

TADEUSZ M. JAROSZEWSKI

Koncepcja życia autentycznego Martina Heideggera

Ilekróć człowiek nie może odnaleźć siebie w świecie swych wytworów: w historii, w kulturze, w autentycznej wspólnocie ludzkiej — tylekróć staje wobec pokusy zwrócenia się do siebie samego, zamknięcia w subiektywnym świecie samoświadomości...

(Karol Marks)

Epokę, w której żyjemy, zaliczyć należy z pewnością do przełomowych w historii ludzkiej. Na oczach kilku zaledwie pokoleń zmienia się niemalże wszystko.

Stosunki ludnościowe i międzyludzkie: eksplozja demograficzna, rozbiciem atomu, odkryciem promieniotwórczości i rozwojem teorii kwantów, postępy genetyki, fizjologii wyższych czynności nerwowych i metod analitycznych w psychologii.

Technologie produkcyjne: odkrycie nowych źródeł energii, tworzywa syntetyczne, rozwój elektroniki, wprowadzenie maszyn cyfrowych i linii automatycznych do wytwarzania.

Stosunki ludnościowe i międzyludzkie: eksplozja demograficzna, rozpad tradycyjnych „naturalnych” i „lokalnych” form współżycia oraz przejętych wzorów obyczajowych i autorytetów moralnych.

Formy uczestnictwa i przekazu kultury: rozwój masowych środków informacji, nowych form zbiorowej rekreacji i rozrywki.

Zmieniają się wreszcie, co jest najistotniejsze, struktury społeczne: rozpad systemu kolonialnego, rewolucje socjalistyczne i narodowowyzwoleńcze w wielu krajach Europy, Ameryki i Azji i na kontynencie afrykańskim.

Epoka nasza jest zarazem epoką nieprzystosowania zastanych form współżycia społecznego do nowych rzeczowych warunków egzystencji ludzkiej, nieprzystosowania samych ludzi i epoką poszukiwania nowych form akomodacji, przystosowania, zharmonizowania człowieka,

struktur społecznych z wymogami rewolucji naukowo-technologicznej, wykorzystania potencji, które rewolucja ta niesie dla rozwoju osoby ludzkiej i autentycznej wspólnoty.

Jest to więc epoka przesileń, kryzysów i ostrych konfliktów społecznych: dramatycznego poszukiwania w drodze przemian rewolucyjnych nowych form wspólnoty, nowych wzorców życia i równie dramatycznych podejmowanych przez siły konserwatywne prób przywrócenia naruszonej stabilizacji (kontrewolucje 1907 i 1918 roku, brunatna wojna, interwencja w Wietnamie itp.), szamotania i ideowego rozdarcia tych wszystkich, których obiektywna sytuacja klasowa czy subiektywne zagubienie w tym świecie antynomii i przewartościowań postawiło „między”...

Ta właśnie atmosfera nieustannych przemian, konfliktów i zagrożenia skłania myślicieli XX wieku do refleksji nad egzystencją ludzką, nad drogami emancypacji, rozwoju czy wręcz „ocalenia” wartości osobowych w warunkach współczesnych przeobrażeń cywilizacyjnych i społeczno-kulturowych. Tak jak w okresie *belle époque* uwaga filozofów skierowana była na zewnątrz człowieka i stosunków interpersonalnych, na naturę bądź też „obiektywny świat idei” (filozofowie dzielili się wówczas, tak jak i obecnie, na materialistów, spirytualistów, „agnostyków” i pozytywizujących „naturalistów” itp.; ich spory odbywały się jednak w ramach „kosmologicznej” wizji świata) — tak dziś koncentruje się głównie na problematyce antropologicznej.

Problematyka konkretnej jednostki, jej kondycji we współczesnym świecie, krytyka różnych przejawów urzeczowienia stosunków międzyludzkich — znajdują się dziś w centrum zainteresowania wielu kierunków „personalistycznych”. Spośród nich na czoło zdaje się jednak wysuwać egzystencjalizm. Kierunek ten posiadał do niedawna (a w pewnym zakresie posiada i obecnie) przemożny wpływ nie tylko na profesjonalną działalność wielu przedstawicieli dyscyplin humanistycznych, lecz także na postawy szerokich kręgów inteligencji, młodzieży akademickiej, a przede wszystkim środowisk artystycznych. Sami egzystencjaliści, jak np. G. Marcel, J. P. Sartre, A. Camus, przekazywali częstokroć swe idee przez twórczość prozatorską lub dramatyczną, nie zaś rozprawy czysto filozoficzne — trafiając w ten sposób do szerszej publiczności łatwiej niż trafić może uczony. Stąd być może płynie i to, że niektórzy autorzy skłonni są przypisać im nie tylko priorytet, lecz także monopol na problematykę egzystencji ludzkiej.

Egzystencjalizm, wyrastając na określonej glebie kulturowej lat powojennych, czerpiąc swe inspiracje z określonych problemów i niepokojów człowieka dwudziestego wieku, w tym także trudności przed któ-

rymi stanął ruch lewicowy w latach 1931—1956 i po XX Zjeździe KPZR — niejednokrotnie uwikłany był w polemikę z marksistowską antropologią filozoficzną. Już z tych względów wart jest on uwagi filozofa marksisty.

Nie są to powody jedyne. Samookreślenie się marksizmu wobec filozoficznego doświadczenia egzystencjalizmu niezbędne jest i dlatego, że kierunek ten w swoisty sposób podejmuje szereg ważkich problemów współczesnej kultury i współczesnego człowieka, które choć tradycyjnie były przedmiotem refleksji marksistowskiej w pracach marksistów w ostatnich latach były często pomijane lub przesuwane na plan dalszy. Nie sposób więc dzisiaj prowadzić dociekań nad takimi kwestiami, jak np. kondycja i wolność jednostki, jej moralna odpowiedzialność i samookreślenie wobec zbiorowości i historii, zjawiska urzeczowienia i wyobcowania stosunków interpersonalnych, kultura masowa itp. — bez krytycznej analizy „doświadczenia egzystencjalnego”.

Egzystencjalizm dzieli się zwykle na tradycyjny, chrześcijański (na temat kryteriów tego podziału wypowiemy się niżej) i ateistyczny, laicki.

Protoplastą laickiej linii w filozofii egzystencjalistycznej był właśnie Martin Heidegger. Choć współcześni hagiografowie egzystencjalizmu starają się znaleźć wątki myślowe tego kierunku w pracach niemal wszystkich znakomitych filozofów przeszłości sięgając do Nietzschego, Benthama, J. S. Milla, Stirnera, Hegla (*Fenomenologia Ducha*), Kanta, Jean Jacques Rousseau, Pascala, a nawet Sokratesa i Heraklita¹ — to jednak twórcą tej linii był z pewnością autor *Sein und Zeit*.

Choć genetycznie filozofia Heideggera wyrosła ze specjalistycznych, ontologicznych dociekań nad stosowalnością metody fenomenologicznej do charakterystyki bytu w jego totalności, na skutek koncentracji zainteresowania przede wszystkim na opisie bytu ludzkiego jako fenomenu pierwotnego, przez który dopiero nastąpić może zgłębienie bytu samego — dotarła ona poza czysto profesjonalne środowiska filozoficzne i stała się istotnym komponentem sporów o sens egzystencji ludzkiej w cywilizacji XX wieku.

Martin Heidegger był uczniem Husserla i uważał się, podobnie zresztą jak inny przedstawiciel laickiej linii egzystencjalizmu, Jean Paul Sartre, za zwolennika szkoły fenomenologicznej. Po Husserlu też przejął on w 1928 roku katedrę filozofii na uniwersytecie we Fryburgu badeńskim.

¹ Por. np. M. Dufresne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947; M. Bernad, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel*, Paris 1952; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1957, s. 3—5; W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, w tomie *Existentialism*, New York 1957, s. 11—32.

W opublikowanej w 1927 roku podstawowej pracy *Sein und Zeit*, która stanowić miała niejako introdukcję do dalszych dociekań nad stworzeniem ontologii fenomenologicznej, podjął on próbę opisu swoistości ludzkiej egzystencji jako bytowania skierowanego ku sobie, ale dokonywanego pośród świata, w który egzystencja ta została rzucona². Przypisuje tej egzystencji całkowitą autodeterminację i wolność (byt ludzki określa siebie każdorazowo z możliwości, którą sam jest i którą jakoś doświadcza w swoim istnieniu) oraz status „opuszczenia” i obcości wobec otaczającego ją świata. Stwarza to stale niebezpieczeństwo utraty przez jednostkę świadomości tej egzystencji jako własnej możliwości (a więc utraty autentyczności i zagubienia się w bezosobowej codzienności, w konformizmach życia zbiorowego i tworzonych przez nie wzorców życiowych), bądź też możliwość odłączenia i autentycznego przeżycia nicości, jaka człowieka otacza (a więc doświadczenia „egzystencjalnego lęku”).

Poprzez stwierdzenie niebezpieczeństw poddania się człowieka trywialnej codzienności, obiegowym standardom i wzorom postępowania, ucieczki przed pytaniami o głębszy sens własnego życia, poprzez odkrycie dwuznaczności „codziennego bytu” ukrywającego przed człowiekiem fundamentalne kwestie jego egzystencji — filozofia Heideggera włączyła się w szeroki i różnorodny nurt krytyki tych wszystkich aspektów kultury dwudziestego wieku, które odbierają jednostce autentyzm jej egzystencji. Włączyła się jednak zarazem w te specyficzne odgałęzienia owego szerokiego nurtu, które sprzeciw wobec form depersonalizujących życie człowieka łączą z protestem wobec wszelkich ideologii nadających życiu jednostek jakikolwiek sens ponadindywidualny. Czy to przez odwołanie się do wartości eschatologicznych, ponadnaturalnych czy też wyprowadzonych z rzeczywistej historii, nawiązujących do wymogów zbiorowej koegzystencji ludzi, stanowiących nadbudowę nowych stosunków interpersonalnych. Ta postawa z miejsca stawia poglądy Heideggera w opozycji zarówno wobec tradycyjnego teocentrycznego humanizmu religii chrześcijańskiej, jak i ateistycznego humanizmu myśli marksistowskiej. Prowadzi to, jak zobaczymy, do przypisania ludzkiemu istnieniu cech tragizmu i absurdalności. Ateizm Heideggera nie jest więc ateizmem ludzi walczących o nową prawdziwą autentyczną wspólnotę, lecz ateizmem ludzi opuszczonych i „skazanych na samotność”.

² W związku z tym trafnie podkreśla F. Copleston, choć „Heidegger należał do uczniów Husserla, odrzucił on «Epoche» i stosował metodę fenomenologiczną już nie jako narzędzie propedeutyki ontologii a w ontologii samej”. Z kolei sam Husserl przeciwstawił się stosowaniu przez Heideggera metody fenomenologicznej w służbie ontologii i podporządkowaniu jej koncepcjom „egzystencjalistycznym” (*Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, London 1963, s. 144).

Heideggerowski ateizm

Czy ty nazywasz wolnością prawo do błąkania się
w pustce?

(Saint Exupéry)

Jednym z aspektów świadomości religijnej jest, jak wiadomo, zmystyfikowane, fantastyczne odzwierciedlenie zdepersonalizowanych i ujarzmiających człowieka warunków ludzkiej egzystencji³. Ateizm prowadząc do porzucenia tej religijnej mistyfikacji nie zawsze musi prowadzić automatycznie do porzucenia wszelkiej mistyfikującej deformacji obiektywnych wyznaczników doli człowieka. Co więcej, pewne formy ateistycznej krytyki religii mogą prowadzić do specyficznych deformacji w pojmowaniu miejsca jednostki ludzkiej w otaczającym ją świecie, do określonych konkluzji metafizycznych mistyfikujących rzeczywisty los i powołanie człowieka oraz perspektywy emancypacji osobowości ludzkiej z ujarzmiających ją warunków. Dotyczy to w szczególności światopoglądu tych warstw społecznych, które czując się zagubione we współczesnej cywilizacji mieszczańskiej, buntując się przeciw mieszczańskiemu „ustabilizowanemu nieładowi” i wszelkim próbom nadania mu pozorów „ładu ustalonego przez Boga” równocześnie na skutek swej specyficznej sytuacji w tym mieszczańskim społeczeństwie nie są w stanie zrozumieć i zaakceptować proponowanej przez rewolucyjny ruch robotniczy realnej perspektywy eliminacji tego bezładu. Swoje wykorzenie i zagubienie we wrogim im świecie podnoszą one do roli ciężącego na egzystencji ludzkiej fatum, petryfikują je jako przejaw powszechnej ahistorycznej doli człowieczej.

Jedną z form tego typu ateizmów jest z pewnością tzw. laicki egzystencjalizm. Używam tego terminu świadom tego, że pewne motywy jak np.: absurdalności egzystencji jednostki ludzkiej, całkowitej transcencji jej aktów wyboru wobec uwarunkowań naturalnych i społeczno-kulturowych, krytyki psychologicznego i socjologicznego determinizmu oraz postulaty życia autentycznego, wolnego od „konformizmów zbiorowości” są z pewnością wspólne zarówno dla egzystencjalizmu tradycyjnego, chrześcijańskiego, jak i dla egzystencjalizmu laickiego. Za tą wspólnotą tematyczną, a także wspólnotą pewnych punktów wyjściowych, kryje się wszakże odmiennosc perspektyw filozoficznych obu tych nurtów w egzystencjalizmie. Dotyczy to zarówno ogólnych horyzontów światopoglądowych, jak i odmiennosci w ujmowaniu szeregu kwestii szczegółowych.

W filozoficznej perspektywie egzystencjalizmu tradycyjnego zainicjowanego w XIX w. przez S. Kierkegaarda, a kontynuowanego dziś przez

³ F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1949, s. 310—312.

K. Jaspersa, G. Marcela, Bierdiajewa, Szestowa⁴, krytyka różnych form zbiorowego konformizmu, kwestionowanie kompetencji poznania naukowego i wiedzy dyskursywnej w zastosowaniu do „rzeczywistości ludzkiej” oraz teza o absurdalności naszej ludzkiej egzystencji zostały podporządkowane ideom restytucji więzi z „rzeczywistością bożą”, afirmacji eschatologii chrześcijańskiej, potrzebom ukazania człowiekowi współczesnemu — jak pisze Marcel — ryzyka i nadziei uzyskania sensu życia przez „otwarcie” go na to co transcendentne, ponadczasowe⁵. Odmowa akceptacji świata przygodnego prowadzi tu wyraźnie do akceptacji świata nadprzyrodzonego.

Konsekwencją poczucia zagubienia się jednostki w świecie rzeczy, w dramatycznych zmaganiach historii jest jej rozdarcie. Konsekwencją rozdarcia i towarzyszącej mu rozpaczcy jest poszukiwanie Boga. „Jedynym sposobem, poprzez który ten kto istnieje — pisze Sören Kierkegaard — dochodzi do stosunku z Bogiem, jest ten, że sprzeczność dialektyczna prowadzi namiętność do rozpaczcy i z «kategorią rozpaczcy» pomaga osiągnąć Boga”⁶.

To „odkrycie Boga” pozwala przywrócić człowiekowi zagubiony sens jego egzystencji w świecie, znaleźć metafizyczne podstawy jego życia i postępowania. „Bóg jest tym założeniem — pisze Jaspers — w którym po wszystkich wątpliwościach znajdują podstawę dla mej dobrej woli i mego życia codziennego”⁷.

W tej perspektywie charakterystyczne dla egzystencjalizmu wykorzystanie jednostki ludzkiej z więzi i norm społecznych, apoteoza dążeń do życia autentycznego pojmowanego jako całkowita indeterminacja i autonomiczność wyborów wobec „złudzeń i nacisków życia zbiorowego” związane są z dążeniem do zakorzenienia tej jednostki w więzach i wartościach typu religijnego. Pozostać sobą, być wolnym, to „wyrzekając się świata — pisze G. Marcel — oczekiwać w trwodze i lęku na Głos Pański”, to odrzucić „niewolę rzeczy”, by sięgnąć po „prawdziwą wolność, która jest odpowiedzią na wezwanie Boga”.

⁴ Por. S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Jena 1910; K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, w: *Philosophie*, t. 3, Berlin 1932; G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1962, tegoż *Homo Viator*, Warszawa 1964; N. Bierdiajew, *Opyt eschatologicznej metafizyki*, Paris 1947; tegoż *Cinq méditations sur l'existence*, Paris 1936, oraz *Sudba człowieka w sowremiennom mire*, Paris 1934, *Ekzistencjalnaja dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*, Paris 1952; L. Chestov, *La philosophie de la tragédie: Dostoievsky et Nietzsche*, Paris 1926; W. Sołowliew, *Duchowyyje osnovy żizni*, w: *Sobranie soczinienii*, t. 3, Peterburg 1901—1907.

⁵ Por. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris 1937, s. 137, oraz *Homo Viator*, s. 28. Na temat społecznych i światopoglądowych uwarunkowań różnych nurtów w egzystencjalizmie oraz „jedności” i „wielkości” egzystencjalizmów por. polemikę Kossaka z Pomianem, w: K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, „Zeszyty Argumentów” 1964, 4; J. Kossak, *Czy wielość egzystencjalizmów?*, „Zeszyty Argumentów” 1965, s.

⁶ S. Kierkegaard, *Post scriptum aux Miettes philosophiques*, Paris 1961, s. 132.

⁷ K. Jaspers, op. cit., s. 126.

W tej perspektywie, choć rzucona w świat jednostka nie znajduje żadnych „znaków na ziemi”, które wskazywałyby jej, jak należy żyć — „odczytać je może na niebie”, podejmując „ryzyko wiary”⁸. Wiara będąc ryzykiem wolnego wyboru wyzwala jednostkę z nicości, która charakteryzuje jej życie przygodne. Eschatologia chrześcijańska staje się więc sensem naszych działań, sensem naszej jednostkowej egzystencji. „Être — powie Marcel — c'est être en route”⁹. Jesteśmy tylko pielgrzymami na tej Ziemi, sens naszego życia to dążenie do Boga. Odkrywając naszą pielgrzymią egzystencję, nasze dążenie ku temu „co ponad nami”, przewyższamy absurdalność naszego życia, odkrywamy jego ukrytą „głębię”. Jest to zgodne z podstawową konkluzją protoplasty chrześcijańskiego egzystencjalizmu — Kierkegaarda: „Odnajdujemy sens życia przez osobiste wyznawanie Boga, które jest objawieniem”¹⁰.

Trafnie więc powiada o egzystencjalistach chrześcijańskich Albert Camus, że „obejmują oni Boga, który ich pochłania: to przez pokorę wprowadza się nadzieję, gdyż absurd tego istnienia zapewnia ich jeszcze bardziej o rzeczywistości nadnaturalnej. Jeśli droga tego życia kończy się w Bogu, to jest wyjście. Wytrwałość i upór, z jakim Kierkegaard, Szestow i bohaterowie Kafki powtarzają swe podróże, są szczególną gwarancją wielkiej siły tej pewności”¹¹.

W odmiennej perspektywie filozoficznej i światopoglądowej ujmuje te kwestie laicki nurt w egzystencjalizmie. Heidegger w swej fundamentalnej pracy *Sein und Zeit* wyciąga wszystkie konsekwencje z Nietzscheańskiej idei „śmierci Boga”.

Na miejsce Kierkegaardowskiej koncepcji przygodnej egzystencji jednostki ludzkiej — przeżywanej w nieustannej niepewności o zbawienie, rozpaczy i udręce z powodu „oddzielenia od Boga” wprowadził Heidegger koncepcję egzystencji „rzuconej w świat” i zmierzającej do swego kresu, do nicości¹². Egzystencji zagrożonej stale przez bezwładny świat rzeczy („lada podmuch żywiołu może zgasić wąty płomień ludzkiego życia”). Stąd właśnie, zdaniem Heideggera, wyrasta trwoga, która uświadamia nam to co codzienność życia stara się przed nami ukryć: naszą egzystencję w świecie jako bytu dla śmierci. W ten sposób odczucie trwogi wyrывa nas spod panowania świata złudzeń, zmuszając do zajęcia wobec naszej egzystencji stanowiska „autentycznego”, uświadamiając nam naszą samotniczą wolność i napełniając nas bezbrzeżną roz-

⁸ Ibid., s. 120—146. Por. też S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, t. 8, s. 727. N. Berdyaev, *Slavery and Freedom*, New York 1944, s. 44.

⁹ Na temat chrześcijańskiego egzystencjalizmu por. rozprawę J. Kossaka, *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, Warszawa 1964.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*.

¹¹ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe: L'homme absurde*, Paris 1942, s. 183.

¹² M. Heidegger, op. cit., s. 40—44.

paczą egzystencji „opuszczonych”. Opuszczonych w dwojakim sensie, zarówno przez świat „przyrodzony”, jak też i przez Boga¹³.

Ideę „opuszczenia”, absurdalnego zagubienia jednostki w świecie rzeczy, całkowitej niemożności znalezienia jakichkolwiek „znaków na niebie i ziemi”, wskazujących, jak żyć przystało, jeszcze mocniej akcentuje Sartre podejmując myśl Dostojewskiego, że „jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno”, nic bowiem nie jest „powiedziane”, za wszystko musimy wziąć sami odpowiedzialność, dokonując autonomicznego wyboru¹⁴. „Błagałem, zebrałem o znak, słałem do niebios orędzia — powiada bohater sztuki Sartre'a *Diabeł i Pan Bóg* — żadnej odpowiedzi. Niebo nie wie nic, nie zna nawet mojego imienia. W każdej minucie zadawałem sobie pytanie: czym jestem w oczach Boga? Teraz znam odpowiedź: niczym. Bóg mnie nie widzi, Bóg mnie nie słyszy, Bóg mnie nie zna. Widzisz tę pustkę nad naszymi głowami? Widzisz tę wyrwę w drzwiach? To Bóg. Czy widzisz tę dziurę w ziemi? To Bóg, to także Bóg. Milczenie to Bóg. Nieobecność to Bóg. Bóg to samotność ludzi”.

Jedynym prawodawcą swoich czynów, jedynym źródłem wszelkich wartości i ocen moralnych, zdaniem Sartre'a, jest tylko jednostka ludzka. „Byłem tylko ja: sam zdecydowałem o tym co złe, sam stworzyłem dobro, sam oszukiwałem, sam cuda czyniłem, sam dziś się oskarżam, i sam sobie mogę dać rozgrzeszenie — jak człowiek” — czytamy dalej w tym bluźnierczym dialogu z Panem Bogiem.

Moja egzystencja jest dostateczną gwarancją nieistnienia Boga i odwrotnie. Jeśli „Bóg istnieje, człowiek jest nicością. Jeśli istnieje człowiek, Bóg nie istnieje”. Aby więc człowiek mógł egzystować, musi on odrzucić wszelkie „nakazy”, jak i samą ideę „istnienia” i „kreacji bożej”.

Heideggerowsko-Sartrowska koncepcja absolutnej samotności jednostki (zarówno w planie przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym) określa odmienne perspektywy w ujmowaniu kondycji i wolności ludzkiej nie tylko w odniesieniu do chrześcijańskiego egzystencjalizmu¹⁵, lecz także świeckiej naukowej wiedzy o miejscu człowieka we wszechświecie. Te odmienne perspektywy są jeszcze dobitniej określone przez związane z powyższymi ramami światopoglądowymi szczegółowe założenia ontologiczne laickiego egzystencjalizmu.

¹³ Ibid.

¹⁴ Por. J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris 1957, s. 102-127, 604; *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris 1948, s. 24-36. Na temat ateizmu i w ogóle teorii bytu, etyki Sartre'a piszę obszerniej w szkicach *Problem wolności w ujęciu laickiego egzystencjalizmu*, w: *Antynomie wolności*, Warszawa 1965 i *Propozycja krytyki egzystencjalnej*, w: J. P. Sartre, *Czym jest literatura*, Warszawa 1968.

¹⁵ Porównanie egzystencjalizmu G. Marcela z egzystencjalizmem J. P. Sartre'a daje J. Kossak w cytowanej pracy *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, s. 5-37. Na temat różnych nurtów w egzystencjalizmie pisali też: K. Pomian i T. Mrówczyński w pracy zbiorowej *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, i L. Kołakowski oraz K. Pomian w przedmowach do wyboru tekstów egzystencjalistycznych *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965.

Na gruncie Heideggerowskiej wersji laickiego egzystencjalizmu będą to podstawowe założenia tzw. „analityki egzystencjalnej”, a przede wszystkim skrajne przeciwstawienie świata rzeczy i świata podmiotowego światu ludzkiej egzystencji.

Samotność ludzkiej egzystencji

Wszelka wspólnota czyni pospolitym.

(Fryderyk Nietzsche)

Heidegger rozwijając w *Sein und Zeit* podstawowe idee swej „analityki” charakteryzuje egzystencję konkretnej jednostki ludzkiej na gruncie zasadniczej opozycji: świata obiektywnego, świata przyrody, ciał materialnych, zobjektywizowanych form więzi ludzkiej (*Umwelt*) i świata subiektywnego, świata osób (*Mitwelt*) oraz wprowadza specjalne pojęcie określające bytowość ludzką w świecie — „Byt-tu” (*Dasein*)¹⁶.

Potrzebne mu jest ono dla charakterystyki swoistości egzystencji człowieka konkretnego dokonywującej się pośród rzeczy i innych ludzi.

Zdaniem Heideggera, choć egzystencja ludzka związana jest zawsze z jakąś rzeczywistością zewnętrzną, rozgrywa się ona w świecie i jest z nim zespolona tak dalece, że „przebywanie w świecie — jak pisze — stanowi aprioryczny strukturalnie konieczny składnik” ludzkiego istnienia, to jednakowoż jest ona związana z uświadomieniem sobie przez jednostkę całkowitej odrębności, obcości wobec świata.

Jednostka ludzka w odróżnieniu od takich egzemplarzy przyrody jak np. poszczególne jednostki świata zwierzęcego posiada „świadomość swego istnienia”, jego autonomii, swoistości i „obcości” wobec wszystkiego co „nie jest moje”, wobec wszelkiej zewnętrżności.

Jednostka ludzka bytując w świecie przedmiotów i innych ludzi uświadomić sobie musi następujące fundamentalne dla jej egzystencji kwestie:

Po pierwsze, że jest ona „wrzuconą w świat” (*Geworfenheit*), który sam z siebie nie posiada żadnego określenia, porządku i sensu poza tym, który ona mu nada, i który stanowi dla niej źródło nieustannego zagrożenia.

Po wtóre, że sam fakt jej znalezienia się tu na tym świecie, w tym właśnie czasie i miejscu, tej rodzinie, środowisku społecznym — nie wy-

¹⁶ M. Heidegger, op. cit., s. 7—21. Trafną krytyczną analizę centralnych kategorii i założeń filozoficznych Heideggera znajduje czytelnik w pracach: A. G. Mysliwczenko, *Ekzistencja i bycie — centralnyje kategorii niemieckiego ekzistencjalizma*; J. S. Narski, *O ponятиach „niczto” i nigilizm” w filozofii ekzistencjalizma*; R. M. Gabitowa, *Koncepcja licznosti i obszczestwiennoj žizni w niemieckom ekzistencjalizmie*; w: *Sowremiennyj ekzistencjalizm*, Moskwa 1966.

nika z jakiegokolwiek jej świadomego wyboru, a wręcz przeciwnie — istnienie zostało jej „narzucone z zewnątrz”, jest z natury swej zupełnie przypadkowe i „absurdalne”.

Po trzecie, że istnieje ona przez siebie i dla siebie to znaczy, że byt jej charakteryzuje każdorazowa „dosobność”¹⁷ (odniesienie do samej siebie), że jest ona „každorazowo swoją możliwością”.

Po czwarte, że choć potrzebuje ona innych ludzi i w pewnym sensie musi z nimi współbyć (*mitsein*) i współpracować — to niemożliwa jest z nimi jakakolwiek autentyczna komunikacja w ich bytowości, przeciwnie — życie zbiorowe „miażdży człowieka” i prowadzi do pozbawienia autentyzmu jego egzystencji.

I wreszcie, po piąte, że jest ona śmiertelną, „bytem-ku-śmierci”, a zatem śmierć jej jest każdorazową możliwością i jej egzystencja jest w pewnym sensie „skończona” i „pomyślana być może tylko jako posiadająca swój kres”¹⁸.

Konkretna jednostka ludzka będąc „rzuconą w świat” nie otrzymuje odeń żadnej istoty, jakiegokolwiek przedustawnej esencji (przeciwnie — właściwością bytu ludzkiego jest „pierwszeństwo *existentia* wobec *essentia*”). Nie znajduje też w świecie innego sensu poza tym, który mu sama nadała.

Wszelka moja „istota”, określoność jest więc z mojej promulgacji, mojego wyboru i mojego *creatio*.

„Istota” bytu ludzkiego zawarta jest w jego egzystencji. Jedyną więc moją istotą jest to, że istnieję, a to że istnieję — określa wszystko.

Egzystencja ta będąc „každorazowo moją” stanowi i to, że byt ludzki nie da się nigdy pojąć jako przypadek lub egzemplarz gatunku bytów ludzkich traktowanych jako „istniejące faktycznie”. W ten bowiem sposób egzystencja moja pojmowana byłaby „jako fakt” a więc „neutralnie”. W istocie natomiast nie może ona być dla mnie obojętna. Należy więc zawsze o niej orzekać stosownie do „dosiebnego” charakteru ludzkiej egzystencji i używając zaimków osobowych: „Ja jestem”, „Ty jesteś”.

Fakt, że istnieję, nie oznacza też dla mnie nic innego, jak tylko to, że otwiera się przede mną szereg rozstajnych dróg, szereg możliwości, którą zaś z nich wybrać, zależy tylko ode mnie samego. Jestem więc wolny i samotny. Sam, bez niczyjej pomocy ustosunkować się muszę do świata i ludzi, pomiędzy których zostałem rzucony. I na tym właśnie polega — zdaniem Heideggera — podstawowa, tak radykalna różnica między światem rzeczy a światem człowieka. Rzeczy tylko „są”, ponieważ właściwa im jest bierność. „Istnieje” tylko człowiek jako subiektyw-

¹⁷ M. Heidegger, op. cit.

¹⁸ Ibid., s. 42.

na aktywność, samodzielnie wybierająca pośród różnych możliwości działania.

To ludzkie istnienie nie może być skwitowane, że „jest takie a nie inne”, ani nie może być przez kogokolwiek określone, gdyż zawsze jest ono otwarte na szereg przeciwstawnych możliwości.

Właśnie ze względu na tę nieokreśloność, „otwartość” człowieka „określić” można tylko jako „nicość”, „niebyt”, jako to, co nie jest. *Dasein* bowiem nie „jest po prostu, jak zwykle rzeczy” nie wyraża się go mówiąc „czym jest”, jak to czynimy posługując się takimi nazwami jak „stół”, „dom”, „drzewo”. Wyraża ono istnienie, które jest moje i jako takie jest moją możliwością. *Dasein* jest więc tylko „możliwościami, projektem istnienia”. Człowiek zaś „istniejąc” pewne możliwości realizuje, inne odrzuca, dokonując zawsze nieustannego wyboru. Człowiek jest więc po prostu projekcją własnych wyborów¹⁹, zaś jego świat jest „nadawaniem sensu nicości”, jest tego typu projekcją (*Entwurf*), poprzez którą nasze dążenia sytuujemy w świecie.

Rzeczy prezentują się człowiekowi nie jako przedmiot jego „metafizycznej refleksji” czy bezinteresownego oglądu, ale jako obiekty jego manipulacji, „byty podręczne” (*Zuhandenes*), którymi posilkuje się dla swych celów. Wszelka nauka ma zawsze tylko ten techniczno-manipulacyjny sens i nie może posłużyć człowiekowi dla wyjaśnienia jego egzystencji oraz istoty bytowości. Nasza wiedza o przyrodzie, o wszelkiej zewnętrznosci jest tylko efektem naszej manipulacyjnej projekcji, dążenia do tego, by posłużyć się rzeczami.

Absolutyzacja wyboru i nihilizm

Moje istnienie nie ma żadnego celu i sensu, jest ono z swej istoty absurdalne i skazane na zagładę.

Cokolwiek uczynię, uczynię dobrze, jeśli rzeczywiście ja to sam uczynię.

(Martin Heidegger)

Fundamentalną właściwością ludzkiej egzystencji jest jej historyczność, polegająca na nieustannym wykraczaniu przez człowieka „poza siebie” danego w określonej terażniejszości.

Jest to konsekwencją swoistości ludzkiego „bytowania-pośród-rzeczy”.

Zasadnicza bowiem przeciwstawność świata rzeczy i świata egzystencji ludzkiej polega też — zdaniem Heideggera — na egzystowaniu człowieka w tym sensie, że w każdym momencie wykracza on poza sa-

¹⁹ Ibid., s. 12, 244, 250, 260.

mego siebie, jest nieustającą „troską” i „wzlotem”. Egzystencję ludzką da się ująć tylko jako stale znajdującą się w „stanie opuszczenia”, jako samotność osoby „porzuconej” w świecie, uwikłanej w niekończące się konflikty, zdanej na permanentną „troskę” i „trwogę” oraz zmuszonej po omacku wybierać swe drogi życiowe. Stąd więc człowiek nigdy nie ukazuje się sobie jako byt stały, wykończony, panujący według jakiegoś utrwalonego porządku nad sobą i nad rzeczami, nad swoimi relacjami z innymi osobami, ale jako stałe „ześlizgiwanie się”, ucieczka w „nicość” i tworzenie *ex nihilo* ²⁰.

Rzecz więc jasna, że w Heideggerowskiej perspektywie filozoficznej nie ma miejsca dla jakiegokolwiek determinizmu. Nie tylko w planie psychofizycznym, lecz także społeczno-kulturowym. Koncepcja pojmująca proces emancypacji jednostek ludzkich jako związany istotnie z procesem eliminowania tych stron życia zbiorowego, które rozwój osobowości człowieka ograniczają i wzmaganie tych stron, które jej wszechstronniejszy rozwój warunkują, byłaby dlań skażona grzechem reifikacji jednostki i degradacji wolności ludzkiej.

Egzystencjalizm Heideggera jest z pewnością reakcją na reifikujący człowieka, degradujący go do roli „kreta w tunelu” wulgarny naturalizm behawioryzmu, na socjologiczny naturalizm mieszczańskiej socjologii empirycznej ujmującej osobowość człowieka jako zwykłą wypadkową „wiązek ról społecznych”, na pozytywizm logiczny starający się opisać świat ludzki w kategoriach nauk przyrodniczych. Jest on też protestem przeciw scentystycznej wizji świata, która ujmuje rozwiązanie wszystkich moralnych problemów współczesnego człowieka w ciasnych ramach automatyzmu determinizmów produkcyjno-technologicznych.

Heideggerowski egzystencjalizm jest wszakże również reakcją na socjalistyczną propozycję wyzwolenia człowieka, na realny humanizm naukowego socjalizmu. W Heideggerowskiej perspektywie filozoficznej postulaty wyzwolenia człowieka, na skutek niedialektycznego przeciwstawienia świata społecznego i świata osobniczej podmiotowości — prowadzą do wyeliminowania dążeń wolnościowych człowieka z ich społecznej konkretności, do oderwania postulatów życia wolnego i autentycznego od zadań walki o realizację konkretnych wolności i uprawnień (zarówno w życiu społeczno-politycznym, jak i ekonomicznym), które życie to umożliwiają. Prowadzi to do neutralizacji politycznej samej idei wolności, oderwania postulatów wolności od dialektyki walki o wolności konkretne... A w konsekwencji do przekształcenia postulatu wolności w jego własne przeciwieństwo, pewnego rodzaju filozoficznej akceptacji

²⁰ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1949, s. 36 oraz I. S. Narski, op. cit. Na temat Heideggerowskiego nihilizmu por. G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, Paris 1948, s. 88—102.

i przystosowania człowieka do zniewalających struktur społecznych będących konsekwencją petryfikowania przez Heideggera zagrożeń płynących z pewnych konkretnych form życia zbiorowego do godności ponadhistorycznej kondycji człowieka i zamknięcia wolnościowych dążeń jednostki w kredowym kole jej samotniczych przeżyć wewnętrznych i osobniczych działań. Widoczne to jest szczególnie w Heideggerowskiej koncepcji „życia autentycznego”.

Życie autentyczne i trwoga

Jesteśmy jeno kłamstwem, dwoistością, sprzecznością,
kryjemy i maskujemy się sami przed sobą.

(Blaise Pascal)

Heidegger wychodzi od analizy pewnych mechanizmów depersonalizacji człowieka, które poznał z autopsji w świecie kultury mieszczańskiej XX wieku. Opisuje on w swym swoistym języku filozoficznym pewne — z pewnością rzeczywiste — przejawy niwelacji i homogenizacji postaw ludzi i towarzyszące im zjawiska zagubienia jednostek w tłumie oraz równoczesnego ich odosobnienia i powstawania w ich świadomości poczucia samotności, bezsensu i beznadziejności życia. Odzwierciedla Heidegger, na swój filozoficzny sposób, konstataowane przez socjologów współczesnej cywilizacji mieszczańskiej istotne mechanizmy funkcjonowania „społeczeństwa masowego” z charakterystycznymi dlań zjawiskami: atomizacji i amorfizacji mas; tworzeniem się przypadkowych amorficznych zbiorowości pozbawionych rzeczywistych związków i poczucia autentycznej wspólnoty oraz poddanych oddziaływaniu nowoczesnych środków masowej informacji (prasa, radio, płytoteki, film, reklama itp.) niwelujących i homogenizujących gusty, poglądy i postawy jednostek; wszechpotęgą różnorodnych centrów od organizowania wypoczynku i rozrywki masowego kształtowania mody, reklamy itp.

Opisuje też Heidegger mechanizmy drobnomieszczańskiej obyczajowości, drogi zatopienia egzystencji jednostki w morzu drobnomieszczańskiego banału i frazesu, w trywialności „codziennej” egzystencji.

Pokazuje dobitnie, jak wszystkie te zjawiska rodzą przymus moralny, ideologiczny i estetyczno-obyczajowy, jak prowadzą do utraty indywidualności, do sloganowości standardowych idei, trywialności dążeń i sposobów pojmowania „kariery życiowej”. Jak prowadzą do eliminacji z życia jednostek głębszych wartości humanistycznych, przyczyniają się do przystosowania i uspienia umysłów, uznania banalności standardów życia drobnomieszczańskiego za „naturalny sposób bycia”.

Heidegger odzwierciedla też na swój filozoficzny sposób procesy powstawania w świadomości mieszkańców współczesnych zindustrializowanych społeczeństw mieszczańskich poczucia zagubienia wobec ogromu aglomeracji miejskich oraz anonimowych, obcych im potęg przemysłowo-ekonomicznych i administracyjnych, podejmuje problem braku inicjatywy i możliwości skuteczniejszego osobistego oddziaływania na bieg życia zbiorowego.

Powyższe zjawiska i mechanizmy życia zbiorowego Heidegger określa terminem „się żyje” (*das Man*). Jest to najpospolitsza forma egzystencji, gdy człowiek biernie adaptuje się do środowiska, powtarza stale przyjęte w nim czynności, słowa i gesty. Zatraca więc w masie swoją osobniczą indywidualność, poddaje się anonimowej obiegowej codzienności. Ten utarty i szablonowy sposób bycia przyjmuje za „odwieczny”, „naturalny” i nie kwestionuje go. Co więcej, czuje się wtedy spokojny i szczęśliwy, gdy utożsamia się ze zbiorowym konformizmem, z owym wszechpojętym „Się”.

Ten pozorny spokój, to poczucie tożsamości z bytem ponadindywidualnym, jakim są konformizmy społeczeństwa masowego, postępowanie według utartego szablonu, zafascynowanie codziennością pozwala jednostce ukryć przed samą sobą to, że jest ona „rzucana w świat” i musi go kiedyś opuścić, że jest istotą skazaną na nieustanną troskę i samodzielny wybór kierunków działania. Życie nieautentyczne jest — zdaniem Heideggera — ciągłą próbą ucieczki „człowieka od wolności i od najistotniejszej prawdy o nim samym” (a więc „upadkiem”, „zatrącią autentyczności”).

Te stałe próby ucieczki jednostki od podstawowych doświadczeń egzystencji nie mogą się jednak nigdy udać całkowicie. Jakies szczególnie tragiczne wydarzenia życiowe (śmierć kogoś z najbliższych, poważniejsze konflikty moralne), które Heidegger nazywa sytuacjami granicznymi, mogą zbudzić jednostkę z uśpienia, w jakim dotąd pozostawała, ukazać jej obcość świata, który ją otacza, pozorność tożsamości ze społeczeństwem, samotność i absurdalność jej egzystencji. Pojawia się wtedy „trwoga”, która wyrывa nas spod władzy „Się”, izoluje od innych, pozostawia samych sobie i ukazuje prawdę o naszym osamotnieniu, o absurdalności naszej egzystencji, którą chcieliśmy przed sobą ukryć²¹. Nasza egzystencja „staje wówczas przed nami w całym majestacie swego autentyzmu”.

Rzecz jasna, zarówno życie autentyczne, jak też ucieczka przed autentyzmem są dwiema możliwościami ludzkiej egzystencji i inaczej, zdaniem Heideggera, opisać się nie dadzą. Ponieważ bowiem byt ludzki „z istoty jest każdorazowo swoją możliwością”, może on w swojej egzy-

²¹ M. Heidegger, op. cit., s. 126—127, 284—287, 375—385.

stencji wybrać i osiągnąć siebie samego, może też siebie utracić. Autentyczność i nieautentyczność stanowią więc tylko dwa „modusy istnienia” a nie różne stopnie istnienia lub istnienie i jego brak.

Istnienie „nieautentyczne” jest takim modusem istnienia w którym człowiek zatracą fundamentalną jego świadomość przez ucieczkę od jego problemów lub dążenie do zapomnienia o nich.

Życie „autentyczne”, zdaniem Heideggera, to odwaga wzięcia na własne barki całej prawdy o naszej egzystencji. Człowiek autentyczny, to człowiek „który uświadomił sobie, że jest nicością, i ocenia swoje całe życie z punktu widzenia tej nicości”.

Tylko człowiek autentyczny jest w pełnym tego słowa znaczeniu wolny, „gdyż wie, że jest nicością, że wszystkie jego dokonania zostaną przekreślone, że jest samotny i skazany na śmierć”.

Jest on wolnym także i dlatego, że nie ulega presji żadnego „Się”, nie myśli kategoriami narzuconymi mu z zewnątrz, pojmuje jasno, że jego czyny „wyrażają tylko jego samego i nic ponadto”, że niemożliwe jest autentyczne komunikowanie się ludzi, a tylko „współbycie” (*Mitsein*) oparte na zrozumieniu i poszanowaniu wzajemnej niekomunikatywności.

Heidegger przyznaje wpawdzie, że człowiek potrzebuje innych ludzi, choćby dla zagwarantowania fizycznych możliwości swego życia, chciałby też z nimi obcować, ma jednak skłonność do traktowania ich „jako narzędzi” realizacji swych dążeń. Podobnie i zbiorowość traktuje człowieka jako instrument do naznaczonych jej celów. Z tych to powodów, a także na skutek niemożliwości transsubiektywnej komunikacji ludzi niemożliwe jest istnienie jakiegokolwiek autentycznej wspólnoty ludzi, a tylko ich koegzystencja.

Konsekwencją zakwestionowania możliwości autentycznej wspólnoty oraz współpracy ludzi jest też zakwestionowanie możliwości istnienia wszelkich nakazów i wartości moralnych posiadających walory jakiegokolwiek powszechności zarówno w wymiarach historycznych, jak też „poziomych”, odnoszonych do tych czy innych zbiorowości ludzkich. Wszelka „ponadsubiektywna” etyka uniwersalna jest tylko — zdaniem Heideggera — zagrożeniem egzystencji jednostki, jest owym wszechpotężnym „Się”. Jedyną „wskazówką”, którą kierować się może jednostka, to tylko głos jej własnego „sumienia”. W każdej sytuacji człowiek winien samotniczo wybierać jak czynić należy, nie poszukując jakiegokolwiek pomocy na zewnątrz siebie, „nie licząc na Boga” ani też na jego ześwieczone społeczne „substytuty”.

Wybierając tak a nie inaczej nigdy nie możemy uzyskać „gwarancji”, że wybraliśmy dobrze. Stale towarzyszyć musi nam zwątpienie, trwoga, że wszystko co czynimy jest „absurdalne”.

Życie autentyczne jest stałą troską (*Besorgenheit*), jest nieustanną trwogą wynikającą ze zrozumienia absurdalności naszego istnienia i naszego kresu. Troska nie jest stanem przygodnym, lecz immanentną cechą ludzkiego istnienia.

Człowiek powinien unikać tłumu i obiegowych tworzących się w zbiorowości sposobów życia i myślenia. Winien on samotniczo wyrażać siebie samego, żyć zgodnie z samym sobą w stałej świadomości swej nicości i trwodze „jako byt-ku-śmierci” — oto kwintesencja Heideggerowskiej koncepcji autentyzmu²².

Jest to koncepcja, w przeciwieństwie do arbitralnych systemów etycznych i biotechnicznych, nakazująca człowiekowi nieustanną czujność moralną, nieustanną osobistą promulgację lub odrzucanie wszelkich wartości, nie zaś bierną bezkrytyczną ich akceptację. Jest to jednak koncepcja, która nie tylko redukuje etykę do formalnego nakazu, by człowiek dokonywał wyborów moralnych „w sposób autentyczny” i nie wskazująca ponadto żadnych merytorycznych wartości, którymi życie autentyczne mogłoby się kierować, ale kwestionuje samą zasadność ich formułowania, podnosząc do godności istoty egzystencji ludzkiej jej samotniczość i moralne rozdarcie.

Życie dla śmierci

Istnienie ludzkie to byt-ku-śmierci.
(Martin Heidegger)

Założenia analityki egzystencjalnej i egzystencjalnej wizji człowieka jako „bytu rzuconego w świat” i „zmierzającego ku śmierci” rozwinięte zostały przez Heideggera w drugiej z fundamentalnych jego prac *Vom Wesen des Grundes*²³. Heidegger podejmuje tam analizę wolności ludzkiej w trzech aspektach, w relacji wobec: transcendencji, nicości i „kresu życia jednostki” — ten ostatni moment szczególnie jednak eksponuje jako istotny element egzystencji autentycznej.

Zdaniem Heideggera wolność stanowi istotę egzystencji ludzkiej. Wolność zaś jest stałym wyborem, lecz dla naszego stnienia najważniejsze jest nie to, co wybieram, ale sam fakt, że ja wybieram. Wybór jakiegokolwiek z nasuwających się nam możliwości dokonuje zatem przesunięcia „ponadczasowej transcendencji” w określoną chwilę czasu. Sam fakt wybierania prowadzi nas do przeżycia naszej egzystencji jako posiadającej określone granice, jako „bytu-ku-śmierci” (*Sein-zum-Tode*). Człó-

²² Ibid.

²³ Por. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Saale 1929.

wiek zwracając się więc do różnych możliwości działania, sytuując się jako „byt-ku-śmierci”, przyjmuje na siebie winę za odrzucenie nie-skończoności.

Jeśli człowiek autentyczny i wolny zawsze musi wybierać ograniczoność, to permanentnie bierze na siebie winę, której nie może się pozbyć, której nie może uniknąć, nie istnieje więc dlań żaden sposób zbawienia.

Podjmując problem roli „transcendencji” w życiu konkretnego człowieka, roli jakiegoś świata „przekraczającego nasz świat zjawiskowy” — podkreśla Heidegger, że myśl o czymś „ponad” jest charakterystyczna dla egzystencji ludzkiej. Lecz droga do transcendencji jest drogą tragiczną. Prowadzi ona jednostkę tylko do otchłani, do „nicości”. Lęk przed tą nicością leży właśnie u podstaw myśli o Bogu, u podstaw idei nieśmiertelności jako braku kresu. Na tym tle powstają złudzenia wieczności, które spełniają równie usypiającą rolę, jak „złudzenia codzienności”, jak zatopienie się jednostki w trywialności życia codziennego.

Ludzkiej egzystencji zawsze towarzyszył lęk przed śmiercią i nicością. Jednakże śmierć ma także swoją wartość egzystencjalną. Jest dla człowieka możliwością, wobec której może zająć stanowisko. Jest ostatnią możliwością życia jako możliwość nieistnienia. Co więcej, jest ona nawet „najistotniejszą możliwością istnienia”, gdyż chodzi w niej o sam byt. „Śmierć jako kres *Dasein* — pisze Heidegger — jest najbardziej własną i najbardziej bezwzględną, pewną i przy tym nieokreśloną niemożliwością do uniknięcia, możliwością *Dasein*”²⁴.

Śmierć zamyka życie jednostki jako pewną całość, dlatego daje ona możliwość zajęcia stanowiska wobec całości naszego życia. W tym spojrzeniu na życie „poprzez śmierć” wyraża się najpełniej nasza „troska o coś”, „troska o kogoś” i „troska o własny nasz byt”, wyraża się nasz „lęk przed światem”, lęk o istnienie w świecie.

Heidegger podkreśla też, że poczucie kresu, „lęku przed” śmiercią nie należy pojmować trywialnie jako strachu przed śmiercią, strachu, że kiedyś przestanie się istnieć, jak też jako jakiejś przypadkowej nastrojowej „słabości” jednostki nachodzącej ją od czasu do czasu w chwilach melancholicznej zadumy nad życiem. Stanowi on „fundamentalne uobecnienie bytu ludzkiego”, odkrycie przez człowieka tego, że jest on „bytem rzuconym ku własnemu zakończeniu”.

W modusie istnienia nieautentycznego świadomość tego jest zatarta poprzez zagubienie się w codzienności życia, przez uznanie śmierci jako „faktu naturalnego”, przez poddanie się jednostki szeregu zabiegom „uspokajającym” próbom wmówienia sobie, że przynajmniej aktualnie śmierć choć spotyka innych „mnie nie dotyczy”.

²⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 258.

W modusie istnienia autentycznego ukazuje się ona jako „należąca esencjonalnie do bytu ludzkiego”²⁵. Lęk przed śmiercią stanowi zatem istotę naszej egzystencji. Zrozumienie istoty śmierci, świadome przyjęcie lęku i możliwości wyboru kresu określa naszą wolność. Przeżycie naszej egzystencji jako „bytowania ku śmierci” wyzwala nas z życia nieautentycznego²⁶.

W ten sposób bunt wobec depersonalizujących człowieka form życia mieszczańskiego sprowadzony został do wymiarów wyzwolenia w ramach indywidualnej świadomości, do tego, co Marks przy okazji krytyki Stirnerowskiego nihilizmu nazwał „wyzwoleniem pozornym”, a Mounier „alienacją Narcyza” — wyzwolenia, które ewancypuje jednostkę nie tylko od „konformizmów życia zbiorowego”, lecz także od życia samego pojmowanego jako realizacja człowieka poprzez społeczną ekspresję. Pozostała tylko świadomość „nicości” własnej egzystencji jako zmierzającej do swego kresu. W ten sposób bunt przekształcił się we własne przeciwieństwo, nastąpiło utożsamienie wolności z wyobcowaniem z więzi międzyludzkich. Wzajemne wyobcowanie jednostek, poczucie absurdalności wszystkiego co je otacza, zakwestionowanie i odrzucenie wszelkich form i wartości społecznych — podniesione zostały do rangi „cnoty”, uznane za najistotniejsze przejawy wolności i „życia autentycznego”.

Jest to jednak wolność i autentyczność w sposób istotny tragiczna, związana z uświadomieniem sobie przez jednostkę bezsensowności własnej egzystencji. Jedyne bowiem, co jej wtedy pozostaje, to „wolność ku śmierci”. Dać ona może człowiekowi, zdaniem Heideggera, zadośćuczynienie za nieustającą gorycz życia, znieść nieustające poczucie zagrożenia i trwożę.

W Heideggerowskiej perspektywie filozoficznej autentyzm personalnych więzi międzyludzkich przekształcony więc został w autentyzm wyalienowanej samotniczej egzystencji jednostki, a z kolei autentyzm życia jednostki w „autentyzm jej bytu-ku-śmierci”.

Znana jest maksyma *memento mori*. W interpretacji chrześcijańskiej oznaczać ona miała, że życie nie zamyka się tu na ziemi, że żyjąc życiem doczesnym stale pamiętać winniśmy o jego kresie — o śmierci, o nagrodzie i karze w życiu pozadoczesnym. Heideggerowska koncepcja życia autentycznego była laicką transformacją tej maksymy, ujmując życie ludzkie jako stałe „od samych narodzin umieranie”, zaś świadomość kresu jako strukturalny składnik egzystencji. Życie w pełni autentyczne polegać by miało na stałym pojmowaniu siebie przez jednostkę jako „bytu-ku-śmierci”. Koncepcja ta była więc niezależnie

²⁵ Ibid., s. 49—53.

²⁶ Ibid., s. 40—44 i 374—386.

od swej laickiej ateistycznej formy negacją tego, zapoczątkowanego w okresie renesansu pojmowania humanizmu, które w przeciwieństwie do średniowiecznej myśli chrześcijańskiej afirmuje życie samo, nie zaś jego kres, poszukuje możliwości zrealizowania się ludzkiej egzystencji w czasowych wymiarach życia biologicznego oraz w tym wszystkim co człowiek pozostawia w historii kultury ludzkiej poprzez swą ekspresję.

Тадэуш М. Ярошевски

КОНЦЕПЦИЯ ПОДЛИННОЙ ЖИЗНИ МАРТИНА ХЕЙДЕГГЕРА

Статья является критической экспозицией концепции подлинной жизни Хейдеггера. Представив общественную основу распространения в настоящее время антропологической проблематики в философии, автор констатирует, что одной из основных задач марксистской философии является критическая оценка современных философских антропологий, а особенно экзистенциализма. Правильность критических исследований экзистенциализма подтверждает не только факт, что некоторые проблемы, разрешаются экзистенциалистами, вытекают из определенной общественной обстановки, в отношении которой должен также выразить свою точку зрения и марксизм, но и то, что вопросы философии человека являются интегральной частью марксизма и до сих пор соответствующим образом не оценивались. Автор представляет основные категории философии Хейдеггера, его концепцию атеизма, тезис об одиночестве человеческого существования, о необходимости выбора без какого бы то ни было определенного ведома о возможных ценностях выбора. Основное внимание обращает на проблемы «подлинной жизни». По мнению Хейдеггера, «подлинная жизнь» — это отвага взять на собственные плечи всю правду о нашей экзистенции. Подлинный человек — это человек, «который осознал, что является ничем и оценивает всю свою жизнь с точки зрения этого ничего». Только подлинный человек является в полном значении слова свободным, «так как знает, что является ничем, что все его дела будут перечёркнуты, что он одинок и обречен на смерть». Итак, существом нашей экзистенции является страх и тревога. Понимание существа смерти, осознанный приём страха и возможности выбора определяет нашу свододу. Прожитие нашей экзистенции как «бытование для смерти» (*Sein-zum-Tode*) освобождает нас от неподлинной жизни. Таким образом — резюмирует автор — бунт против деперсонализирующих человека форм мещанской жизни сведён к категории освобождения в рамках индивидуального сознания, к тому, что Маркс по случаю критики Стирнеровского нигилизма назвал «видимым освобождением», а Мунь «алиенацией Нарцисса» (отчуждением Нарцисса) — освобождением, которое эмансипирует личность не только от «конформизма коллективной жизни», но также и от жизни, понимаемой как реализация самой жизни общественной экспрессией. Осталось только сознание небытия собственной экзистенции. Таким образом, бунт превратился в собственное противоречие, произошло отождествление свободы с отчуждением межчеловеческих связей.

Взаимное отчуждение личностей, чувство абсурдности всего, что нас окружает, оспаривание и отклонение всяких форм и общественных ценностей — вознесены до ранга «добродетели», признаны наиболее существенными проявлениями свободы и «подлинной жизни».

Tadeusz M. Jaroszewski

MARTIN HEIDEGGER'S CONCEPTION OF AN AUTHENTIC LIFE

The article makes a critical assessment of Heidegger's conception of an authentic life. After presenting a number of social reasons which account for the current expansion of anthropological problems within philosophy, the author observes that the criticism of contemporary philosophical anthropologies — first and foremost of existentialism — is one of the fundamental tasks confronting the marxist philosophy. The reason for the critical studies on existentialism rests not only in the fact of its dealing with certain problems arising in definite social circumstances, which, incidentally, marxism has to face too, but also because the problems of the philosophy of man are an integral part of marxism itself, and have so far been rather neglected.

The author further presents the basic tenets of Heidegger's philosophy, his conception of atheism, the thesis of human solitude and the necessity of making choice without a chance of learning beforehand anything about the things to be chosen. He lays the main stress on the problems of an „authentic life”. As Heidegger put it, the authentic life is nothing else but our courage to face the whole truth about our existence. An authentic man is he who „realises that he is a nonentity, and from that position evaluates his whole life”. Only the authentic man is free in the full meaning of the word, „since he knows that all he has achieved will eventually be blotted out, that he is alone and condemned to death”. Therefore, terror and anxiety constitute the essence of our existence. Understanding of the essence of death and conscious acceptance of fear and the necessity of choice determine our freedom. Living through our existence, understood as being-to-death (*Sein-zum-Tode*), delivers us from the non-authentic life. That is how — concludes the author — rebelling against the bourgeois-style life, which strips a man of his identity is reduced to the dimension of the deliverance within an individual consciousness — „an apparent deliverance”, as Marx put it while criticizing Stirner's nihilism, to which Mounier added the term „the alienation of Narcissus” — the deliverance which emancipates an individual not only from „conformism resulting from living in a community”, but also life understood as a realisation of life itself through social expression. What only remains is the sense of nullity of one's own existence. That is how the rebellion turned into a self-contradicting value — freedom became synonymous with the alienation of inter-human ties. The alienation of individuals, the sense of absurdity of everything that surrounds them, and questioning and subsequent rejection of all social value and forms — all this has been advanced to the rank of a virtue, and recognized as the hallmark of freedom and the „authentic life”.