

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ
Uniwersytet Jagielloński

Pojęcie „bycia ku śmierci” a ewolucja koncepcji nicości w filozofii Martina Heideggera

Wstęp

Nierozzerwalność związku bycia i śmierci w filozofii Martina Heideggera nie podlega jakiegokolwiek wątpliwości. Należy jednak zapytać, czy funkcja śmierci w koncepcji bycia jest dobrze rozpoznana w kontekście całokształtu rozwoju myśli Heideggera. Można bowiem mówić o szczególnej cezurze *Bycia i czasu* w tym względzie. Jak pisze Michael Inwood:

Zaabsorbowanie Heideggera śmiercią nie wychodzi poza okres *Bycia i czasu*. Później koryguje on jedynie błędne interpretacje podejścia do śmierci w *Byciu i czasie*, starając się przy tym pokazać, że ciągle ma ona istotne znaczenie [dla zrozumienia bycia]¹.

Pojęcie „bycia ku śmierci” było jednym ze znaków rozpoznawczych wczesnej filozofii Heideggera, jednak po Zwrocie filozof rzadko posługuje się tą formułą, jak też zdecydowanie mniej miejsca poświęca problemowi śmierci. Dzieje się tak, mimo że nie neguje wagi tego zagadnienia, lecz wręcz przeciwnie, pisze o jego doniosłości². Co więcej, następuje pewna zmiana terminologiczna — pojawia się pojęcie „śmiertelni”, które w pewnym stopniu zastępuje określenie „bycie ku śmierci”. W niniejszym tekście postaram się wskazać jedną z możliwych przyczyn tych przemian oraz spróbuję określić w jej kontekście, na czym polega znaczenie (ontologiczne, a nie „egzystencjalno-antropologiczne”) pojęcia śmierci, uwzględniając perspektywę późnej filozofii Heideggera.

¹ „Heidegger’s preoccupation with death does not survive the BT period. He corrects misinterpretations of BT’s account of death and tries to show its continuing relevance”, M. Inwood, *Heidegger Dictionary*, Oxford 2000, s. 45.

² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 267.

Ujemny znak

W potocznej recepcji *Bycie i czas* zostało odebrane jako dzieło pesymistyczne, „mroczne”, o przygnębiającej wymowie³. Warto dodać, iż dokonało się to wbrew intencjom jego autora. W znacznej mierze to właśnie pojęcie śmierci zaważyło na takim odbiorze, jednak był on niewłaściwy: „wkradają się tam i szerzą najgorsze i najbardziej niedorzeczne dezinterpretacje, i naturalnie zostaje wysmażona »filozofia śmierci«”⁴. Słowa te pochodzą z *Przyczynków do filozofii*, drugiego *opus magnum* Heideggera, które symbolizuje kierunek jego późnej filozofii. Wprowadzone zostają tu kwestie, które filozof będzie konsekwentnie rozwijał w swej dalszej drodze myślowej. Tą najistotniejszą jest ujęcie bycia jako „wydarzania” (*Ereignis*), które stanowi także podtytuł tego dzieła. Ponadto Heidegger podejmuje tu polemikę z dotychczasowymi interpretacjami swej filozofii, której przypisano ujemny znak. Kwestią, do której się między innymi w tym względzie odnosi, jest właśnie rozumienie „bycia ku śmierci”: „tymczasem nie chodzi przecież o to, by ludzkie bycie rozpuszczać w śmierci i uznawać tylko za marność”⁵.

Jednym z zasadniczych powodów takich dezinterpretacji było, poza odczytaniem egzystencjalnym czy „światopoglądowym”, błędne rozpoznanie związku bycia, śmierci i nicości, na co wskazuje sam filozof. Prowadziło ono ku banalnemu stwierdzeniu, że bycie ku śmierci to tyle co bycie ku nicości, skąd prosty wniosek, że mamy tu do czynienia z nihilizmem⁶. To właśnie równoległe występowanie hasła „bycia ku śmierci” i pojęcia „nicości” spowodowało mylne zrozumienie zarówno jednego, jak i drugiego. Ujęcie bycia jako *bycia ku śmierci* zaciążyło na interpretacji nicości i specyficznie ją ukierunkowało. Tymczasem nicość w miarę rozwoju filozofii Heideggera stawała się zagadnieniem o kluczowym znaczeniu dla jego koncepcji i dlatego nieporozumienia co do jej natury miały tak znaczące konsekwencje. Z tego też względu moja analiza zmiany podejścia Heideggera do kwestii śmierci zostanie zorientowana na problematykę nicości i jej rozumienie na gruncie jego filozofii.

Nic

Heidegger przedkłada całkowicie inny — niż jest to przyjęte w (zachodniej) tradycji filozoficznej — sposób pojmowania nicości, który zwłaszcza po Zwrocie zyskiwał coraz pełniej określony charakter. Poniżej zostanie przedstawiony jej szkicowy zarys, który jednak w najmniejszym stopniu nie rości sobie pretensji do pełnej prezentacji zagadnienia — jego celem jest uchwycenie zasadniczego rysu Heideggerowskiego *nic*.

W koncepcji Heideggera nicość współtworzy pojęcie bycia, co w głównej mierze decyduje o jego specyfice⁷. Związane jest to z zadaniem ukazania odmienności bycia

³ Por. na przykład C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 2004, s. 42.

⁴ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 266.

⁵ *Ibidem*, s. 267.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Por. E. Tugendhat, *Bycie i nic*, [w:] *idem*, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 59–60.

i bytu, które przez dotychczasową metafizykę zostały tak naprawdę z sobą utożsamione: bycie było albo najpełniejszą bytowością albo pewnym dodatkiem do bytu⁸. Tymczasem przeprowadzenie dystynkcji między nimi musi według Heideggera polegać na przeciwstawieniu bytu i bycia, czyli tego, co obecne i aktualne, temu, co nie-obecne. Innymi słowy, bycie jako to, co inne wobec bytu, musi być nie-bytem. Nie jest jednak czymś takim jak po prostu nieistniejący przedmiot: bycie, choć nie-obecne, „jakoś jest”. W tym miejscu pojawia się właśnie zagadnienie nicości. To w nim Heidegger będzie poszukiwał rozwiązania wyjaśnienia funkcjonowania bycia.

Należy zaznaczyć, że Heideggerowskie „nic” ma dwa podstawowe wymiary — stanowi ono istotowe określenie zarówno samego bycia, jak i różnicę ontologiczną oddzielającą bycie od bytu: „*nichtende Nicht des Nichts*” i „*nichtende Nichts der Differenz*”⁹. Oba te aspekty pozostają od siebie nierozłączne, będąc dwiema stronami tego samego medalu, widzianymi z różnej perspektywy¹⁰. Jedno określa naturę bycia jako takiego, drugie wyjaśnia sposób ukazywania się bycia jako tego, co inne względem bytu.

Dla niniejszych rozważań istotniejsze będzie ujęcie „nic” jako charakterystyki samego bycia. Podlegało ono przekształceniom w miarę upływu czasu — kolejne pojęcia modyfikowały treść poprzednich, w taki jednak sposób, że wzbogacały i precyzowały ich znaczenie, nigdy ich nie unieważniając¹¹. Heideggerowskie ujęcie odrzuca bowiem zakorzenione przyzwyczajenia myślowe i prezentuje naturę nicości jako tego, co stanowi źródło bycia, a nie przyczynę jego zanikania. Heideggerowskie „nic” określone jest przez mechanizm dawania, a nie pochłaniania. Dalej zostaną zasygnalizowane podstawowe kwestie obrazujące tę naturę bycia, z zaznaczeniem przemian jej przedstawiania dokonanych przed i po Zwrocie.

Przed Zwrotem

W opinii wielu badaczy Heidegger w *Byciu i czasie* rozważa problematykę nicości pobieżnie i marginalnie¹². Wydaje się jednak, iż rozwiązania, jakie proponuje w tym dziele, już w znaczącym stopniu opierają się na jej — mającej dopiero później w pełni się wykrystalizować — koncepcji. Wiąże się ona w *Byciu i czasie* w głównej mierze z hasłami nie-ważności (*Nichtigkeit*) oraz możliwości i niemożliwości. Filozof pyta tam: „czy jednak jest naprawdę tak oczywiste, że każde Nie oznacza negativum w sensie braku?”¹³. To pytanie zostaje postawione w związku z właściwym zrozumieniem charakteru owej „nie-ważności”. Zanim jed-

⁸ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 266.

⁹ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main 1973, s. 123; wyd. pol. M. Heidegger, *O istocie podstawy*, tłum. J. Nowotniak, [w:] *idem, Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 113; por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 331.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Por. C. Wodziński, *Wegmarken*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 4, B. Skarga (red.), Warszawa 1996, s. 204.

¹² C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 329; E. Tugendhat, *Bycie i nic*, s. 60.

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 359; wyd. niem. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, s. 285.

nak do niego przejdę, omówię pokrótce znaczenie pojęcia możliwości w kontekście zagadnienia nicości.

W tradycyjnej ontologii możliwość jest niższą kategorią metafizyczną niż realność, jako to, co ma „słabsze” istnienie¹⁴. Często jest ona wtórna względem rzeczywistego stanu rzeczy — jest nad nim nadbudowana¹⁵. Natomiast Heidegger w obrębie swojej koncepcji bycia dokonuje przewartościowania jej oceny ontologicznej. Uznaje, iż możliwość stoi wyżej niż rzeczywistość¹⁶. *Dasein* jest pierwotnie czymś możliwym¹⁷. W metafizycznym porządku możliwość wyprzedza rzeczywistość, z której ta druga dopiero się wywodzi. Tak też samo pojęcie możliwości w ujęciu Heideggera jest jak najdalsze od „pustej logicznej możliwości”¹⁸, lecz ma ściśle ontologiczny charakter. Widzimy, jak natura bycia zostaje tu ściśle skorelowana z zagadnieniem możliwości¹⁹.

W tej perspektywie należy też postrzegać problem „nie-ważności” (tak *das Nichtigkeit* przekłada Bogdan Baran)²⁰. Termin *Nichtigkeit* często przekładany jest jako „znikomość”²¹, jednak to tłumaczenie Barana wydaje się właściwsze. *Nichtigkeit* w słownikowej definicji oznacza też bowiem „nieważny” w kategorii prawniczej, jako na przykład nie-obowiązujący wyrok, który *jeszcze nie* uprawomocnił się. Tak też tłumaczenie na język angielski akcentuje ten aspekt znaczeniowy²². Również sam Heidegger zaznaczał, iż nie powinno rozumieć się nie-ważności jako „bezwartościowości”²³. Można więc zaproponować wykładnię nie-ważności bycia w znaczeniu, iż *nic nie jest* (jeszcze) przesądzone czy rozstrzygnięte z tego, co *może* być.

Obraz nicości w *Byciu i czasie* (jako pewnej pozytywności) nie jest jednak jednoznaczny ze względu na zagadnienie możliwości niemożliwości, które łączy się właśnie z kwestią śmierci. Ta problematyka zostanie bliżej przedstawiona w dalszej części artykułu. Zaproponowane przeze mnie odczytanie charakteru nicości w filozofii Heideggera uwarunkowane jest dalszym jej rozwinięciem, jakie zostaje zaprezentowane w *Przyczynkach do filozofii*, które wyznaczają ramę niniejszych rozważań. Przechodząc bezpośrednio do tego dzieła, pominię rozprawę *Czym jest metafizyka?*, choć jest ona pierwszym z tekstów bezpośrednio dotyczącym problemu „niczego”, ponieważ skupia się ona przede wszystkim na koncepcji ujawniania się ugruntowanej w „niczym” różnicy między bytem i byciem, a nie na samym określeniu bycia.

¹⁴ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1987, s. 45–49, 81.

¹⁵ *Ibidem*, s. 45–49.

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 47.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, s. 184.

¹⁹ Ona sama może stać się materiałem godnym rozważania w oddzielnym, obszernym tekście; por. W. Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*, Berlin 1960.

²⁰ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 357.

²¹ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 329; R. Niżyński, *Człowiek i trwoga. Nicość w ujęciu Heideggera*, Poznań 2004, s. 60.

²² Słownik języka niemieckiego jako drugie ze znaczeń podaje tu wyrażenie prawnicze. W języku angielskim ten termin tłumaczy się jako *nullity*, co też oznacza nieważność (*invalidity*), na przykład małżeństwa lub ustawy.

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 358–359.

Po Zwrocie

To właśnie w *Przyczynkach do filozofii* zostaje przedstawione pojęcie „wydarzania”, które od 1936 roku stało się przewodnim słowem myślenia Heideggera²⁴. W znacznej mierze wokół niego ogniskuje się też przemiana, jaką niósł z sobą Zwrot. Heidegger podkreśla, że pojęcie wydarzania (*das Ereignis*) jest nieprzekładalne i równie wieloznaczne jak pojęcia *logos* czy *Dao*. Do niniejszej analizy zasadnicze jest wskazanie swoistego ruchu bycia, który wydarzanie określa.

Jak zauważa Cezary Wodziński, rzeczownik *das Ereignis* wiąże się przede wszystkim z czasownikiem *ereignen* — przyswajając, i rzeczownikiem odczasownikowym *Ereignung* — przyswojenie²⁵. Wydarzanie pozwala na przyswojenie sobie swej własnej istoty. Odpowiada temu koncepcja „istoczenia” (*wesen*), czasownikowo rozumianej istoty, która odchodzi od binarnej opozycji *essentia-existentia*²⁶. Istoczenie umożliwia bycie właściwym — dzięki niemu byt uzyskuje własną istotę, zostaje mu ona darowana²⁷. Ta warstwa semantyczna obecna w „istoczeniu” oraz „wydarzaniu” pokrywa się także z wyrażeniem *Es gibt*, które w jednym z najpóźniejszych tekstów Heideggera *Czas i bycie* staje się formułą wyrażenia podstawowego charakteru bycia. Bycie jest więc tym, co „daje”, tym, co „obdarowuje”²⁸. W tym właśnie horyzoncie należy także umieścić samo zagadnienia nicości: jest to „nic”, które wydarza „coś”²⁹.

W *Przyczynkach*, tak jak we wczesnym *Byciu i czasie*, zostaje wskazana ważność pojęcia możliwości w rozumieniu bycia:

jedynie w Byciu, jako jego najgłębsze pęknięcie, istoczy to, co możliwe, tak, że w myśleniu innego początku trzeba w postaci tego, co możliwe, myśleć od razu Bycie. (Metafizyka wszelako przyjmuje to, co „rzeczywiste” jako byt, za punkt wyjścia i cel określania bycia)³⁰.

Również *List o „humanizmie”* eksponuje znaczenie zagadnienia możliwości³¹. Pojawia się tu jednak jeszcze jedno hasło definiujące nicość, ujętą jako źródło bycia, a nie jego przekreślenie — jest nim „pustka” (*die Leere*). Jest ona zazwyczaj uznawana za pewien brak lub niedostatek³². Tymczasem Heidegger pojmuje ją w sposób pozytywny³³. Nicość jest w jego ujęciu pełna przydzielającej „mocy”,

²⁴ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006, s. 10.

²⁵ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 338.

²⁶ B. Baran, *Sein und Zeit*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 4, B. Skarga (red.), s. 186.

²⁷ C. Wodziński, *Wegmarken*, s. 207.

²⁸ Dlatego polskie tłumaczenie ma szczęście do przekazywania zawartej tu intuicji: w słowie wydarzenie obecny jest człon „dar”.

²⁹ E. Borowska, *Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa 2008, s. 133.

³⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 435.

³¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] *idem, Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 274.

³² M. Heidegger, *Sztuka i przestrzeń*, tłum. C. Woźniak, „Principia” 3 (1991), s. 127–128.

³³ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej*, s. 116.

z której ostoji wypływa wszelkie tworzenie³⁴. Nie jest zwyczajną daną, obojętną pustką, lecz samym istoczeniem wydarzania jako istotą wydarzania³⁵. Pustka stanowi pełnię tego, co jeszcze nierozstrzygnięte³⁶. To właśnie pozwala ujmować te pojęcia jako nierozłączną parę: pustka i obdarzanie³⁷.

Istotny w wykładni tego zagadnienia jest trop taoistyczny. Na pokrewieństwo z taoizmem wskazywał zarówno sam Heidegger, jak i badacze jego filozofii³⁸. Heidegger tłumaczył nawet na język niemiecki główne dzieło Lao-Tse *Daodejing*³⁹. Heideggerowskie „nic” jest często zestawiane z takimi oto słowami chińskiego myśliciela: „wszystkie byty biorą swój początek w byciu, samo zaś bycie czerpie swój początek z nicości”⁴⁰. Znacząca jest tu recepcja myśli Heideggera w kręgu Dalekiego Wschodu, który przyswoił ją sobie, jak się wydaje, w stosunkowo trafny sposób. Pamiętajmy, iż jednym z pierwszych przekładów jego dzieł było tłumaczenie na język japoński. W *Rozmowie o języku* padają takie oto słowa z ust *Japończyka*: „pustka jest przeto tym samym, co nicość, takim mianowicie istoczącym, które próbujemy myśleć jako to, co inne wobec wszelkiej obecności i nieobecności. [...] Dziwiłiśmy się jak Europejczycy mogli wpaść na nihilistyczną interpretację tej nicości”⁴¹.

Termin ten Heidegger stara się oddać, kreśląc obraz nie „próżni” w pospolitym znaczeniu, lecz bez-gruntowego niewyczerpanego źródła wszelkiego wystaczania się bytów⁴². Bez-grunt (niem. *Ab-grund*) jest tym, co samo uzasadniając (gruntując/fundując) wszystko inne, samo już uzasadnienia ani nie ma, ani nie potrzebuje. Ta myśl zostaje najpełniej przedstawiona przez Heideggera w *Zasadzie racji*, jednym z ostatnich jego dzieł. Z punktu widzenia zajmującego nas problemu istotne jest tłumaczenie terminu *Ab-grund*. Dosłownie znaczy ono „przepaść”, „otchłań”, i tak też jest często przekładane⁴³. Jakkolwiek jest to najzupełniej poprawne pod względem językowym, zostaje zgubiony tu sens, jaki zawiera niemiecki termin odnoszący się do pojęcia gruntu (podstawy). Ponadto słowo „otchłań” konotuje negatywne treści. Może sugerować ruch pogrążania się w niej, podczas gdy Heidegger wskazuje tu na wy-do-bywanie się z niej⁴⁴.

Ten pokrótce naszkicowany obraz „niczego” jako ob-darzającego byciem miał za zadanie pokazać Heideggerowskie odwrócenie powszedniego myślenia o nicości,

³⁴ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 231.

³⁵ *Ibidem*, s. 30.

³⁶ *Ibidem*, s. 354.

³⁷ *Ibidem*, s. 345.

³⁸ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002, s. 8, 382.

³⁹ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej*, s. 116.

⁴⁰ R. May, *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influences on His Work*, London-New York 2005, s. 26.

⁴¹ M. Heidegger, *Z rozmowy o języku*, tłum. J. Mizera, [w:] *idem, W drodze do języka*, Warszawa 2007, s. 97.

⁴² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 35.

⁴³ Język angielski boryka się z tym samym problemem, przekładając ten termin jako *abyss*, którego pierwszym znaczeniem jest piekło (czeluści piekielne).

⁴⁴ Por. M. Heidegger, *Logos*, tłum. J. Mizera, [w:] *idem, Odczyty i rozprawy*, Kraków 2002, s. 204; niem. *Her-vor-währen*; M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main 2000, s. 234.

które to odwrócenie determinuje mechanizm darzący, a nie niszczycielski. Ono też będzie stanowić sedno analizy przekształceń zagadnienia śmierci. Rozważę je, analizując najpierw przedstawione w *Byciu i czasie* usytuowanie bycia ku śmierci wobec problematyki nicości, następnie w tym kontekście spróbuję zestawzić z sobą ujęcia bycia jako „bycia ku śmierci” z ujęciem go jako „wydarzania”. W końcowej natomiast części zaproponuję możliwy sposób rozumienia roli śmierci w filozofii Heideggera, uwzględniając jej stosunek do tej szczególnej nicości.

Kres

Zagadnienie śmierci w *Byciu i czasie* pojawia się w związku z pytaniem o sposób, w jaki to, co nie-obecne, może być „całością”⁴⁵. Na etapie *Bycia i czasu* Heidegger będzie poszukiwał struktury gwarantującej jedność i całość tego, czego *de facto* nie ma. Tym, co posłużyło mu w jej odnalezieniu, będzie właśnie pojęcie śmierci.

Heidegger odwołuje się tu do powszedniego rozumienia tego, co rozciąga się między narodzinami i śmiercią⁴⁶. Ta rozpiętość przecież nie jest jako taka dana nam od razu w całości, wszak dopiero mamy przeżyć nasze życie. Co nadaje mu wewnętrzną spójność oraz kierunek? Co czyni je czymś jednym? Filozof w odpowiedzi na te pytania ukazuje w nowy sposób śmierć w kategoriach „całokształtu” i „kresu” wraz towarzyszącym im fenomenem „jeszcze-nie”.

Jak zasygnalizowano wcześniej, w *Byciu i czasie* Heidegger, zrywając z prymatem obecności i aktualności, charakterystycznym dla dotychczasowej metafizyki, uznaje bycie (pod postacią *Dasein*) za to, co możliwe, to, co w swej możliwości-bycia zawsze musi czymś jeszcze nie być⁴⁷. Do tej zaległości należy sam „kres”, którym jest śmierć określająca i ograniczająca każdorazowo całokształt *Dasein*. Heidegger podkreśla jednak, że „jest” ona tylko i wyłącznie jako *bycie ku śmierci* — sama śmierć jako taka jest nie-obecna⁴⁸.

Według Heideggera kres (*Ende*) jest określeniem właściwszym na śmierć niż zaległość (*Ausstand*), które jest mylące, ponieważ kryje w sobie przekształcenie *Dasein* w coś obecnego⁴⁹. Tymczasem kres jest tym, co nas czeka (*Bevorstand*), tym, co stoi przed *Dasein*, a nie w nim samym zalega⁵⁰. Zaznaczenie tego strukturalnego mechanizmu będzie kluczowe w dalszym rozpatrywaniu koncepcji bycia. Kres, jako znajdujący się „przed” *Dasein*, leży tym samym „poza” nim: nie jest jego własnością ani czymś, czym *Dasein* może rozporządzać. Pozostają z sobą w relacji przynależności, ale nie jest to relacja zarządzania czy dysponowania⁵¹.

Warto wskazać na wieloznaczność terminu *Bevorstand*. Oznacza ono „zbliżać się”, „nadchodzić”. Samo *bevor* znaczy „przed” (w określeniu czasowym). „Przed”

⁴⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 295.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 234.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 295.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 345.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, s. 329.

to inaczej „zanim” (na przykład „przed tym wydarzeniem” to inaczej „zanim to się wydarzyło”). Odpowiadać będzie temu formuła „jeszcze-nie”, która wraz z pojęciem „nie-ważności” definiuje fundamentalny charakter bycia.

Heidegger stwierdza: „*Dasein*, dopóki jest, stale jest raczej swym *jeszcze-nie*”⁵² oraz dalej: „jako będące ku śmierci, jestestwo zawsze obejmuje już sobą swoje skrajne »jeszcze-nie«, które poprzedza wszelkie inne »jeszcze-nie«”⁵³. Zastanówmy się, jak można rozumieć sens owego „jeszcze-nie”. Filozof wyraźnie odróżnia je od zwyczajnego stawania się i kończenia⁵⁴. Kluczowe wydają się tu słowa: „to jeszcze-nie w ogóle nie »jest« jeszcze rzeczywiste”⁵⁵. Pojawiają się dwa możliwe sposoby ujęcia tej kwestii, oba dotyczące znaczenia nieważności oraz możliwości i niemożliwości.

Z jednej strony bycie ku śmierci jako łączące się z fenomenem „jeszcze-nie” wyznacza przestrzeń bycia, czyli obszar jego możliwości. Choć śmierć każdorazowo pozostaje w obrębie możliwości, dopóki *jeszcze-nie* ma jej, dopóty dany byt *jest*. Można by powiedzieć, że dopóki jeszcze-nie ma śmierci, dopóty tym samym wiele jeszcze *może się wydarzyć*. Z tym fenomenem wiąże się pozytywny wymiar kategorii nie-ważności jako pewnego nieokreślonego jeszcze zakresu bycia.

Z drugiej jednak strony bycie, stanowiące przeciwieństwo substancjalnej obecności i stałości, jest nie-ważne w znaczeniu braku statusu ontologicznego spełnienia, „zaistnienia”. Co więcej, brak mu metafizycznej gwarancji, iż zacznie ono „obowiązywać”. Za tę zasadniczą nie-ważność jako możliwość niemożliwości odpowiada właśnie śmierć⁵⁶. Ona jest radykalnym potwierdzeniem podstawy nie-ważności bycia, najdobitniej jak tylko można pokazuje, że wcale *nie musi* ono „być”⁵⁷. Bycie jako „bycie ku śmierci” ufundowane jest właśnie w tej swoistej dialektyce możliwości i niemożliwości.

Waga zagadnienia możliwości w koncepcji Heideggera została zaznaczona we wcześniejszej części niniejszej pracy. Należy podkreślić, że także samo bycie ku śmierci filozof nakazuje traktować jako bycie ku możliwości — tak, by śmierć odślaniała się w tym bycie i dla niego właśnie jako możliwość⁵⁸. Śmierć jednak funkcjonuje w tej koncepcji jako *wyróżniona* możliwość bycia, ponieważ stanowi możliwość niemożliwości⁵⁹. Jej specyfikę uzasadnia swego rodzaju konieczność, która sprawia, że jest ona możliwością dla każdego bytu własną, bezwzględną, ostateczną, pewną i zarazem nieokreśloną⁶⁰. Tym samym można ją uznać za metamożliwość określającą wszystkie inne możliwości.

Z punktu widzenia interesującej nas problematyki najistotniejsze jest pojawienie się nicości rozumianej jako nie-możliwość: „nicości możliwej niemożliwość swej

⁵² *Ibidem*, s. 307.

⁵³ *Ibidem*, s. 326.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 309–310.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 307.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 386

⁵⁷ K. Tarnowski, *Faktyczność i negatywność u Heideggera*, „*Analecta Cracoviensia*” 13 (1981), s. 78.

⁵⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 330.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 316.

⁶⁰ *Ibidem*.

egzystencji”⁶¹. Nicość utożsamiona jest tu z nie-byciem: jest ona przeciwieństwem bycia. Zostaje skojarzona z zagrożeniem (*Bedrohung*)⁶².

W ten sposób „bycie ku śmierci” prezentuje nam niespójny wizerunek nicości. Raz *Bycie i czas* ukazuje nam ją jako to, co odmienne od bytu, co bynajmniej nie zaprzecza temu, że „jakoś jest”, ale jednocześnie jej rozumienie zostaje zespolone z pewnym brakiem bycia, za jaki należy uznać niemożliwość. W dalszej części artykułu zostanie postawione pytanie, czy w takim razie w filozofii Heideggera nie mamy do czynienia z dwoma różnymi rodzajami nicości.

Kwestią, którą w tym względzie należy jeszcze rozważyć, jest problem przyszłości jako fenomenu pierwotnej i właściwej czasowości⁶³. Opis roli czasu w myśli Heideggera pozostaje poza zakresem niniejszego tekstu. Pragnę jedynie zwrócić uwagę na jego rozumienie ze względu na pojęcie bycia ku śmierci.

Jednolity fenomen czasowości tworzą stająca się byłą i uwspółcześniająca się przyszłość⁶⁴. Wypracowane wcześniej przez Heideggera struktury bycia opierały się w swej istocie właśnie na przyszłości jako podstawowej ekstazie czasu. Zarówno fenomen „jeszcze-nie”, jak i pojęcie możliwości były z założenia w niej ugruntowane. Odrzucenie przez Heideggera zrównania teraźniejszości (aktualności) i bycia zostało tu ostatecznie potwierdzone. To znajdującą się przed danym bytem nierozstrzygniętą przyszłość jest właściwym żywiołem bycia.

Stosunek do tak zdefiniowanej czasowości Heidegger ujął terminologicznie jako wybieganie (*Vorlaufen*)⁶⁵. Oznacza ono bycie *ku* możliwościom, które determinuje ruch wychodzenie poza siebie ku przyszłości i brania siebie z powrotem (*zurücknehmen*) do swej doczesności — *Dasein* wyprzedza siebie i ku sobie wraca. Jego teraźniejszość jest określana ze względu na przyszłość. „Przed” („*Vor*”) nie oznacza po prostu „jeszcze-nie teraz, ale później”, lecz wskazuje na przyszłość, która w ogóle dopiero *umożliwia*⁶⁶.

Wybieganie stawia jednak przede wszystkim *Dasein* przed możliwością, która pozostaje ciągle pewna (konieczna) i jednocześnie nieokreślona co do tego, kiedy się stanie, czyli śmiercią. Tak też tym, co przyszłość z sobą niesie — jak mogłoby się wydawać — jest zasadniczo śmierć. Temporalne ujęcie bycia prowokuje do rozumienia go jako przybliżania się do śmierci. Bycie zostaje określone przede wszystkim przez perspektywę swojego końca.

Taki właśnie obraz bycia pociąga za sobą ujęcie go jako bycia ku śmierci wraz z wszelkimi implikacjami. Sugestywność tego przedstawienia rzutowała na rozu-

⁶¹ *Ibidem*, s. 335.

⁶² *Ibidem*, s. 334. Niebagatelną rolę odegrała tu też oczywiście kwestia trwogi (*Angst*). Jakkolwiek jej głównym zadaniem było podkreślenie bezprzedmiotowości jej intencjonalnego nakierowania, w przeciwieństwie do strachu (*Furcht*), to skojarzenia semantyczne określały ją jako „minorowy nastrój”, co ostatecznie pogłębiało mylny odbiór charakteru nicości (por. M. Heidegger, „*Czym jest metafizyka?*”. *Postłowie*, tłum. K. Pomian, [w:] *idem*, *Znaki drogi*, s. 265).

⁶³ *Ibidem*, s. 414.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 411.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 330.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 412.

mienie samego bycia przez interpretatorów *Bycia i czasu*, widzących w byciu stopniowe pogrążanie się w otchłani nieistnienia. Zwrot przyniósł jednak radykalnie inny wizerunek bycia w tym względzie. W dalszej części artykułu zostaną one z sobą skontrastowane.

Skąd czy dokąd?

Ujęcia bycia jako „bycia ku śmierci” oraz bycia jako „wydarzania” niosą z sobą sprzeczne intuicje co do charakteru bycia i jego relacji z nicością. Wydaje się, że była to zasadnicza trudność, która spowodowała, że koncepcja bycia ku śmierci musiała zostać w filozofii Heideggera w pewnym momencie poniekąd zawieszona, a następnie przeformułowana.

Zagadnienie śmierci zdominowało rozumienie stosunku bycia i nicości. Dało impuls do postrzegania nicości jako tego, „ku czemu” bycie zmierza. W tym horyzoncie bycie to bycie *ku* nicości. „Nic” stanowi tu „dokąd”. Tymczasem pojęcie „wydarzania” ujmując „nic” w kategorii „skąd”. „Nic” jest dla niego źródłem i zasadą bycia. Określa „z czego” bierze swą podstawę wydarzanie (bycia). Główną rolę odgrywa tu kwestia bez-gruntu. Należy podkreślić, iż nicość „skąd” i nicość „dokąd” nie mogą być z sobą utożsamiane⁶⁷.

Bycie ku śmierci sugerowało postrzeganie nicości jako skończoności i nie-bycia⁶⁸. Podstawową cechą bycia w tym ujęciu w wielu interpretacjach była jego istotowa przemijalność: „bycie-dokonujące-się-nieuchronnie-ku swemu kresowi”⁶⁹. W byciu ku śmierci widziano proces ginięcia w nicości, gdy tymczasem po Zwrocie Heidegger dość jednoznacznie określa charakter nicości jako dający. Bycie to przede wszystkim wystarczanie się, a nie znikanie.

Te konsekwencje interpretacyjne nicości ze względu na bycie ku śmierci były wzmacniane jego temporalną wykładnią, która we wczesnej filozofii była dominantą myślenia Heideggera. Ona dawała asumpt do ujmowania bycia jako procesu przemijania. Warto jednak zastanowić się, czy w kategoriach stworzonej przez Heideggera koncepcji wydarzania (istoczenia) w ogóle można mówić o „przemijaniu” (zmiany w czasie) jako zanikaniu czegoś. Wydaje się, że ten mechanizm jest pojęty raczej jako zjawianie się czegoś nowego w miejsce tego, co było do tamtej pory. W tym ujęciu czasu nacisk zostaje położony na przychodzenie (przy-bywanie), a nie odchodzenie. Stanowi to odwrócenie utartego sposobu doświadczenia czasu. Co jednak zrobić z „niszczyielską potęgą czasu”⁷⁰, której nikt zanegować nie może? Heidegger także bynajmniej jej nie przeczył, jednak wydobyte przez niego mechanizmy bycia miały za zadanie podkreślić obdarzającą naturę czasu, co tym samym umieszczało na drugim planie jego niszczycielski wymiar.

⁶⁷ Por. na przykład K. Tarnowski, *Faktyczność i negatywność u Heideggera*, s. 79: „[jeden] dynamiczny horyzont nie-bycia, wewnątrz którego dzieje się egzystencja”.

⁶⁸ Por. na przykład *ibidem*.

⁶⁹ R. Rożdżeński, *Pytanie o sens naszej egzystencji*, Kraków 1997, s. 65.

⁷⁰ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, s. 213.

Ta interpretacja charakteru czasu w kontekście pojęcia istoczenia oraz wydarzenia jest w pewnym stopniu nadbudowana nad teorią Heideggera — pokazuje, co mogłaby ona akcentować, gdyby nie to, że sam filozof na tym etapie odszedł już od temporalnego ujęcia bycia⁷¹. Tak też sama śmierć straciła swój bliski związek z czasem⁷². Stanowiło to odcięcie się od jej banalnych i mylnych odczytań. Opracowanie problemu śmierci po Zwrocie pozwala spojrzeć z nowej perspektywy na jej rolę w koncepcji bycia.

Granica

Należy zaznaczyć, że problem bycia ku śmierci w *Przyczynkach* nie ogranicza się oczywiście jedynie do zagadnienia nicości jako natury bycia. To także kwestia prawdy bycia, jego ujawniania się oraz roli *Da-sein* (a raczej „jawno-bycia”) w tym procesie. Ponadto zagadnienie śmierci jest rozpatrywane przez Heideggera po Zwrocie nie tylko w *Przyczynkach do filozofii* (w których zostaje poświęconych mu właściwie tylko kilka stron), ale też w dziełach jeszcze późniejszych, zebranych między innymi w tomie *Odczyty i rozprawy*⁷³.

Podjęcie kwestii śmierci w przedstawionych tam pracach przynosi pewną zmianę terminologiczną. Pojęcie „bycia ku śmierci” zostaje zastąpione określeniem „śmiertelni”. Wiąże się to oczywiście w pierwszej kolejności z ogólną przebudową słownika Heideggera, spowodowaną wprowadzeniem idei czwórni oraz wiążącymi się z tym dalszymi przemianami rozumienia miejsca *Da-sein* w porządku metafizycznym. Wydaje się, iż może być to jednak wyznaczone także chęcią bardziej jednoznacznego ujęcia stosunku bycia i śmierci oraz odejścia od wskazanych dezinterpretacji.

W *Budować, mieszkać, myśleć* Heidegger mówi: „śmiertelni to ludzie. Zwą się śmiertelnymi, ponieważ mogą umierać. Umierać znaczy: sprostać śmierci *jako śmierci*”⁷⁴. W rozprawie *Rzecz* dopowie: „Śmiertelnych nazywamy teraz śmiertelnymi nie dlatego, że ich ziemskie życie się kończy, ale dlatego, że mogą oni podołać śmierci *jako śmierci*”⁷⁵. Zastanówmy się, co mogą znaczyć słowa „śmierci *jako śmierci*”. Warto cofnąć się tu ponownie do *Przyczynków do filozofii*, które określają śmierć jako „świadectwo bycia”⁷⁶.

Heidegger stwierdza, że śmierć w jego koncepcji w żadnym wypadku nie służy podkreślaniu marności istoty bycia, lecz przeciwnie: śmierć jest tu najwyższym

⁷¹ C. Wodziński, *Beiträge zur Philosophie*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, s. 217.

⁷² M. Inwood, *Heidegger Dictionary*, s. 47: „Death has lost its close link with time”.

⁷³ W ich kontekście czasami mówi się o kolejnym zwrocie w myśleniu filozofa. Periodyzacja filozofii Heideggera następuje wielu trudności. Wysuwa się różne interpretacje dotyczące kolejnych przełomów i ich znaczącej odmienności. W niniejszych rozważaniach zostało przyjęte podejście, według którego dalszy rozwój filozofii Heideggera jest wyznaczony po prostu konsekwentnym pogłębieniem kierunku, który został obrany wraz z pojawieniem się koncepcji wydarzania. Por. W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, New York 2003, s. 553–558.

⁷⁴ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] *idem, Odczyty i rozprawy*, s. 127.

⁷⁵ M. Heidegger, *Rzecz*, [w:] *idem, Odczyty i rozprawy*, s. 158.

⁷⁶ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 266.

i ostatecznym świadectwem bycia⁷⁷. Stanowi ona „istotową potwierdzalność bycia”⁷⁸. W tym kontekście można przytoczyć zdanie, które filozof wypowiada w tekście *O istocie physis*: „potrafi umrzeć tylko to, co żyje”⁷⁹. Tym samym widzimy, że śmierć ma pomóc w zrozumieniu niezwykłości i wyjątkowości bycia, czyli także określającej je nicości.

Śmierć pozwala uchwycić różnicę między byciem i nie-byciem, czyli tym, co *jeszcze-nie*, a tym, co *już-nie*. Są to dwa z gruntu różne charaktery nicości, które nie mogą być ujmowane jako tożsame, co potwierdza właśnie śmierć, do której są one odniesione⁸⁰. Radykalna odmienność ich natur i mechanizmów nimi rządzących nie pozwala na ujmowanie tych nicości jako jednego (tożsamego) horyzontu. Oba są obecne w filozofii Heideggera, choć to temu pierwszemu myśliciel poświęca przede wszystkim swą uwagę. Jednak ich systematyczne powiązanie wyznacza dalszy kierunek badań mający na celu uporządkowanie całości Heideggerowskiej struktury nicości⁸¹.

Śmierć jest więc na swój sposób granicą definiującą to, co od siebie oddziela: bycie i nie-bycie. Znacząco wpływa na to, czym bycie i nie-bycie „są”, co pod nimi rozumiemy. Jest tym samym miarą tego, co niewymierne⁸². Śmierć, której nie można oczywiście uznać za bycie (dlatego mogła być obecna wyłącznie jako bycie ku śmierci), jest integralna z pojęciem bycia. Ich wzajemną relację można spróbować ująć tak jak bycie i czas z dzieła *Czas i bycie* — co sprawia, iż tworzymy taką właśnie parę pojęć, co sprawia, że możemy mówić o spójce „i” między nimi?

Z perspektywy śmierci jako świadectwa bycia należy też rozumieć słowa „tylko człowiek umiera, i to nieustannie”⁸³ — dzieje się tak nie z powodu, że jego życie „kończy się”, ale dlatego że będąc nieustannie wobec śmierci, nieustannie pozostaje odniesiony do samego bycia⁸⁴. Następuje tu szczególne odwrócenie: z bycia zostaje zdjęte piętno jego li tylko zmierzania do kresu (znika nieszczęsne „ku”), a sama śmierć ma zadanie wskazywać na afirmujący charakter bycia.

Śmierć w późnych dziełach nie zakłóca także obrazu nicości: „śmierć jest trumną nicości, tego mianowicie, co pod żadnym względem nie jest czymś tylko bytującym, co jednak istoczy i to nawet jako tajemnica samego bycia. Śmierć jako

⁷⁷ Co istotne, zostaje tu ponownie podkreślony i zarazem dookreślony sens możliwościowego charakteru bycia i specyfiki śmierci jako metamożliwości. Następuje w niej szczególne „zderzenie konieczności i możliwości”, które pokazuje tak jak *Bycie i czas*, że w wypadku bycia nie mamy do czynienia z możliwościami logicznymi — „bładą i jałową mieszaniną modalności” — lecz z ich wymiarem ontologicznym (*ibidem*, s. 265).

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ M. Heidegger, *O istocie physis*, tłum. J. Sidorek, [w:] *idem*, *Znaki drogi*, s. 259.

⁸⁰ Por. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 265, 266.

⁸¹ *Przyczynki do filozofii* wprowadzają ponadto inne problematyczne obszary nicości, jak na przykład nie-bycia (*Nichtseyn*) jako tego, co nie zostało w ogóle wyistoczone.

⁸² M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001, s. 152; por. J.M. Damske, *Being, Man and Death*, Lexington 1970, s. 167–168.

⁸³ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] *idem*, *Odczyty i rozprawy*, s. 127.

⁸⁴ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej*, s. 109.

trumna nicości jest ukryciem (*Gebirg*) bycia⁸⁵. Współwystępuje tu ujęcia nicości jako natury bycia oraz jako różnicy ontologicznej, co było już poruszane w *Przyczynkach do filozofii*⁸⁶. Nicość stanowi źródło istoczenia, sama śmierć jako ukrycie, z jednej strony, oznacza jej schronienie i zabezpieczenie i wówczas zostaje ujęta w kategoriach różnicy ontologicznej⁸⁷. Z drugiej zaś strony możemy potraktować „trumnę” jako wytyczenie granic nicości, określenie jej kształtu.

Warto na koniec zasygnalizować jeszcze jeden aspekt roli śmierci w filozofii Heideggera. Łączy się on z jego całościowym sprzeciwem wobec obecnego w tradycyjnej metafizyce rozumienia tego, co znaczy „być bytem”. W *Przyczynkach do filozofii* filozof pyta: „dlaczego jednak coś powstającego i przemijającego uchodzi za nie-bytujące? Jakkolwiek tylko wtedy, gdy bytość utrwaliła się już jako stałość i uobecnienie”⁸⁸. Innymi słowy „wszystko, co jednostkowe i zmienne, staje się czymś nigdy nie wystarczającym bytości”⁸⁹. Towarzyszy temu „godne uwagi błędne przekonanie, jakoby Bycie musiało »być« zawsze, a im trwalej i dłużej będzie, tym »bardziej« będzie »bytujące«”⁹⁰. Wzorem bytości do takiego ujęcia bytu są platońskie idee, tymczasem Heideggerowska koncepcja bycia pociąga za sobą inne pojęcie bytu. Wydaje się, że z tego też względu Heidegger tak właśnie mocny nacisk kładzie na problem śmierci i skończoności bycia, odchodząc od ustaleń przyjętych do tej pory w ontologii.

* * *

W niniejszym artykule zostało postawione pytanie o możliwą przyczynę przemiany ujęcia „bycia ku śmierci” w filozofii Heideggera. Jakkolwiek złożyło się na tę sytuację kilka czynników, to artykuł koncentrował się na wątku nicości, który wydaje się tu kluczowy. Ponadto w literaturze brakuje prac poruszających bezpośrednio ten problem⁹¹. Tymczasem, jak próbowałam to pokazać, warto rozpatrzyć kwestię śmierci ze względu na jej relację do koncepcji nicości, choć „jest rzeczą na pewno wygodną tłumaczyć sobie to, co tu [w filozofii Heideggera] powiedziano o śmierci, niesprawdzonymi, powszednimi wyobrażeniami końca i nicości”⁹².

Powodem, dla którego zagadnienie śmierci musiało zostać inaczej ujęte przez Heideggera wraz z rozwojem jego koncepcji, była konieczność wyraźniejszego przedstawienia koncepcji nicości — jako źródła, a nie siły niszczycielskiej — oraz określenia natury samego bycia, którego nie można pojąć jako procesu przemijania. Jednak sama śmierć w dalszym ciągu pozostała dla filozofa istotnym momentem w scharakteryzowaniu bycia.

⁸⁵ M. Heidegger, *Rzecz*, [w:] *idem, Odczyty i rozprawy*, s. 158.

⁸⁶ Por. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 302.

⁸⁷ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej*, s. 108.

⁸⁸ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 185.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 198.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 239.

⁹¹ Por. na przykład B. Dembiński, *Problem skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990, s. 101. Nawet tak świetna pozycja jak praca J.M. Demskego *Being, Man and Death* nie odnosi się do tego zagadnienia. Również Richardson w monumentalnym opracowaniu nie rozpatruje tego problemu, por. *ibidem*, s. 76, 572–573.

⁹² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 303.

“Being Toward Death” and the Evolution of the Concept of Nothing in the Philosophy of Martin Heidegger

Summary

This article aims to identify the reasons of the transformation of the role and meaning of “being towards death” in the philosophy of Martin Heidegger. In its early days “being towards death” is a very conspicuous term, while in the late philosophy, disappears almost completely. This is despite the fact that Heidegger does not deny the importance of the issue of death, but he writes about its significance. The article suggests that Heidegger gave up on “being towards death” because it distorted overall image of his philosophy (as a “pessimistic” one), mainly due to the incorrect understanding of the Heideggerian concept of Nothing (“nothingness”). Contrary to Heidegger’s intentions, Nothing was seen in this context as a destructive force, not as a “source” of being or being itself, which is a crucial issue in Heidegger’s philosophy after the Turn.