).