

MATEUSZ WAŚKO

*DAS SEIN I L'ÊTRE* – HEIDEGGER I SARTRE,  
DWIE FENOMENOLOGIE, DWA PYTANIA O RZECZYWISTOŚĆ

WPROWADZENIE

W roku 1927 ukazuje się *Sein und Zeit* (*Bycie i czas*, wyd. pol. 1994) Martina Heideggera, niemal dwie dekady później, w roku 1943, zostaje opublikowane *opus magnum* Jeana-Paula Sartre'a. *L'être et le néant* (*Byt i nicłość*, wyd. pol. 2007), bo o to dzieło francuskiego filozofa chodzi, nie tylko tytułem nawiązuje do dzieła niemieckiego filozofa<sup>1</sup>. Pierwszy kontakt z *Bytem i nicością* w czytelniku zaznajomionym z dorobkiem wczesnego Heideggera łatwo może obudzić myśl, że zostało ono napisane przynajmniej w pewnej intelektualnej bliskości *Bycia i czasu*, kluczowego dzieła w tym dorobku. Podobna jest nie tylko terminologia i liczne sformułowania – kluczowe pokrewieństwo polega na umieszczeniu w punkcie wyjścia pytania o strukturę rzeczywistości w polu pytań o konstytucję sensu. Innymi słowy, w obu wypadkach pytanie to zostaje ulokowane w obszarze fenomenologii i w obu wypadkach ma ambicję przekroczenia perspektywy, którą naszkicował jej twórca, Edmund Husserl. Zarówno bowiem jeśli chodzi o Heideggera, jak i o Sartre'a fenomenologia ma sięgać tytułowego *Sein* czy *être*, co bezpośrednio wskazuje na to, że ma w jakimś stopniu obejmować problematykę ontologiczną. Celem tego artykułu jest eksplikacja głównych ontologicznych założeń wczesnych projektów Sartre'a i Heideggera oraz wskazanie dzielącej je istotowej różnicy. By osiągnąć ów cel, w pierwszej kolejności zostanie podjęta kwestia relacji bytu do

---

Dr MATEUSZ WAŚKO – adiunkt, Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Współczesnej; adres do korespondencji: ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; e-mail: [wasko.m89@gmail.com](mailto:wasko.m89@gmail.com); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3015-6797>.

<sup>1</sup> Nie sposób Heideggerowskiego *Sein* przełożyć na francuski inaczej niż przez *être*.

fenomenowi, a w kroku następnym problematyka istoty oraz sensu w obu fenomenologiach.

## 1. FENOMEN I BYT

Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy we Wprowadzeniu, zarówno *Bycie i czas*, jak *Byt i nicość* łączy wspólny punkt wyjścia. We Wprowadzeniu do obu tekstów ich autorzy przeprowadzają analizę pojęcia fenomenu i wiążą je z problematyką ontologiczną. Określenie fenomenu wydaje się niemal identyczne – według sformułowania zaproponowanego przez francuskiego myśliciela „jego istotą jest «jawienie się»” (SARTRE 2007a, 6 [1943, 12])<sup>2</sup>, z kolei w *Byciu i czasie* czytamy: „«fenomen»: to, *co-się-w-nim-samym-ukazuje*, to, co widoczne” (HEIDEGGER 1994a, 40 [1967, 28])<sup>3</sup>. Kluczem do właściwego pojmowania fenomenu jest pojęcie jawności. Nie jest tu ono rozumiane w horyzoncie epistemologicznym, gdyż fenomen nie wskazuje po prostu na poznawalność, ale na dostępność. Wyraża otwartość na to, co dane, a co wcale nie musi być poznane. Ponadto ujawnialność przynależna do fenomenu jest specyficzna, ponieważ oznacza ujawnialność bytu – tym, co się jawi czy ukazuje, jest sam byt. To miejsce wyznacza newralgiczny punkt obu projektów – z jednej strony symbolizuje przekroczenie perspektywy fenomenologii zorientowanej czysto epistemologicznie, z drugiej prowadzi do rozbieżności, którymi będziemy się zajmować.

W swoim projekcie Sartre proponuje specyficzne oddzielenie fenomenu od bytu. W jego mniemaniu choć *fenomen* bytu nie ujawnia bytu w taki sposób, jakby zarazem był granicą, która z jednej strony styka się z tym, komu się jawi, a z drugiej z tym, co się jawi, równocześnie obie strony od siebie odgraniczając, to winien być diametralnie odróżniony od *bytu* fenomenu. Fenomen jest „jakimś przyzywaniem bytu; jako fenomen, domaga się podstawy, która byłaby transfenomenalna” (SARTRE 2007a, 10 [1943, 16]). Jak sama nazwa wskazuje, transfenomenalność oznacza, że byt wykracza jakoś poza fenomenalność, że nie ogranicza się do niej. Jednocześnie należy też pamiętać, że Sartre broni się przed uznawaniem transfenomenalnego bytu za Kantowski byt noumenalny, pozostający od jawności całkowicie odcięty. W *Byciu i nicości* czytamy: „[...] to, co istniejące (*existant*) jest fenomenem, tzn. wskazuje samo na siebie jako na zorganizowaną całość jakości. Na siebie samo, a nie na swój byt. Byt

<sup>2</sup> Przy tłumaczeniach w nawiasie kwadratowym podawane jest odniesienie do oryginału.

<sup>3</sup> Przekład zmieniony.

jest po prostu warunkiem wszelkiego odsłonięcia: to nie byt odsłaniany, ale byt-by-odsłaniać” (9 [15])<sup>4</sup>. W tym miejscu zostaje dodatkowo wyróżnione to, co istniejące, jednostkowy przedmiot, o którym możemy powiedzieć, że jest, że istnieje, choć sam nie dysponuje ani podstawą swojego istnienia, ani swojej jawności – tą podstawą jest właśnie transfenomenalny byt.

Z „systemu” Sartre’owskiej filozofii można wypreparować dwie sfery: fenomenalną i metafizyczną<sup>5</sup>. Zwłaszcza określenie „metafizyczna” może budzić wątpliwości, ponieważ nie jest użyte zgodnie z intencją Sartre’a, który metafizyce wyznacza zadanie badania hipotez wyjaśniających narodziny nicości-świadomości z łona bytu. Używam jednak tego słowa nieprzypadkowo<sup>6</sup>, by podkreślić, że Sartre, wyróżniając taki ostateczny grunt czy podstawę fenomenu, przechodzi na poziom metafizyki i opuszcza perspektywę ontologii fenomenologicznej. Źródłowa warstwa bytu, która stanowi podstawę bytu fenomenalnego, jest bowiem od niego egzystencjalnie oddzielona i całkowicie odeń niezależna.

Zanim przejdziemy do bliższej analizy obu sfer, niech wolno mi teraz będzie wtrącić kilka słów o języku filozofii Sartre’a. Francuski filozof był wielokrotnie krytykowany za swoje terminologiczne decyzje i ciężki styl rozważań. Jego język nazywano gargantuicznym i przerażającym (NATANSON 1973, 19), patetycznym i dramatyzującym rzeczywistość (PUSZKO 1997, 55-56), a samemu filozofowi zarzucano, że nie chce być precyzyjny (WARNOCK 2019, 10). W słowach tych jest sporo słuszności. Sartre rzeczywiście konstruuje długie i skomplikowane zdania oraz nie wypracowuje ścisłej nomenklatury dla swojej fenomenologicznej ontologii. Powoduje to terminologiczny nieład i in-

---

<sup>4</sup> Przekład zmodyfikowany. *Existant* oddaję jako „to, co istniejące”. W polskim przekładzie stoi tu po prostu „byt”, co zdaje się mijać z intencjami Sartre’a. Choć – o czym będzie jeszcze mowa – język francuskiego filozofa jest często niekonsekwentny, niekonsekwencja translacji w zakresie oddawania terminologii ontologicznej dodatkowo utrudnia lekturę. Translatorsko spójniejsza lekcja przywołanego fragmentu znajduje się w przetłumaczonej przez Małgorzatę Kowalską części Sartre’owskiego *opus magnum* (zob. SARTRE 2001a, 38). Tłumaczka oddaje jednak *existant* jako „jestestwo”, co mogłoby komplikować lekturę czytelnikowi zaznajomionemu z polskimi przekładami Heideggera, które w ten sposób tłumaczą niekiedy niemieckie *Dasein*.

<sup>5</sup> W opracowaniach pojawiają się również inne podziały wymiarów rzeczywistości u Sartre’a, zob. np. FELL 1979, 89; CHAMPIGNY 1956, 155-156, 158. Intencją tego ostatniego jest wprawdzie nakreślenie stref znaczenia słowa *être*, jednak zaproponowany przez niego podział znakomicie dopasowuje się do omawianej tu problematyki.

<sup>6</sup> Ścieżkę tę przetarła już w swojej książce Małgorzata Kowalska, nazywając metafizyką ten wymiar Sartre’owskiej ontologii, który odnosi się do istnienia (KOWALSKA 1997, 24). Używam tego słowa w podobnym znaczeniu, które zostanie uwypuklone w dalszych partiach tekstu. Ponadto zależy mi na tym, by terminologicznie odróżnić ów poziom od tego, który u Heideggera otrzymał miano ontologicznego.

terpretacyjne trudności, nie mówiąc nawet o wystawianiu się na niepotrzebną krytykę. Dla celu niniejszego artykułu najistotniejsze jest ekwiwokacyjne używanie słowa *être*<sup>7</sup>, a w konsekwencji również *exister* i *existence*. Terminy te stosowane są bowiem tak w odniesieniu do tego, co umieszczone na poziomie fenomenalnym, jak i tego, co znajduje się na poziomie metafizycznym.

Mając powyższe na względzie, spróbujmy dalej eksplorować zaproponowane rozróżnienie. Przyjrzyjmy się poniższemu fragmentowi:

[...] [fenomenaliści,] słusznie sprowadziwszy przedmiot do zespolonej serii zjawisk, sądzili, że sprowadzili jego byt (*être*) do ciągu bytowych modalności i właśnie dlatego objaśniali byt (*être*) przy pomocy pojęć, które mogą się stosować jedynie do bytowych modalności, bowiem wskazują na relacje między wielością już istniejących bytów (*êtres déjà existants*) (SARTRE 2007a, 19-20 [1943, 26])<sup>8</sup>.

Rekonstruując sens tego cytatu, powiemy, że działania fenomenalistów Sartre ocenia tylko jako częściowo zasadne. Z jednej strony przeprowadzili oni bowiem pozytywnie przez niego postrzeganą redukcję przedmiotu do serii zjawisk, czyli wykazali fenomenalny charakter rzeczy, do których się odnosimy. Z drugiej jednak strony sam ów redukowany przedmiot utożsamili z bytem, co Sartre uznaje za błędne, ponieważ prowadzi do przekonania, że również sam byt owego przedmiotu ma charakter fenomenalny i wyczerpuje się w bytowych modalnościach, czyli relacjach między przedmiotami (które są tu również nazywane bytami). Krótko mówiąc, fenomenaliści pomieszalili sferę fenomenalną z metafizyczną i wcale nie dotarli do bytu.

Sartre zaś nie tylko nie chce rezygnować z mówienia o istnieniu i bytowości napotykanym przedmiotów, ale jednocześnie zależy mu też na uwypukleniu pierwotnego (metafizycznego) wymiaru owego istnienia i bytowości<sup>9</sup>. Słuszne wydaje się uznanie, że sfera fenomenalna to sfera przedmiotów intencjonalnych *par excellence*. Przedmiotom tym statusu bytu się nie odmawia, gdyż ich istnienie nie ma podstawy w nich samych, ale zawdzięczają one swoją bytowość bytowi ze sfery metafizycznej. Ten ostatni będziemy też określać

<sup>7</sup> Mocno podkreśla to CHAMPIGNY 1956, 155.

<sup>8</sup> Przekład zmieniony. Przede wszystkim oddaję *manière d'être* jako „bytowa modalność”, a nie jako „sposób bycia”. To ostatnie mogłoby budzić skojarzenia z określeniem Heideggerowskim, ma jednak inne znaczenie.

<sup>9</sup> Wyrazistym przykładem jest Sartre'owska teoria przedmiotu wyobrażonego, któremu francuski filozof zarazem przypisuje swoisty typ istnienia (*existence*) (SARTRE 1970, 177 [1986, 188]) i mu tego istnienia odmawia, uznając go za nieistniejący (*inexistant*) (32 [34]). Można zatem powiedzieć, że taki przedmiot „istnieje” fenomenalnie, ale nie metafizycznie.

za Sartre'em jako byt-w-sobie, choć i tutaj daje o sobie znać terminologiczna niejednoznaczność, ponieważ również byt ze sfery fenomenalnej jest przez francuskiego filozofa określany jako w-sobie w takim zakresie, w jakim uczestniczy w sferze metafizycznej. Dookreślenie to będzie nam tu jednak potrzebne, by wprowadzić pojęcie bytu-dla-siebie.

Sfera fenomenalna i metafizyczna nie stoją obok siebie. Ta pierwsza jest niejako nadbudowana nad drugą, a pośrednikiem między nimi (czy też może nawet bardziej: budowniczym tej pierwszej) jest byt-dla-siebie, świadomość. Dla francuskiego filozofa świadomość nie jest instancją poznawczą, ale ma umocowanie ontologiczne, jest nicością, aktywnym nicościowaniem tego, co w-sobie. W jednym ze swoich wcześniejszych szkiców, zatytułowanym *Transcendencja Ego*, Sartre uznaje świadomość za „twórczość istnienia, którego sami nie jesteśmy twórcami” (SARTRE 2006, 59 [2003, 127-128]). Choć w miejscu tym chodzi przede wszystkim o paradoksalnie określoną fenomenalną twórczość własnego istnienia, którego twórcą świadomość metafizycznie nie jest, dotyczy to również przedmiotów sfery fenomenalnej. Wprawdzie świadomość nie tworzy ich, nie powołuje do istnienia, pozwala im jednak być dla człowieka. Dokonuje ona tego poprzez nadanie bytowi znaczenia, ponieważ tylko jako znaczący może się on ujawnić człowiekowi. Gdy Sartre pisze, że „bytowi-dla-siebie [...] *datum* nigdy nie jawi się jako to, co istniejące surowo i w-sobie” (SARTRE 2007a, 594 [1943, 533])<sup>10</sup>, wskazuje, że byt ze sfery metafizycznej nigdy nie wkracza do sfery fenomenalnej w swojej „naturalnej” postaci. Zarazem w miejscu tym można odnotować nową parę Sartre'owskiej układanki: łacińskie *datum*, występujące też jako francuskie *donné* („to, co dane”), stawiane jest przez francuskiego filozofa w opozycji do *il y a*, bezosobowego „znajduje się” czy „mamy”<sup>11</sup>. W Sartre'owskiej optyce świadomość sprawia, że *mamy* byt, że możemy nim dysponować, bowiem „charakter fenomenalny przychodzi do bytu poprzez byt-dla-siebie” (SARTRE 2007a, 760 [667]). W jaskrawo paradoksalnym sformułowaniu Sartre „wyjaśnia”: „byt «mamy», ponieważ byt-dla-siebie jest takim, że mamy byt” (760 [667])<sup>12</sup>. To jedyna, choć wieloaspektowa i niezwykle rozgałęziona, funkcja bytu-dla-siebie – udostępnić, ujawnić byt. Każda poszczególna rzecz staje się tym samym osobliwym złożeniem znaczenia i tego, co dane, czynnika fenomenalnego i metafizycznego, nicości i czystego bytu. Z kolei sama świadomość jest

<sup>10</sup> Przekład zmodyfikowany.

<sup>11</sup> Niestety polski przekład zapoznaje omawianą parę pojęć, tłumacząc *il y a* różnie, czasami nawet jako „istnieje” czy (w tym wypadku wyjątkowo nietrafnie) „jest dane”.

<sup>12</sup> Przekład zmieniony.

swoistym łącznikiem obu tych sfer – wyrastając z nagiego bytu, wplata go w sieć znaczeń i w ten sposób czyni jawnym.

Czym jednak jest ów nagi, surowy (*brute*) byt, który przyporządkowaliśmy sferze metafizycznej? Sartre określa go na liczne sposoby: mówi o ośrodku nieprzejrzystości (SARTRE 2007a, 12 [17]), o jego masywności (28 [32]), całkowitej pozytywności tudzież nadmiarowości czy pozbawieniu racji istnienia i relacji (29 [33]), o jego nieskończonej gęstości (116 [110]), o jego jednowymiarowości i braku zróżnicowania (187 [172]), nazywa go też – najpewniej nawiązując do Hegla – absolutną nocą tożsamości (189 [174]), mianuje wielkimi bytowymi masami (SARTRE 2007a, 57 [59]) czy niedającym się nawet pomyśleć *residuum* (587 [527]). W tych określeniach bardzo wyraźnie dochodzi do głosu podkreślany już dramatyczny język Sartre’a. Wszystkie one sprowadzają się jednak zdaniem francuskiego filozofa do trzech tez: „Byt jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest” (29 [33]). Nie potrzebuje niczego do istnienia, nie musi być jawny, po prostu jest, ciemny, bezzasadny, nieprzenikniony<sup>13</sup>. Słusznie pisze Piotr Mróz, porównując byt-w-sobie do starotestamentowego Boga, do owego „jest, który jest” (MRÓZ 1992, 78).

Konieczne jest tutaj postawienie pytania o prawomocność tych określeń, zwłaszcza że wyprowadzane są z nich liczne konsekwencje. Przywołane charakterystyki płyną z wyjątkowego fenomenu – fenomenu samego bytu, który zawsze jest niejako współdomniemywany z każdą poszczególną fenomenalną rzeczą. Ów fenomen samego bytu jak każdy fenomen domaga się bytu transfenomenalnego jako podstawy swojej jawności. Ale jak przejść od tego, co dzieje się na scenie fenomenalnej, do tego, co leży u jej podstaw? Czy to możliwe? Zdaniem Sartre’a fenomen przywołuje przecież właśnie ów jawiący się byt, tyle że w otoczcze znaczenia, które pozwala bytowi się ujawnić – dotyczy to również nagiego bytu, który może się ujawnić tylko w szacie znaczenia. Nie ujawni się on poza fenomenem, który jednak jego nagość odziewa. Każda eksplikacja odrzuca nas z powrotem na poziom fenomenu. Kręcimy się tu zatem w koło. Słusznie zauważa Małgorzata Kowalska, że transfenomenalność należy do sensu, fenomenu bytu (KOWALSKA 1991, 79), ponieważ byt, który napotykamy, *jawi się* nam jako niezależny od nas, jako przekraczający nasze rozumienie. Sartre chce jednak niejako wnioskować o samym (transfenomenalnym) bycie fenomenu na podstawie fenomenu bytu. Po wyliczeniu przywołanych już trzech tez artykułujących sens bytu pisze: „oto trzy charaktery,

<sup>13</sup> „[...] świadomość rozważana osobno będzie jedynie abstrakcją, ale sam byt-w-sobie nie potrzebuje bytu-dla-siebie, ażeby być: «namiętność» bytu-dla-siebie sprawia tylko, że *będziemy mieć (il y ait)* jakiś byt-w-sobie (SARTRE 2007a, 762-763 [670] – przekład zmieniony).

które wstępne badanie fenomenu bytu pozwala przypisać bytowi fenomenów” (SARTRE 2007a, 29 [1943, 33])<sup>14</sup>. Tym samym nie godzi się z tym, że sens przypisywany bytowi-w-sobie jest tylko sensem i przechodzi do obszaru metafizycznej spekulacji (KOWALSKA 1997, 38). Ten ruch jest swoistym skokiem (SARTRE 2007a, 53), którego racji próżno szukać na gruncie fenomenologii<sup>15</sup>.

Analogiczną próbą uprawomocnienia przejścia do sfery transfenomenalnej jest rozumowanie, które Sartre nazywa dowodem ontologicznym. Dowód ten opiera się na prostej mechanice – ponieważ świadomość odnosi się do czegoś, co nią nie jest, oznacza to, że to coś musi jakoś istnieć, a więc musi mieć swój byt. Innymi słowy, skoro świadomość musi mieć swój przedmiot, to ten przedmiot musi w jakiś sposób istnieć. Oczywiście przedmiot świadomości jako fenomen domaga się podstawy w bycie, który będzie go podtrzymywał, a ten Sartre lokuje już w horyzoncie perspektywy transfenomenalnej. Dowód okazuje się zatem skokiem w sferę metafizyki. Posłuży nam on jednak jako przejście do omówienia interesujących nas aspektów filozofii Heideggera, bowiem, *mutatis mutandis*, taką samą postać dowodu znajdziemy również u niemieckiego filozofa.

Rozumowanie Heideggera można prześledzić na podstawie fragmentów wykładu wygłoszonego w 1925 r. Przyszły autor *Bycia i czasu* analizuje w nim trzy główne odkrycia fenomenologii, zaliczając do tego grona (poza naocznością kategoriałną i strukturą *a priori*), cenioną również przez Sartre’a, intencjonalność, czyli istotowo przynależne do świadomości nakierowanie na coś. Konstatując nierozzerwalną współprzynależność ruchu intencjonalności (*intentio*) do tego, na co jest ona skierowana (*intentum*), Heidegger interpretuje owo *intentum* jako byt w jego byciu intendowanym (HEIDEGGER 1979, 60). Oznacza to, że intencjonalność dociera bezpośrednio do bytu, który staje się jej „na co” wraz z tym, w jaki sposób jest ujmowany. Innymi słowy, w wypadku spostrzeżenia krzesła, tym, co intendowane, będzie krzesło jako krzesło spostrzeżone. Choć Heidegger nie traktuje swojego rozumowania jako dowodu i nigdzie takiego określenia nie podaje, to ma ono przebieg analogiczny do tego, które przeprowadza Sartre. Dla obu myślicieli punkt dojścia jest jednak całkowicie inny. Podczas gdy francuski filozof poprzestaje na etapie

<sup>14</sup> Przekład zmodyfikowany.

<sup>15</sup> Niczego w mojej opinii nie zmienia też postulowana przez Sartre’a koekstensywność, czy – podążając za lekcją Kowalskiej – równorozciągłość fenomenu i bytu (SARTRE 2001a, 39 [1943, 16]), bowiem oznacza to dualizm wymiaru egzystencjalnego i fenomenalnego. Mówienie o dwóch obszarach, nawet jeśli mają się one pokrywać (co nie jest wcale jednoznaczne, bo w akapicie, w którym mowa o owej koekstensywności, zostaje natychmiast odnotowane, że byt musi wychodzić poza zjawiskowość), zakłada przecież wyodrębnienie dwóch różnych obszarów.

konstatacji dotarcia do przedmiotu i dokonuje skoku poza fenomenologię, Heidegger zmierza dalej, pozostając na jej gruncie. Przyznaje, że przynależność *intentio* i *intentum* nie jest „ostatnim słowem, ale zaledwie pierwszym wskazaniem” (HEIDEGGER 1979, 61), i fenomenologicznie pyta o warunek możliwości intencjonalności. Dla autora *Bycia i czasu* intencjonalność jest odniesieniem (*Verhalten*), stosunkiem (*Beziehung*), który nawiązujemy z samym bytem. Choć nie postuluje konieczności przejścia do sfery transfenomenalnej, chce jednak wiedzieć, co czyni ów stosunek możliwym. Uważa bowiem, że jawność bytu jest wtórna wobec jawności czegoś innego.

Zanim pójdziemy tym tropem, przyjrzymy się temu, co niemiecki filozof rozumie przez byt, o którym zwykle zapomina się, analizując jego myśl. W przywołanym dopiero co wykładzie czytamy: „bytujące jest w pewnym sensie wszystko, o czym mówimy, co myślimy, wobec czego jakoś się zachowujemy, i nawet jeśli tylko jako coś niedostępnego, wszystko, wobec czego jesteśmy ustosunkowani i wszystko to, czym i jak sami jesteśmy” (HEIDEGGER 1979, 195)<sup>16</sup>. Sfera bytu pokrywa się więc z szeroko pojętą sferą przedmiotów intencjonalnych, sferą rzeczy, które są w naszym zasięgu, do których możemy się jakoś odnieść<sup>17</sup>. Odpowiada ona znakomicie Sartre’owskiej sferze fenomenalnej, jednak dla francuskiego filozofa to, co znajduje się w tej sferze, nie stanowi pierwotnego wymiaru bytu. Heidegger byt pozostawia niejako w spokoju. Jest on dla niego – niczym dla fenomenalistów Sartre’a – tylko tym, co się jawi, chce jednak zgłębić tajniki tej jawności.

Wróćmy teraz do intencjonalności. Na gruncie myśli autora *Bycia i czasu* odpowiedź na pytanie o to, co warunkuje dostęp do bytu może być jedna – rozumiejący dostęp do bycia. Byt to literalnie to, co bytujące<sup>18</sup>, czyli to, co w jakiś sposób jest. Każde odniesienie do bytu zakłada już, że w jakiś sposób zrozumieliśmy bycie owego bytu, czyli owo „jest”, które pozwala bytowi wystąpić jako coś będącego. Sfera, do której pierwotnie się odnosimy<sup>19</sup>, to zatem sfera bycia, bycia, które zostaje przez Heideggera określone jako „to, co określa byt jako byt, to, ze względu na co byt [...] jest już każdorazowo rozumiany”

<sup>16</sup> Niemal identyczny fragment znajduje się też w *Byciu i czasie* (HEIDEGGER 1994a, 10 [1967, 6-7]).

<sup>17</sup> Nie oznacza to jednak redukcji bytu do przedmiotu intencjonalnego, a dostrzeżenie w każdym przedmiocie intencjonalnym bytu.

<sup>18</sup> Bardzo dobrze widać to w języku niemieckim, gdzie *das Seiende*, słownikowy „byt”, jest urzeczownikowym imiesłowem od czasownika *sein* („być”), czyli dosłownie „będącym”, „bytującym”.

<sup>19</sup> Specjalnie mówię tu o odnoszeniu się, bowiem niektórzy komentatorzy pierwotny stosunek do bycia nazywają nawet podstawową „intencjonalnością” (Grund, „*intentionalität*”) (GETHMANN 1974, 89). Osobiście wolę mówić o pre-intencjonalności.



(HEIDEGGER 1994a, 9 [1967, 6]). Owo określanie nie ma ani charakteru epistemologicznego, ani zewnętrznego wobec bytu, nie jest po prostu narzucającym obcego bytowi sensu, ale przyswojeniem przestrzeni, która zapewnia mu jego bytowość. W wykładzie z 1928 r. niemiecki fenomenolog posuwa się nawet do stwierdzenia, że bycie jest tym, „co byt czyni bytem, którym on jest” (HEIDEGGER 1978, 12). Sformułowanie to wydaje się tak skrajne, że w pierwszej chwili nasuwa się interpretacja bycia jako tego, co stwarza byt, jednak nie o to chodzi. Mamy tu raczej podkreślenie dobitnej roli bycia, bez którego bytu by nie *było*. Byty, wśród których żyjemy, zawsze są bowiem rozumiane w swoim byciu i bez tego rozumienia nie mogą być napotkane jako to, czym są, nie mogą *być*. Heidegger nakreśla radykalną linię demarkacyjną (tzw. różnicę ontologiczną) oddzielającą sferę bytu i bycia, co wyraża przez nadanie sferze bytu miana sfery ontycznej, a sferze bycia – ontologicznej. Ta linia nie oznacza jednak izolacji, bowiem tak jak byt nie może *być* bez bycia, tak i bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu. Dwie sfery łączy zatem specyficzny istotowy związek, który zarazem odróżnia je i spaja. Pierwotna jest jednak sfera ontologiczna.

Powyższy podział, przeprowadzony przez samego autora *Bycia i czasu*, w kilku punktach zdaje się odpowiadać podziałowi, który został wyprowadzony z myśli Sartre'a. Jednak podobieństwo to okaże się fałszywe natychmiast, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że zarówno byt, jak i bycie lokują się w filozofii Heideggera na płaszczyźnie fenomenu. Tym, co jawne, jest bowiem byt tudzież to, co jego jawność umożliwia, czyli sama ujawnialność, a więc bycie. Dlatego właśnie w *Byciu i czasie* natrafiamy na dwa, bardzo zbliżone określenia fenomenu: przywołane już „to, *co-się-w-nim-samym-ukazuje*” (HEIDEGGER 1994a, 40 [1967, 28]) oraz „ukazywanie-się-czegoś-w-nim-samym” (44 [31]). Fenomenem okazuje się ostatecznie zarówno to, co się przedmiotowo ukazuje, czyli byt, jak i samo jego ukazywanie się, to, co ów byt w jego bytowości niejako konstytuuje, bycie<sup>20</sup>. Reasumując, możemy zaryzykować wniosek, że dwa pojęcia fenomenu – to z *Bytu i nicości* oraz to z *Bycia i czasu* – są formalnie tożsame, ale zarazem zakresowo różne.

Choć w związku z powyższym odrzucenie transfenomenalności bycia czy bytu na gruncie myśli Heideggera wydaje się oczywiste, kwestia ta będzie jeszcze przedmiotem dalszych badań. Podkreślmy tu jedynie, że sam Sartre

---

<sup>20</sup> „Dla fenomenologicznego pojęcia fenomenu tym, co się ukazuje, jest bycie bytu” (HEIDEGGER 1994a, 50 [35]). Jeszcze wyraźniej Heidegger wypowiada się w wykładzie z przełomu 1923/1924 r., gdzie *explicite* padają dwa sformułowania: „*phainómenon* jest bytem samym” i „*phainómenon* jest byciem” (HEIDEGGER 1994b, 13).

odczytuje Heideggera w sposób zgodny z dotychczas szkicowaną wykładnią i za takie rozstrzygnięcie go krytykuje. Właśnie tego aspektu myśli niemieckiego filozofa dotyczy fragment *Bytu i nicości*, w którym mowa o dokonanym przez niego przejściu od fenomenu ku byciu jako o przejściu „od pojedynczego przedmiotu do jego istoty, [...] od jednorodnego do jednorodnego” (SARTRE 2007a, 9 [1943, 15])<sup>21</sup>. Sartre doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że bycie, o którym mówi Heidegger, należy do domeny fenomenu, czyli (jak zaraz bliżej zobaczymy) sensu bądź istoty<sup>22</sup>, i świadomie próbuje przekroczyć tę perspektywę. Takie postępowanie francuskiego filozofa stanowi dla mnie dominującą przesłankę za tym, by gęsto padające w jego *opus magnum* słowo *être* oddawać konsekwentnie jako „byt”<sup>23</sup>, a tylko w rzadkich (wymuszonych przez gramatykę albo bezpośrednio odwołanie do Heideggera) wypadkach – jako „bycie”. W myśli niemieckiego filozofa bycie, co jest przedmiotem szczegółowych analiz w części następnej, wyraża dynamikę sensu, która w byciu niejako gęstnieje, wręcz przechodząc w nim w stałą obecność. Dla Sartre’a byt pozostaje czymś na kształt nagiej materii, która przez dynamikę sensu pozostaje w swojej neutralności nietknięta. Obszar owej bytowości to nieprzejrzysty, nienaruszalny teren, który sensu ani nie potrzebuje, ani nie przyjmuje, a po prostu istnieje. Jako taki zdaje się on dobrze pasować do tego, co w metafizycznych spekulacjach nazywano bytem.

## 2. BYT – ISTOTA – ZROZUMIAŁOŚĆ

Niniejszą część rozważań również rozpoczniemy od analiz wybranego aspektu fenomenologii francuskiego filozofa. Tym razem będzie to pojęcie istoty, odgrywające znaczącą rolę w pojmowaniu zrozumiałości. Już w swoich najwcześniejszych szkicach fenomenologicznych Sartre wypowiada się o istocie jako strukturze złożonej, zbudowanej z kolejnych odesłań. W *Wyobrażeniu* czytamy, że istotę rzeczy stanowią „niezliczone stosunki [między rzeczami] oraz stosunki, w jakie składniki rzeczy wchodzą między sobą” (SARTRE 1970, 24 [1986, 25]). Z kolei w nieco wcześniej napisanej *Wyobraźni* Sartre odróżnia tożsamość istoty (*identité d'essence*) od tożsamości istnienia (*identité*

<sup>21</sup> Przekład zmodyfikowany.

<sup>22</sup> Wyraźnie pisze, że u Heideggera „bycie oznacza [...] sens lub bytową modalność istniejącego” (SARTRE 2007a, 528 [1943, 471]). Przekład zmodyfikowany.

<sup>23</sup> Równie dobrze można mówić o „istnieniu” – Sartre w zasadzie lekceważy różnicę między czasownikowym a rzeczownikowym użyciem *être*, a z kolei ta różnica nie pokrywa się z Heideggerowską różnicą ontologiczną, choć w pewnym sensie językowo na niej bazuje.

*d'existence*) (SARTRE 1998, 26 [2007b, 2]). Tym rozróżnieniem posiłkuje się, by wskazać na możliwość różnorodności sposobów jawności tego samego przedmiotu. Dlatego do pojęcia istoty zostaje tu włączona tożsamość przedmiotowa. Ten sam kubek może bowiem zostać zarazem wyobrażony i zobaczony – istotowo to cały czas ten sam kubek, ale jawi się całkowicie odmiennie.

W *Bycie i nicości* Sartre'owskie pojęcie istoty zmienia się nieznacznie. Francuski filozof przesuwa akcent z relacyjności na zasadę tej relacyjności i mówi, że istota „pewnego istniejącego nie jest już możliwością wtłoczoną w jego głębię, a widoczną prawidłowością, kierującą następstwem jego wyglądom, jest racją [ich] serii” (SARTRE 2007a, 6 [1943, 12]). Sartre wskazuje, że każdy poszczególny przedmiot jawi się z konieczności na tle pewnego szeregu swoich wyglądom, na tle możliwości samego siebie i że to właśnie ten całokształt, immanentnie powiązany z bytem-dla-siebie, sprawia, że ów przedmiot ukazuje się w taki, a nie inny sposób, że jest rozumiany tak, a nie inaczej. Istota wyznacza bowiem znaczenie, sens tego, co napotykan<sup>24</sup>. Zarówno w wypadku Sartre'a, jak i (co niebawem zobaczymy) Heideggera poruszamy się w obrębie takiego pojmowania istotowości, które nie ma wiele wspólnego z tradycyjnym ujmowaniem jej jako wiecznotrwałego wymiaru, w którym zapisane jest to, czym jest dana rzecz i który wymaga intelektualnej ekwilibrystyki dla zespolenia go z tym, co ma określać. W obu wypadkach istota przynależy do sfery fenomenu, co niesie ze sobą odpowiednie następstwa. Jak pisze Sartre, „ostatecznie [...] istota jako racja serii zjawisk jest jedynie ich związkem, a zatem sama jest pewnym zjawiskiem” (SARTRE 2007a, 9 [15]). Przedmiot może się jawić jedynie na tle szeregu zjawisk, które są kolejnymi jego aspektami. Nigdy nie może się wyczerpać w poszczególnym zjawisku i tak samo nigdy istota nie może się w nim całkowicie uwidocznić, choć sama rządzi serią przedmiotowych wyglądom. W ten sposób istota odsłania się jako wielowymiarowość znaczenia, w którym jawi się rzeczywistość.

Fenomenalna sfera Sartre'a jest sferą istoty w tym sensie, że stanowi obszar znaczenia osiadającego na bycie, znaczenia narzucanego przez byt-dla-siebie i okalającego byt-w-sobie, by mógł się on ujawnić. Nie stanowi to podważenia wcześniejszych ustaleń, bowiem jest to cały czas sfera obejmująca przedmioty intencjonalne, które okazują się bytami zrozumiałymi, odsłoniętymi w swojej istocie. Fenomen jako przestrzeń istoty nie jest jednostkowym zjawiskiem, ale niewyczerpywalną i nieskończoną serią możliwości takiego zjawiska. Wzajemne powiązania i uwarunkowania tych serii tworzą dopiero świat, w którym

---

<sup>24</sup> Istota „jest sensem przedmiotu” (SARTRE 2007a, 9 [1943, 15] – przekład zmodyfikowany), stwierdza Sartre.

żyje człowiek, świat jako przestrzeń *stricte* fenomenalną<sup>25</sup>. Wyjście poza tę sferę nie oznacza niczego innego, jak skok poza sensowność. Oczywiście dla zrozumienia i jawności rzeczywistości sfera ta jest konieczna, ale nie dotyka ona istnienia, pozostawia je takim, jakim było, i jest od niego egzystencjalnie (nie esencjalnie) zależna. Nadanie istoty leży bowiem jedynie w kompetencji bytu-dla-siebie jako tego, co w sposób wolny *de facto* tworzy znaczenie bytu-w-sobie.

Pełna rekonstrukcja koncepcji istoty w myśli wczesnego Heideggera musiałaby podążać określoną drogą. Dla zwięzłości musimy się tu ograniczyć do krótkiego stwierdzenia, że za konstytucję wymiaru tego, co istotowe, odpowiada w niej wymiar świata. Istota zostaje przez autora *Bycia i czasu* określona jako bycie-czym (*Was-sein*) (HEIDEGGER 1994a, 58 [1967, 42]), a każdy byt jawi się w tym, czym jest, właśnie poprzez świat i w nim<sup>26</sup>. Świat staje się zatem tym wymiarem fenomenu, na którym spoczywa odpowiedzialność za bycie-czym rzeczy. Nie jest on tożsamy ze zbiorem bytów i w ogóle nie ma charakteru ontycznego, ale ontologiczny. Często komentatorzy filozofii Heideggera identyfikują go ze zbiorem (pragmatycznych) relacji łączących rzeczy ze sobą i *Dasein*<sup>27</sup>, które stanowi podstawę bycia człowiekiem. Takie określenie świata jest jednak zbyt wąskie, skupia się bowiem na świecie najbliższego otoczenia, który dla niemieckiego fenomenologa jest zaledwie punktem wyjścia, najlepiej odzwierciedlającym odniesieniową strukturę świata. W późniejszych tekstach ta odniesieniowa struktura zachowuje swoją ważność, ale jej pragmatyczny charakter schodzi na dalszy plan. Już w *Byciu i czasie* obecne jest jednak szersze pojęcie świata, któremu teraz się przyjrzymy.

Najważniejsze określenie znajdujemy w 18 §, który stanowi swoiste zwieńczenie analiz fenomenu świata:

Tym, w *czym* jestestwo uprzednio rozumie siebie w *modus* odnoszenia się, jest owo „z uwagi na co” uprzedniego pozwolenia na napotykanie bytu. „*W czym*”

<sup>25</sup> Według Sartre’a fenomen składa się z dwóch wymiarów bytowych (dla-siebie oraz w-sobie), a „z tego punktu widzenia będzie istniał *tylko jeden* fenomen: świat” (SARTRE 2007a, 765 [673]).

<sup>26</sup> Skrótkowo poprowadzona rekonstrukcja drogi do istoty jako świata wyglądałaby następująco: wyróżnienie w wykładzie z przełomu lat 1920/1921 trzech kierunków sensu, wśród których znajduje się sens treści, źródłowe „co” (HEIDEGGER 2002, 59 [1995, 63]), a następnie – w wykładzie z przełomu 1921/1922 – zrównanie owego sensu treści ze światem (zob. HEIDEGGER 1994c, 86). W *Byciu i czasie* świat obejmuje również pozostałe kierunki sensu, czego nie będziemy tu analizować, ale, jak zaraz zobaczymy bliżej, pozostaje sferą, która określa ujawniany byt w tym, czym on jest, odpowiadając tym samym za jego istotę.

<sup>27</sup> Jak już zauważyłem, termin ten często oddawany jest jako „jestestwo”. Ponieważ przekład ten budzi sprzeciw niektórych komentatorów, pozostawiam go w jego pierwotnym brzmieniu.

*odnoszącego się rozumienia jako „z uwagi na co” pozwolenia na napotykanie bytu o sposobie bycia powiązania jest fenomenem świata (HEIDEGGER 1994a, 123 [1967, 86])<sup>28</sup>.*

Świat jako „w czym” nie oznacza fizykalnie pojmowanej przestrzeni, ale raczej przestrzeń, którą zamieszkujemy, w której żyjemy i w której rozumiemy siebie. A na co dzień rozumiemy samych siebie w kontekście tego, co nas obecnie zajmuje: jako piszących, czytających, pijących herbatę itp.<sup>29</sup> Z kolei byty, wśród których żyjemy, to byty poręczne, narzędzia, których sposób bycia opiera się na powiązaniu, co oznacza, że są one tym, czym są tylko w relacji do czegoś innego i do nas. Zaznaczyć też trzeba, że narzędzia nie powstają przez dołączenie do bytów zaledwie obecnych dodatkowych wartości. Byty poręczne inaczej *są*, bowiem inaczej zostało zrozumiane ich bycie. Za różnorodnością możliwych odniesień do bytu kryje się różnorodność bycia i jego przyswajania, której nie można zredukować do żadnej pierwotnej postaci.

Zwróćmy teraz uwagę na przypisany światu formalny charakter „z uwagi na”. Dokładnie w taki sam sposób Heidegger charakteryzuje sens – jako „«z uwagi na co» pierwotnego projektu rozumienia bycia” (HEIDEGGER 1994a, 455 [324]). Wspomniany tu projekt to struktura rozumienia. Jego mechanika polega na swoistym wyrzucaniu *Dasein* poza byt, ku byciu. To przekraczanie, nazywane też przez Heideggera transcendencją, nie jest niczym innym, jak krokiem, który każdorazowo podejmuje *Dasein*, by byt zrozumieć w jego byciu. *Dasein* nie ogranicza się bowiem do sfery bytu, ale zawsze poza nią wykracza, by móc przyswajać jego znaczenie i w ten sposób ów byt ujawniać. To przekroczenie jest krokiem ku światu jako przestrzeni zrozumianego i przyswojonego już bycia<sup>30</sup>, która stale domaga się poszerzania<sup>31</sup>. Ponieważ celem projektu jest świat jako zrozumiałość bycia, która decyduje o sensie tego, co napotykanie, sam świat z powodzeniem daje się określić jako „obszar dziania się sensu” (PÖGGELER 2002, 58).

Podobnie jak w myśli Sartre’a, również w filozofii Heideggera pojawia się byt będący łącznikiem dwóch sfer (w tym wypadku ontycznej i ontologicznej) – to właśnie *Dasein*, które jest niejako rozdarte między tymi poziomami –

<sup>28</sup> Przekład zmodyfikowany.

<sup>29</sup> Pomijam tu kwestię właściwości i niewłaściwości rozumienia jako irrelevantną dla tematu tekstu.

<sup>30</sup> Poza przytoczonym określeniem sensu Heidegger przyznaje mu jeszcze inną, absolutnie kluczową charakterystykę: jest on „tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś” (HEIDEGGER 1994a, 215 [1967, 151]).

<sup>31</sup> Konieczność poszerzenia oznacza, że – jak jeszcze zobaczymy – bycie nigdy nie wyczerpuje się w świecie jako w obszarze zrozumiałości bycia.

z jednej strony ma status bytu i dlatego jest wśród bytów, mając do nich bezpośredni dostęp, z drugiej jednak jego wyjątkowość polega na tym, że może sięgać do ich bycia i właśnie dzięki temu pozwala im być (co nie oznacza powoływania do istnienia). Z racji swojej roli *Dasein* zajmuje też wyjątkowe miejsce w strukturze świata. Stoi ono niejako w centrum powiązań, które utrzymują się ze względu na samo owo *Dasein*, które jest właśnie ich nieprzekraczalnym „ze względu na co” (HEIDEGGER 1994a, 120 [1967, 84]). Utrzymując analizy w horyzoncie świata otoczenia, powiemy, że każdy byt poręczny jest rozumiany ze względu na miejsce, które człowiek zajmuje w świecie. Czy używam kubka, czy noża, ich sens rodzi się w powiązaniu ze mną. Opuszczając zaś perspektywę świata otoczenia i niejako ekstrapolując uzyskane wyniki, powiemy, że każdy byt jawi się tylko w powiązaniu z *Dasein* oraz na tle całokształtu tych powiązań, czyli świata. To, czym jest byt i jako co jest, rozstrzyga się na gruncie świata. Jako obszar dziania się sensu, świat jest jednocześnie obszarem dziania się istoty, którego dynamikę współkonstruuje *Dasein*. Nieprzypadkowo późny Heidegger używa niemieckiego rzeczownika *Wesen* („istota”) w znaczeniu czasownikowym i mówi o istoczeniu. Ten ruch bycia odkrywamy już w myśli wczesnego Heideggera, mimo że nie daje ona jeszcze dlań tak trafnego określenia.

Choć rozumienie istoty jest w myśli niemieckiego filozofa szersze od tego, które znajdujemy w *Bycie i nicości*, w pewnym sensie uzupełniają się one i oba krążą wokół problematyki zrozumiałości rzeczywistości. Znany jest też fakt, że pojęcie to odegrało znaczną rolę w próbach zbliżenia projektu Heideggera do myśli Sartre’a. Już po opublikowaniu *Bytu i nicości* francuski filozof zaliczył siebie oraz autora *Bycia i czasu* do grona egzystencjalistów, powołując się przy tym na tezę, za którą obaj myśliciele mieli się rzekomo wspólnie opowiadać. Teza ta stała się później swoistym sloganem, który na stałe zagościł w filozofii współczesnej jako hasło egzystencjalistów. Głosi ona, że istnienie czy egzystencja (świadomości, bytu-dla-siebie) poprzedza istotę (zob. SARTRE 2001b, 129 [1966, 17]). Sformułowanie to pada zresztą wielokrotnie w *Bycie i nicości* (także w nawiązaniu do Heideggera) (zob. np. SARTRE 2007a, 58, 349, 539 [1943, 59-60, 311, 482]), budząc przy tym liczne kontrowersje. Do najbardziej rzucających się w oczy należy bezsprzecznie problem z prowadzeniem badań nad świadomością, której z jednej strony odmawia się istoty, a z drugiej *explicite* przyznaje istotowe charakterystyki (np. SARTRE 2007a, 17 [22])<sup>32</sup>. Prowadzi to do nierozwiązywalnego metodologicznego węzła i paradoksalnie do pewnego hipostazowania świadomości

<sup>32</sup> Na tę niekonsekwencję zwrócono uwagę bardzo szybko (zob. np. MARCUSE 1948, 324).

(MURDOCH 1999, 126). Wydaje się, że wynika to z jednej strony ze specyficznej roli istoty (tj. sensu, fenomenu), która ma się tylko prześlizgiwać po powierzchni bytu, z drugiej zaś z pojmowania świadomości jako niezależnej od wszelkich istotowych określeń, które zarazem w sposób wolny stwarza, pozostając przy tym przez nie egzystencjalnie niezwiązaną. Jednak w myśli Heideggera istota dotyka *Dasein*<sup>33</sup> w strukturze jego bycia. Niemiecki fenomenolog, przedstawiając w *Byciu i czasie* słynne sformułowanie sprowadzające istotę *Dasein* do jego egzystencji<sup>34</sup>, nie mówi, że istota jest efektem działania *Dasein*, którego bycie w jakiś sposób ją poprzedza. *Dasein* uczestniczy w ruchu istoczenia i jest przezeń objęte, o czym zaświadcza również to, że zajmuje miejsce w świecie (a nie poza nim). Choć nie jest takim elementem świata jak np. książka czy krzesło, ponieważ nie jest w taki sam sposób wpisane w odniesieniowy całokształt, to przecież w ten całokształt jest wpisane i temu zawdzięcza zarówno swoją istotę, jak i to, że jest w świecie. Na gruncie myśli autora *Bycia i czasu* istota nie tylko jest dynamiczna, lecz także współkonstruuje ruch bycia i tym samym byt. Istota i istnienie dzieją się bowiem nie tyle równolegle, ile istota jest częścią ruchu bycia. Nie może być więc mowy o żadnym następstwie<sup>35</sup>. Heidegger i Sartre nie opowiadają się zatem za tą samą tezą, a główna tego przyczyna leży w tym, że odmiennie postrzegają rolę, jaką pełni dynamika istoty w konstytucji rzeczywistości.

Mogłoby się wydawać, że ujęcie Heideggerowskie prowadzi do jakiejś formy subiektywizacji bycia i bytu. Zasadne będzie nawet zapytanie, czy takiego zarzutu nie wspiera sam Heidegger, pisząc, że bycie „*«jest»* tylko w rozumieniu tego bytu, którego byciu przysługuje rozumienie bycia” (HEIDEGGER 1994a, 260 [1967, 183]). *Explicite* twierdzi się tu przecież, że bycie dzieje się tylko poprzez *Dasein*, że poza jego rozumieniem „nie ma” żadnego bycia. Powróćmy jednak jeszcze na chwilę do *Dasein*. *Da-*, które współtworzy ten termin i słownikowo oznacza „tu”, zostaje przez Heideggera zinterpretowane jako otwartość<sup>36</sup>. *Dasein* nie stwarza bycia, ale otwiera się na sferę bycia, która niejako udziela bycia tak samemu *Dasein*, jak innym bytom. Można tu mówić o otwartości samego bycia, które oddaje się w pewnym sensie przynależnej istotowo do bycia *Dasein* otwartości na bycie. Nie oznacza to nadrzędnego „istnienia” niedostępnego bycia, chodzi raczej o pełnię sensowności, która choć nie może wyczerpać się w świecie jako tym, co zostało już zrozumiane,

<sup>33</sup> Pomijam przy tym nieredukowalność *Dasein* do świadomości jako bytu-dla-siebie.

<sup>34</sup> „*«Istota» Dasein polega na (liegt in) jego egzystencji*” (HEIDEGGER 1994a, 59 [1967, 42]).

<sup>35</sup> Heideggera mogłaby z francuskim filozofem połączyć omawiana teza tylko wtedy, gdyby została przeformułowana do postaci: „istota nie poprzedza istnienia”.

<sup>36</sup> „Wyrażenie «tu oto» (*Da*) oznacza [...] istotową otwartość” (HEIDEGGER 1994a, 189 [132]).

to nie stanowi przeciwieństwa zrozumiałości, ale jej źródło, które w byciu *Dasein*, niczym w kodzie genetycznym, zapisało otwartość na bycie, stałą konieczność przekraczania bytu i uzyskanej już zrozumiałości, celem dalszego otwierania się na źródło tej zrozumiałości. Sens nie jest przez *Dasein* narzucany, a odsłaniany – świat to obszar sensu już odsłoniętego, ale zarazem w swoim źródle niewyczerpywalnego. Choć zatem bycie dzieje się tylko „poprzez” *Dasein* i jego rozumienie, samo to bycie niejako dyktuje warunki tego dziania się. Nawiązując do rozważań poprzedniej części, powiemy, że nie ma tu żadnej transfenomenalności w sensie poza-fenomenalności, ale jest pewna pre-fenomenalność jako fundator wszelkiej fenomenalności, fundator, który dzieje się tylko poprzez to, co sam funduje. *Dasein* to miejsce, w którym bycie wydaje się na świat, a dokładniej: to miejsce powstaje, gdy bycie wydaje się na świat. Właśnie w ten sposób bycie istoczy<sup>37</sup>.

Czymś innym jest jednak kwestia niezależności bytu. Autor *Bycia i czasu* podkreśla ją przy różnych okazjach<sup>38</sup>, co mogłoby sugerować, że w punkcie wyjścia błędnie nakreśliłmy stosunek między poziomami wyróżnionymi w filozofii Sartre’a i Heideggera. Choć bycie bezspornie lokuje się na płaszczyźnie fenomenu, być może to, co ontyczne, powinno zostać poza nią wyciągnięte, a następnie zinterpretowane jako odpowiednik Sartre’owskiej sfery metafizycznej? Przyjrzyjmy się jednak nieco dłuższemu fragmentowi z Heideggerowskiego *opus magnum*:

Gdy nie egzystuje *Dasein*, to „nie ma” także „niezależności” ani „w sobie”. Nie są one wówczas ani rozumiały, ani niezrozumiały. Także wewnątrzświatowy byt ani nie jest wówczas odkrywalny, ani nie może pozostawać w skryciu. *Wówczas* ani nie można powiedzieć, że byt jest, ani że nie jest. Można tylko *teraz* – dopóki trwa rozumienie bycia, a przez to i rozumienie obecności – rzec, że *wówczas* byt nadal jeszcze będzie (HEIDEGGER 1994a, 299 [212]).

Uwidacznia się tu konsekwentność fenomenologii Heideggera. Niezależność, w świetle której jawi się niemal każdy byt, okazuje się przynależć do sfery sensu. Byt bowiem *jawi się jako* niezależny. Nie oznacza to ani tego, że niezależność może być złudzeniem, ani tego, że istnieje jakaś trwała struktura,

<sup>37</sup> Można tu oczywiście zapytać o późnego Heideggera i pojawiające się u niego wraz z istnieniem odistaczanie czy odmowa bycia. Odpowiemy krótko, że Heideggerowskie dążenie w głąb sensowności nie kończy się nigdy na niesensowności, ale ma raczej charakter muskania zagadki zrozumiałości i samych rubieży owej zrozumiałości, które choć „w pełnym słońcu” nigdy nie staną, to stanowią istotne „składowe” ujawnialności.

<sup>38</sup> Zob. np. HEIDEGGER 1994a, 260 [183].



substancjalna rama, która może, ale nie musi stać się nośnikiem znaczenia (w tym niezależności). Pozostajemy na gruncie fenomenologii, pytania o to, co się jawi wraz z jego ujawnialnością. A tutaj wszystko jest pierwotnie zrozumiałe i uczestniczy w istoczeniu rzeczywistości.

Właśnie ta pierwotna zrozumiałość (bądź nieco sztucznie: zrozumiałość) funduje nieusuwalny *hiatus* pomiędzy propozycjami Sartre'a i Heideggera. Transfenomenalność prowadzi w filozofii Sartre'a do odsłonięcia absurdu bytu-istnienia. Ów absurd nie jest symbolem niepewności i niepojmowalności ludzkiego bytowania w świecie, nie wyraża beznadziejności czy rozpacz, to absurd *stricto* metafizyczny (zob. GROMCZYŃSKI 1969, 359; MARCUSE 1948, 311). Źródłowo byt jest doświadczany w swojej bezsensowności (KOWALSKA 1991, 78), a egzemplifikacją tego doświadczenia są słynne mdłości<sup>39</sup>, które obnażają byt, oznajmiając jego absurdalność. Jako taki, byt nie jest po prostu niezrozumiały, lecz stojący poza rozumieniem, odmawiający się rozumieniu i dlatego wzbudzający wstręt, obrzydzenie. Rozumienie, choć nadbudowuje się nad bytem, a może lepiej: wzdłuż niego, nigdy nie zapuszcza korzeni, jest ślizganiem się po powierzchni, co Sartre ilustruje przykładem narciarza poruszającego się ślizgiem po powierzchni wielkich mas śniegu<sup>40</sup>. Byt pozostaje nieknięty przez istotę, fenomen, przez ludzkie racje czy świat, w którym żyjemy.

Z kolei u Heideggera spotykamy się z odwrotną sytuacją. *Dasein* prymarnie zanurzone jest w żywiole sensu. Pierwotne nastrojenie *Dasein*, które niemiecki filozof nazywa trwogą, nie oznacza wydania ludzkiego bytu bezsensowi. To „doświadczenie” jest czymś zgoła przeciwnym, ponieważ obnażając pozorną oczywistość struktury świata, ujawniając jej bezpodstawność, zarazem uwrażliwia na bycie jako źródło sensowności<sup>41</sup>. Trwożenie przed byciem nie płynie z odczuwania jego absurdu, ale z konieczności poświęcania komfortu codzienności na rzecz dalszego otwierania się na sens. Najbliżej dotarcia do nagiego bytu (nie bycia!) jest u Heideggera doświadczenie bez-jakościowe (*als-frei*), wolne od „jako” (HEIDEGGER 1994a, 212 [1967, 149]). Ponieważ powiązania tworzące strukturę świata mają charakter „jako”, wszystko, co napotykamy, rozumiemy zawsze *jako* coś, co służy do czegoś. Z kolei bez-jakościowe ujmowanie miałyby polegać na wrywaniu bytu z powiązaniowej

<sup>39</sup> Sartre wyróżnia je (obok nudy) jako „bezpośrednią formę dostępu” do bytu (SARTRE 2007a, 8 [1943, 14]).

<sup>40</sup> Zob. SARTRE 2007a, 716-717 [630-631] i całą część *Bytu i nicości*, do której przynależą te fragmenty, pt. *Działać i mieć. Posiadanie*.

<sup>41</sup> Dlatego nie mogę się zgodzić z Fell (1979, 111-112, 163), że w trwodze fenomeny ujawniają się w nagiej, odartej z relacji obecności. Dochodzi tam do głosu pierwotna sfera bycia, która nie jest tożsama z nagą, asensowną obecnością.

struktury świata, przez co stawałyby się on wręcz niezrozumiały, niemal niewidoczny. Jest to jednak doświadczenie wtórne<sup>42</sup>. Ujawnienie bytu jako niezrozumiałego wymaga bowiem specjalnych zabiegów i nie odsłania jego „pierwotnego charakteru”, ale co najwyżej wciąż rozumianą, jego sztucznie wypreparowaną postać.

### ZAKOŃCZENIE

Trudno polemizować z tym, że pewne aspekty łączą obie analizowane fenomenologie, jednak rzetelne ujęcie ewentualnego pokrewieństwa winno przyznać, że u ich podstaw leżą wykluczające się założenia, których analiza wyznaczyła oś rozważań niniejszego tekstu. Wyniki możemy podsumować w sposób następujący. Sartre’owska sfera fenomenalna istnieje tylko o tyle, o ile ma swoją podstawę w sferze metafizycznej, stanowiąc coś w rodzaju jej racjonalizacji (w dosłownym znaczeniu tego słowa). Jest wyrazem wtłoczenia pierwotnego *être* w strukturę celów i racji, narzucenia mu płaszcza istoty. Ta pierwotna przestrzeń nie ulega żadnym modyfikacjom, pozostaje nietknięta i egzystencjalnie niezależna. Pod płaszczem zrozumienia pozostaje ona absurdalna, a ponieważ jest fundatorem wszelkiego jawnego istnienia, zaraża absurdem całą rzeczywistość. Z kolei w filozofii Heideggera sferę ontologiczną i ontyczną łączy nierozdzielna więź. Choć sferą źródłową jest przestrzeń bycia, to nie da się jej oderwać od obszaru bytu. Nie jest tak, że jedna może „być” bez drugiej. Pierwotnym wymiarem jest *Sein* jako pełnia sensu, która domaga się zrozumienia i w tym rozumieniu jedynie „jest”. W ruchu tego rozumienia ujawnia się byt, który z kolei jest tym, czym jest tylko jako rozumiany we własnym byciu. Niezależnie zatem od tego, czy odróżnimy je od siebie w translacji, nie możemy postawić semantycznego znaku równości między *être* Sartre’a a *Sein* Heideggera. Dwa odmienne założenia kształtują nerw propozycji obu myślicieli: w wypadku Sartre’a jest to przyjęcie pierwotnej absurdalności i niezależności podstawowego poziomu rzeczywistości, w wypadku Heideggera – jego pierwotnej zrozumiałości i istotowego powiązania ze światem człowieka. Ta fundamentalna różnica dzieląca oba namysły wydaje się więc mieć decydujący wpływ na zajmowanie przez obu filozofów odmiennych stanowisk przy rozwijaniu koncepcji wolności, prawdy czy

---

<sup>42</sup> Heidegger daje temu wyraz, mówiąc o „niezrozumieniu-już” (zob. HEIDEGGER 1994a, 212 [1967, 149]).

języka. Decyduje ona o tym, że stajemy wobec konstrukcji pozostających w pewnej bliskości, ale zarazem bardzo od siebie odległych.

Choć metodologiczna przewaga leży moim zdaniem po stronie niemieckiego filozofa, nie chciałbym deprecjonować myśli autora *Bytu i nicości*. Uważam, że należy on do tych filozofów, którzy mogą się przyczynić do twórczej pracy z fenomenologicznie wydobytym obszarem bycia, którego myśleniu Heidegger poświęcił życie. Myśl niemieckiego fenomenologa w zasadniczej mierze pozostaje wertykalna, stale dąży w głąb i jest w tym dążeniu niezwykle twórcza. Z kolei namysł Sartre'a nosi w takiej optyce przede wszystkim horyzontalny charakter. Francuski filozof roztacza panoramy rzeczywistości, próbując w możliwie najszerszym zakresie ująć jej rozmaite aspekty. Choć dokonuje on zasadniczo niefenomenologicznego ruchu, ryzykując skok w sferę metafizyczną, jest też błyskotliwym fenomenologiem i wnioski, które płyną z jego analiz, mogą przysłużyć się poszerzeniu fenomenologii Heideggera przede wszystkim w zakresie problematyki negatywności i zagadnień etycznych, a także poprzez otwarcie perspektywy ontologii fenomenologicznej na problematykę wartości i kwestie społecznych uwarunkowań. Żadna fenomenologia nie może zostać uznana za zamkniętą, każda egzemplifikuje tylko dążenie do rzeczy samych i dlatego zarówno przez własnych twórców, jak i przez komentatorów ich dorobku, winna być postrzegana jako myśl stale otwarta. Tylko dzięki temu pozostanie ona aktualna i nadal będzie mogła rozbudzać myślowe apetyty i poszerzać intelektualne horyzonty. Znakomicie świadczą o tym iskry uwalniane przez tarcia między myślą Heideggera i Sartre'a.

#### REFERENCJE

- CHAMPIGNY, Robert. 1956. „Le mot être dans « L'être et le néant »”. *Revue de Métaphysique et de Morale* 61, nr 2: 155-165.
- FELL, Joseph P. 1979. *Heidegger and Sartre. An Essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press.
- GETHMANN, Carl F. 1974. *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- GROMCZYŃSKI, Wiesław. 1969. *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- HEIDEGGER, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, Martin. 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Gesamtausgabe 26)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

- HEIDEGGER, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Gesamtausgabe 20)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- HEIDEGGER, Martin. 1994a. *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HEIDEGGER, Martin. 1994b. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe 17)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- HEIDEGGER, Martin. 1994c. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe 61)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- HEIDEGGER, Martin. 1995. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. W: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe 60)*, 1-156. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- HEIDEGGER, Martin. 2002. *Wprowadzenie w fenomenologię religii*. Przeł. G. Sowinski. W: Martin HEIDEGGER. *Fenomenologia życia religijnego*, 6-149. Kraków: Znak.
- KOWALSKA, Małgorzata. 1991. „Pojęcia bytu i nicości w filozofii J. P. Sartre’a”. *Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej* 36: 73-92.
- KOWALSKA, Małgorzata. 1997. *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*. Warszawa: Spacja.
- MARCUSE, Herbert. 1948. „Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'être et le néant”. *Philosophy and Phenomenological Research* 8, no. 3: 309-336.
- MROZ, Piotr. 1992. *Drogi nierzeczywistości. Poglądy estetyczne Jean-Paul Sartre'a 1930-1960*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- MURDOCH, Iris. 1999. *Sartre. Romantic Rationalist*. London: Vintage.
- NATANSON, Maurice. 1973. *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- PÖGGELER, Otto. 2002. *Droga myślowa Martina Heideggera*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Czytelnik.
- PUSZKO, Hanna. 1997. „Być Stendhalem i Spinozą...”. *Szkic o filozofii Jean-Paula Sartre'a*. Warszawa: Scholar.
- SARTRE, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1970. *Wyobrażenie*. Przeł. Paweł Beylin. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- SARTRE, Jean-Paul. 1986. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1998. *Wyobrażenia*. Przeł. Anna Śpiewak, Piotr Mróz. Kraków: Aureus.
- SARTRE, Jean-Paul. 2001a. *Problem bytu i nicości*. Przeł. Małgorzata Kowalska. W: Jean-Paul SARTRE. *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*. Przeł. Małgorzata Kowalska, Janusz Krajewski. Warszawa: De Agostini-Altaya: 31-113.
- SARTRE, Jean-Paul. 2001b. *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Przeł. Janusz Krajewski. W: Jean-Paul SARTRE. *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*. Przeł. Małgorzata Kowalska, Janusz Krajewski. Warszawa: De Agostini-Altaya: 115-189.
- SARTRE, Jean-Paul. 2003. *La transcendance de l'Ego*. W: TENZE, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques (Textes Et Commentaires)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- SARTRE, Jean-Paul. 2006. *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*. Przeł. Urszula Idziak. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- SARTRE, Jean-Paul. 2007a. *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. Jan Kiełbasa, Piotr Mróz i in. Kraków: Zielona Sowa.
- SARTRE, Jean-Paul. 2007b. *L'imagination*. Paris: Presses Universitaires de France..
- WARNOCK, Mary. 2019. *The Philosophy of Sartre*. New York: Routledge.

DAS SEIN I L'ÊTRE – HEIDEGGER I SARTRE,  
DWIE FENOMENOLOGIE, DWA PYTANIA O RZECZYWISTOŚĆ

Streszczenie

Celem niniejszego tekstu jest eksplikacja głównych ontologicznych założeń leżących u podstaw fenomenologii Martina Heideggera i Jeana-Paula Sartre'a. W pierwszej części zostało nakreślone pojmowanie fenomenu w horyzoncie pytania o Heideggerowskie *Sein* i Sartre'owskie *être*. Z kolei część druga umieszcza w tym samym horyzoncie zagadnienia istoty i szeroko ujmowanej zrozumiałości. W toku analiz w projekcie francuskiego filozofa została wyodrębniona sfera fenomenalna i metafizyczna, które następnie są zestawione z poziomem ontycznym i ontologicznym, obszarami, które wyłaniają się w myśli niemieckiego fenomenologa dzięki wypracowaniu różnicy ontologicznej. Wniosek, który płynie z prezentowanego artykułu, zamyka się w konstatacji, że rdzeniem rzeczywistości pozostaje dla Sartre'a absurdalny, lokujący się poza fenomenem i zrozumiałością (oraz całkowicie od nich niezależny) metafizyczny grunt, podczas gdy według Heideggera jądro rzeczywistości stanowi pre-fenomenalne (nie poza-fenomenalne) źródło sensu, „będące” i dziejące się tylko poprzez dynamikę fenomenu i zrozumiałości.

**Słowa kluczowe:** Heidegger; Sartre; fenomen; rozumienie; istota; *Sein*; *être*; bycie

DAS SEIN AND L'ÊTRE – HEIDEGGER AND SARTRE,  
TWO PHENOMENOLOGIES, TWO QUESTIONS ABOUT REALITY

Summary

The aim of this paper is to elicit the main ontological assumptions underlying two phenomenologies: Martin Heidegger's and Jean-Paul Sartre's. In the first part, the concept of the phenomenon is outlined in the horizon of the question about Heideggerian *Sein* and Sartrean *être*. Remaining within the same horizon, the second part raises the issue of essence and broadly comprehended understanding. During the analysis, the phenomenal and metaphysical realms are identified in the project of French philosopher, which are then compared with the ontic and ontological levels, areas that emerge in the German phenomenologist's thought thanks to the development of ontological difference. The conclusion drawn from the presented article could be formulated in the thesis that for Sartre the core of reality consists in the absurd, metaphysical basis placed outside the phenomenon and understanding (and completely independent of them), while according to Heidegger the reality's kernel is the pre-phenomenal (and not extra-phenomenal) source of meaning, “being” and happening only through the dynamics of phenomenon and understanding.

**Keywords:** Heidegger; Sartre; phenomenon; understanding; essence; *Sein*; *être*; Being