



MATEUSZ WAŚKO

Być, czyli być możliwym – przyczynek do interpretacji wczesnej filozofii Martina Heideggera

*Being, i.e. Being-possible Contribution to the Interpretation
of Martin Heidegger's Early Philosophy*

ABSTRACT: This paper aims at analyzing one of the fundamental existentials of Heidegger's phenomenology, namely the existential of possibility. I attempt to prove, that the fundamental function it performs in the *Dasein* dynamics is making-possible (*Ermöglichung*). Our starting point is Tugendhat's interpretation of Heidegger's possibility. It is an interesting reading, but it misses the ontological side of possibility. Secondly, I point out the relation between possibility and the existentials of meaning, project and interpretation. Meaning, which is the aim of *Dasein* project, serves as the framework of possibilities' space. This space is articulated by interpretation and revealed as the world. I distinguish the world from a set of relations connecting some things, and I attempt to demonstrate it as the dynamic space which makes all these ontic relations and all *Dasein* referring possible. To sum up, making-possible is seen as drawing the paths to entities.

KEY WORDS: Heidegger • possibility • phenomenology • meaning • world • making-possible

Gdy myślimy o możliwościach, niemal zawsze stawiamy je w opozycji do rzeczywistości. Przez to nabierają one charakteru onirycznego, mglistego, stają się czymś nierzeczywistym, rzeczywistością jeszcze niepełną. Postrzegamy je niczym owoce wrzucone do jednego kosza, z którego tylko najzdolniejsi potrafią wybrać te najlepsze. Zagadkowy jest również ich status ontologiczny. By mogły zaistnieć, muszą – w rzeczy samej – przestać istnieć. Co by się jednak stało, gdybyśmy możliwość ujęli nie jako coś, co rzeczywistości nie dorasta, ale co ją przerasta i dopiero umożliwia? Taką drogą zdaje się kroczyć Martin Heidegger. Niemiecki fenomenolog wykracza poza zwyczajowy krąg myślenia o możliwości i rezygnuje z widzenia w niej tylko modalności czy logicznej alternatywy. Podkreśla to wielu komentatorów, ale niewielu wychodzi poza Heideggerowskie sformułowania, które wcale nie są jasne. Bo czym miałyby być tak ujęta możliwość? Celem

tego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na to pytanie. We wczesnej filozofii Heideggera możliwość staje się podstawowym egzystencjałem, czyli sposobem bycia *Dasein*¹. Postaramy się więc wydobyć i rozjaśnić funkcję, jaką pełni ona w jego strukturze. Już samo mówienie o funkcji wprowadza nas w zupełnie inny obszar dyskursu, sugerując, że możliwość będzie cechowała pewna aktywność. Tę aktywność określi Heidegger jako umożliwianie. Zanim jednak dotrzemy do tego punktu, przyjrzymy się bliżej jednej z nielicznych solidnych interpretacji kwestii możliwości u Heideggera autorstwa Ernsta Tugendhata. Propozycja ta stanie się dobrym punktem wyjścia dla naszych dalszych badań, które poprowadzą nas w stronę relacji łączących możliwość z sensem, wykładnią i światem. Dzięki temu dotrzemy do funkcji umożliwiania, która odsłoni się jako wytyczanie dróg prowadzących do bytu. Przez prawie cały czas będziemy nasze rozważania prowadzić na poziomie ontologicznym (poziomie bycia), który warunkuje ujawnienie się poziomu ontycznego (poziomu bytu). Tylko taka perspektywa zagwarantuje nam pozostanie w ramach dyskursu ontologii fundamentalnej i pozwoli spojrzeć na możliwość od strony nieco innej niż tradycyjna.

Ernsta Tugendhata wykładnia możliwości

Tugendhat konstruuje swoją interpretację poprzez analizę wyrażen, które odnoszą się do możliwości. Zanim jednak wkroczy na tę ścieżkę, pozwala sobie na przywołanie obszernego cytatu z *Bycia i czasu*, który i dla nas posłuży za punkt wyjścia:

Jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie byciem-możliwym. [...] Bycie-możliwym, którym jestestwo zawsze jest egzystencjalnie, różni się równie głęboko od pustej, logicznej możliwości, jak od przygodności czegoś obecnego, czemu może się 'zdarzyć' to lub owo. Możliwość w sensie modalnej kategorii obecności oznacza coś j e s z c z e n i e rzeczywistego i n i g d y n i e koniecznego. Charakteryzuje ona coś t y l k o możliwego. Ontologicznie stoi niżej niż rzeczywistość i konieczność. Możliwość jako egzystencjał natomiast to najbardziej pierwotny i ostateczny pozytywny określnik jestestwa².

¹ W toku pracy będę używał słów „jestestwo” i *Dasein* zamiennie nie wchodząc w spory translatorskie.

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 184 (wyd. oryg. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, s. 143–144). Przy każdym odwołaniu do przetłumaczonego na język polski tekstu Heideggera będę przywoływał w nawiasie odnośne strony w wydaniu oryginalnym. Czynię to ze względu na dokonywane przeze mnie okazjonalnie

Ostatnie zdanie tego fragmentu wyznacza swoisty horyzont rozumienia możliwości, która zostaje umieszczona na poziomie bycia i staje się egzystencjałem, jednym z momentów współkonstituujących strukturę *Dasein*. Z tej perspektywy patrzy na problem możliwości Tugendhat i tego punktu widzenia my również będziemy się trzymać. Autor *Wykładów o etyce* analizując ten ustęp wskazuje na dwa kluczowe punkty. Po pierwsze twierdzi, że „samo bycie rzeczywistym (*Wirklichsein*) ma być rozumiane jako bycie możliwym (*Möglichsein*)”³, co oznacza, że dostrzega on a w a n s, którego doczekała się możliwość w filozofii Heideggera. Nie chodzi tu jednak o to, że możliwość to od teraz rzeczywistość, ale o to, że żywołem *Dasein* jest możliwość, że stanowi ona jego rzeczywistość. Po drugie, Tugendhat podkreśla, że choć Heidegger odróżnia możliwość od pustej alternatywy i przygodności, to nie mówi, na czym ta różnica ma polegać⁴. Z jednym i drugim twierdzeniem należy się w naszym mniemaniu zgodzić. Tugendhat idzie jednak dalej i stawia tezę, że sens pierwszego twierdzenia uzależniony jest od sensu drugiego, ale sensu tego Heidegger nie rozjaśnia. Aby ten brak nadrobić, Tugendhat posługuje się analizą językową i przywołuje dwa zdania, które mają wyrażać możliwość: (1) „Mogę (mógłbym) teraz przerwać wykład”⁵ oraz (2) „Sufit w sali wykładowej może (mógłby) teraz runąć”⁶. Dla obu tych wypowiedzi wspólne jest słowo „mogę” (*kann*) [resp. „mógłbym” (*könnte*)], które – według Tugendhata – w obydwu wypadkach przyjmuje odmienny sens. Aby to wykazać, próbuje on tak przeformułować zdania, by rozpoczynały się od wyrażenia „jest możliwe, że...” (*es ist möglich, daß...*). Okazuje się, że pierwsza wypowiedź nie ulega tak łatwo transformacji. Mówiąc „jest możliwe, że przerwę wykład” od razu wprowadzamy, obce zdaniu sprzed modyfikacji, odniesienie do warunków empirycznych⁸. Z kolei drugie ze zdań takie odniesienie posiadało już przed zmianą. Na tej podstawie Tugendhat wnioskuje o odmiennych znaczeniach, jakie posiada słówko „mogę” w obu wyrażeniach i uznaje, że „mogę” z pierwszego zdania ma sens predykatywny (*prädikativ*), a to, które pojawia się w zdaniu drugim – sens werytatywny (*veritativ*)⁹.

modyfikacje przekładu oraz przez wzgląd na czytelnika, który mógłby chcieć skonfrontować tłumaczenie z oryginałem.

³ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung – Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1979, s. 214.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, s. 215. Warto wspomnieć, że na te analizy powołuje się w swojej pracy M. Potępa, jednak nie tylko nie wchodzi on w polemikę z Tugendhatem, ale w swoim omówieniu

W dalszej części swojej analizy Tugendhat skupia się już tylko na predykatywnym użyciu „mogę”. Ma ono, według niego, wyrażać jakąś zdolność podmiotu oraz pewną sposobność (*Gelegenheit*) do podjęcia działania¹⁰. To, czy przerwiemy wykład, czy będziemy go dalej prowadzić, zależy od tego, czy zechcemy to zrobić. Oczywiście wykład może być przerwany przez jakies inne zdarzenie, ale analizowane zdanie wyraża działanie mojej woli (*Wille*), mojego chcenia i nie odnosi się do warunków empirycznych. Chcenie, o którym mowa, nie jest jednak ślepyim dążeniem. Tugendhat łączy je nierozzerwalnie z namysłem (*Überlegung*) nad potencjalnym działaniem¹¹. Przy czym nie jest to zwykle roztrząsanie środków i celów, ale swoiste zapytanie o całość naszego bycia, o to, „kim chcemy być”¹². Predykatywny sens „mogę” ma w sobie zawierać zarówno aspekt chcenia jak i namysłu, i to ten sens ma się również kryć za Heideggerowską możliwością ujętą jako egzystencjał.

W ten sposób zostaje rozjaśniony sens możliwości jako odmiennej od modalności czy logicznej alternatywy. Na tym jednak autor *Wykładów o etyce* nie poprzestaje i próbuje umieścić swoje rozstrzygnięcia w kontekście myśli Heideggera. Odwołuje się najpierw do fragmentu, w którym fryburski filozof konstatuje, że jestestwo jest „już zawsze ‘poza sobą’, nie jako odniesienie do innego bytu, którym n i e jest, lecz jako bycie ku możności bycia, którą samo jest”¹³. Tugendhat widzi w tych słowach antycypację analiz czasowości i twierdzi, że chodzi tu o „ustosunkowanie się mnie [samego – M.W.] do mojego przyszłego bycia”¹⁴. To ustosunkowanie ma być czymś na kształt przerzucania pomostu (*Brücke*) pomiędzy Teraz (*Jetzt*), a Zaraz (*Gleich*), pomostu, który byłby warunkiem możliwości wszelkiego odnoszenia się do czegoś przyszłego (*Künftige*). Właśnie to, zdaniem Tugendhata, chciał wyrazić Heidegger za pomocą pojęcia możliwości egzystencjalnej¹⁵. Wydaje się, że zostaje tu odwrócony transcendentálny porządek *Bycia i czasu*. To „odniesienie do przyszłości (*Zukunftsbezug*) wyłania się najpierw z pełnego namysłu twierdzenia ‘ja mogę’”¹⁶, a nie odwrotnie. Tugendhat ujmuje przyszłość tradycyjnie, jako coś, co dopiero nadejdzie, co się do nas zbliża. Sama możliwość, jako swoisty namysł nad tym, kim chcę być, ma dopiero pozwo-

dochodzi jedynie do tego punktu, a dalsze kwestie pomija (zob. M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia*, Warszawa 2004, s. 223).

¹⁰ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein...*, *op.cit.*, s. 215.

¹¹ *Ibidem*, s. 218.

¹² *Ibidem*, s. 219.

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op.cit.*, s. 245 (s. 192).

¹⁴ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein...*, *op.cit.*, s. 221–222.

¹⁵ *Ibidem*, s. 222. Mówiąc o możliwości egzystencjalnej, ma on na myśli możliwość jako egzystencjał.

¹⁶ *Ibidem*.

lic na odnoszenie się do przeszłości. Namysł staje się tym, z czego wyłania się przeszłe działanie, jest obszarem gry naszych zamiarów i intencji, które mają poprzedzać czyn¹⁷. Na Heideggerowskie twierdzenie, że „jestestwo jest stale czymś ‘więcej’, niż faktycznie jest”¹⁸, Tugendhat odpowiada, że owo „‘więcej’, jest konstytutywne dla celowego działania”¹⁹, które zawsze musi być przez zamiar poprzedzone. Możliwość egzystencjalna odsłania się tutaj jako głęboki namysł nad całością naszej osoby, jako namysł, który otwiera naszą przyszłość.

Reasumując, predykatywny sens słowa „mogę” ma wskazywać na pewną zdolność do działania zgodnego z naszą rozważną wolą. Egzystencjalna możliwość rysuje się jako świadomy i staranny namysł, który jest warunkiem rozsądnego działania kształtującego naszą osobowość. W ten sposób ujmuje Tugendhat możliwościowy charakter rzeczywistości *człowieka*. Jej swoistość opiera na namyśle łączącym Teraz z Zaraz, na namyśle umożliwiającym podjęcie przemyślanego kroku. Jednak dzięki takiemu zabiegowi możliwość traci swój ontologiczny charakter – sama ma charakter bytowy i warunkuje coś o takim samym charakterze. W dalszym toku naszych rozważań proponujemy z gruntu odmienną interpretację, ale nie odrzucimy wszystkich aspektów możliwości, na które wskazał Tugendhat. By wrócić na poziom ontologiczny, będziemy musieli zrezygnować z wiązania możliwości z namysłem, ale przez cały czas będziemy się trzymać ujęcia, które odnosi ją do całości bycia *Dasein*, a nie jedynie do poszczególnych momentów jego egzystencji.

Możliwość a sens

By osiągnąć cel, musimy przede wszystkim rozjaśnić związek zachodzący między możliwością a wybranymi egzystencjami. W tej części zajmiemy się fenomenem sensu. O jego miejscu w naszych analizach zdecydował poniższy fragment:

‘Sens’ oznacza ‘z uwagi na co’ pierwotnego projektu, na podstawie którego można coś pojmować jako to, czym to coś jest, w jego możliwości. Projektowanie otwiera możliwości, tzn. coś, co umożliwia. Wydobyć ‘z uwagi na co’ projektowania oznacza: otworzyć to, co umożliwia coś zaprojektowanego²⁰.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas, op.cit.*, s. 187 (s. 145).

¹⁹ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein...*, *op.cit.*, s. 222.

²⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas, op.cit.*, s. 407 (s. 324). Przekład nieznacznie zmieniony. W tłumaczeniu B. Barana czytamy o projekcie, „na podstawie którego można pojmować

Projekt (*Entwurf*) to struktura jednego z momentów otwartości *Dasein*, rozumienia (*Verstehen*), które Heidegger opisuje jako „r z u t o w a n i e (*entwerfen*) siebie na jakąś możliwość, trzymanie siebie każdorazowo w postaci projektu (*Entwurf*) w jakiejś możliwości”²¹. Rozumienie nie ma charakteru epistemologicznego, ale zapewnia jestestwu możliwościowy charakter bycia – „rozumieć to tyle, co móc”²². Egzystencjalny projekt nie ma nic wspólnego z planowaniem czy szkicowaniem, ale jest ruchem wyrzucania jestestwa w możliwość. To swoisty ruch wprzód, który nie oznacza przestrzennej zmiany miejsca, ale opisuje ontologiczny dynamizm jestestwa, które – paradoksalnie – jest sobą tylko w ten sposób, że wychodzi z siebie ku swojemu sensowi. Fenomen sensu odsłania się jako cel i podstawa projektu. Powyższy cytat wskazuje, że jego związek z możliwościami jest niepodważalny, ale natura tego związku pozostaje w mroku. By go rozjaśnić, musimy się bliżej przyjrzeć fenomenowi sensu.

Heidegger nie rozumie sensu tradycyjnie, ale jako to, „w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś”²³. Sens obejmuje sobą to, co jest już przez nas rozumiane, ale co musi być rozumiane wyraźnie, co ma zostać w y ł o ż o n e. Nie chodzi tu o językowe i precyzyjne określenie tego, co rozumiemy. Rzecz w tym, że wszystko, co rozumiemy, zawsze rozumiemy już j a k o coś. Ta struktura „jako” to struktura wykładni rozumienia. Żadna rzecz nie może zostać rozumiana bez odniesienia do czegoś innego, co już jest (przed) rozumiane. Niezbędny jest kontekst powiązań z innymi rzeczami. Spozrzeżony na stole przedmiot, który nazywamy piórem, może zostać rozumiany j a k o przedmiot służący do pisania tylko wtedy, gdy rozumiemy, czym jest pisanie, kartka, atrament, *etc.*, czyli gdy poruszamy się w jakimś kontekście. Wykładnia nie dodaje tylko znaczenia do obecnej rzeczy, nie jest jedynie wskazanym, choć niekoniecznym, aspektem rozumienia, lecz wydobywa powiązania, które rozumienie otworzyło. Wykładnia ufundowana jest na trzech charakterach: na wstępnym zasobie (*Vorhabe*), wstępnym oglądzie (*Vorsicht*) i wstępnym ujęciu (*Vorgriff*). Pierwszy z nich można dookreślić jako przestrzeń całokształtu powiązania, w którym wykładnia się porusza, to swoiste tło wszystkich jej ruchów. Drugi oznacza perspektywę, z której odnosimy się do omówionego już poprzednio wstępnego zasobu. Z kolei

możliwość czegoś jako tego, czym to coś jest” (oryg. „des [...] Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann“).

²¹ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 298 (wyd. oryg. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main 1975, s. 392).

²² W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt – wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002, s. 110.

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas, op.cit.*, s. 194 (s. 151).

trzeci charakter wskazuje na to, że wykładnia zawsze musi obrać jakąś pojęciowość, która ma być aplikowana do tego, co wykładane. „Sens jest ustrukturuowanym przez wstępny zasób, wstępny ogłąd, i wstępne pojęcie ‘z uwagi na co’ projektu, które pozwala rozumieć coś jako coś²⁴”. Sens to taka konstrukcja, która obejmuje to, czemu wykładnia narzuca strukturę „jako”. Jest jednością całości powiązań, w którą projekt wyrzuca *Dasein*, to całość tego, co artykułowane – „p o j ę c i e s e n s u” obejmuje formalne rusztowanie tego, co koniecznie należy do tego, co rozumiejąca wykładnia artykułuje²⁵. Mamy tu więc do czynienia ze swoistym steżem otwartości *Dasein*, który utrzymuje w jedności przestrzeń zrozumiałości. Bez niego żaden projekt nie mógłby dojść do skutku. Byłby wybieganiem w próżnię.

Dla nas najistotniejsza jest w tym miejscu przestrzeń zrozumiałości. Heidegger pisze, że „wykładnia nie polega na przyjęciu do wiadomości czegoś rozumianego, lecz na opracowaniu możliwości zaprojektowanych przez rozumienie²⁶. Przestrzeń zrozumiałości, którą obejmuje sens odsłania się jako przestrzeń możliwości. Ale wykładnia nie jest przyjmowaniem czegoś do wiadomości (*Kenntnisnahme*), nie jest zabiegiem refleksyjnego uświadamiania sobie czegoś²⁷, ale ruchem bycia, który odpowiada za to, że wszystko, co rozumiemy, zawsze rozumiemy w ramach pewnej całości. To, co rozumiane j a k o coś, wcale nie musi oznaczać rozumienia tematycznego. Ontycznie możemy nie być w stanie wypowiedzieć tego, co rozumiemy, a jednak ontologicznie będzie to już ustrukturyzowane poprzez „jako”, które tematycznie można wyodrębnić. Opracowanie możliwości, o którym mówi Heidegger, można zrozumieć właśnie jako ujmowanie w strukturę „jako”. Projekt umieszcza *Dasein* w horyzoncie jedności możliwości, która dzięki

²⁴ *Ibidem*, s. 194 (s. 151). Przekład nieznacznie zmieniony. B. Baran tłumaczy „na co projektu” (w oryg. „Woraufhin des Entwurfs”), chociaż w innym miejscu (*ibidem*, s. 407) dotyczącym tej samej problematyki tłumaczy *Woraufhin* jako „z uwagi na co” (zob. pierwszy cytat przywołany w tej części). Obie propozycje są poprawne, ale ujednolicenie wydaje się w tym wypadku ważne, ponieważ wskazuje na to, że Heidegger posługiwał się jednym zwrotem.

²⁵ *Ibidem*, (s. 151). Przekład nieznacznie zmieniony. Tłumacz *Bycia i czasu* przekłada „[...] rusztowanie tego, co jako konieczne wchodzi w skład artykulacji przez rozumiejącą wykładnię” (oryg. „[...] Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert“). Przekład B. Barana, choć stylistycznie lepszy, niepotrzebnie mówi o „wchodzeniu w skład”, co może sugerować rozważania nad rozmaitymi (ujmowanymi metafizycznie) składnikami.

²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op.cit.*, s. 190 (s. 148).

²⁷ Jak chciałby chociażby, podążający za Gadamerem, J. Grondin, który określa zadanie wykładni jako „refleksyjne podniesienie do poziomu świadomości własnej prestruktury rozumienia” (J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysiński, Kraków 2007, s. 124).

wykładni zostaje uwyraźniona i opracowana. Możliwości jako przestrzeń zrozumiałości to swoisty cel projektu i horyzont rozumienia jestestwa. Ostrze analizy musimy teraz skierować właśnie na tę przestrzeń, która odsłoni się przed nami jako świat²⁸.

Możliwość a świat

Analizując fenomen wykładni zwróciliśmy uwagę na to, że każdy przedmiot rozumiany jest zawsze w pewnym kontekście. Wszystko, co rozumiemy, rozumiemy jako coś, a to coś samo jest częścią szerszej całości powiązań. Odsłania się tutaj sieć wzajemnych odniesień, którą Heidegger nazywa oznaczonością (*Bedeutsamkeit*), a która ma stanowić strukturę świata. Ta struktura nie jest jednak zamkniętą i niedostępną całością niezależną od jestestwa. Chociaż każdą rzecz rozumiemy ze względu na inną, ostatecznym „ze względu na” (*Worum-willen*) jest jestestwo jako bycie-w-świecie²⁹. To ono stanowi zwieńczenie oznaczoności, ponieważ każde rozumienie dokonuje się niejako w interesie jestestwa. Każde rozumienie jest w rzeczywistości samorozumieniem. Rozumiejąc pióro jako coś służącego do pisania, rozumiemy przecież siebie jako mogących posłużyć się piórem w taki czy inny sposób. Przedmioty wkraczają w nasze pole widzenia zawsze w kontekście naszej możliwości odniesienia się do nich. Wszystko, co rozumiemy, rozumiemy ze względu na możliwości. Ale rzeczy nie mają możliwości podobnie, jak nie mają świata – „krzesło nie ma świata”³⁰, napisze Heidegger. Tylko jestestwo ma możliwości i tylko ono ma świat. Ten ostatni nie jest statycznym zbiorem powiązań czy możliwości, ale jako taki sprawia, że dla *Dasein* jakiś byt (łącznie z nim samym) może coś znaczyć, że może stać się dlań jawny, że może być. Jako całokształt związku znaczeniowego czy też całokształt powiązania, świat jest tym, co pozwala wiązać byty z byciem-w-świecie, jest tym, poprzez co *Dasein* wiąże się też ze sobą³¹.

Chociaż na gruncie *Bycia i czasu* fenomen świata dochodzi do głosu poprzez analizy powiązaniowego sposobu bycia rzeczy poręcznych,

²⁸ Na podobne znaczenie świata w filozofii Heideggera wskazuje również Tugendhat. Niestety ogranicza on je tylko do przestrzeni rozumianej praktycznie, co uniemożliwia interpretację ontologiczną [zob. E. Tugendhat, *Heideggera pytanie o bycie*, [w:] *idem, Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 139].

²⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op.cit.*, s. 108 (s. 84).

³⁰ *Idem, Podstawowe problemy...*, *op.cit.*, s. 179 (s. 236).

³¹ Zob. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 2, Bydgoszcz 2013, s. 497 oraz świetne i nadal aktualne analizy K. Michalskiego, który, rozpatrując powiązaniowy sposób bycia narzędzia, dochodzi do analogicznych wniosków (K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 59–63).

to w późniejszych pismach Heidegger starał się fenomen ten rozpatrywać w innym kontekście³². Nie pociąga to jednak zasadniczej zmiany koncepcji, a jedynie wyeksponowanie odmiennej perspektywy. Być może fryburskiemu filozofowi zależało na odcięciu się od jednostronnego odczytania, które określałoby świat jako układ pragmatycznych odniesień³³. W *O istocie podstawy*, tekście z 1929 roku, czytamy:

Jeśli ontyczne powiązanie rzeczy użytkowych, narzędzi, identyfikuje się ze światem, a bycie-w-świecie ujmuje jako obchodzenie się z tymi rzeczami, to rozumienie transcendencji jako bycia-w-świecie w sensie ‘podstawowego ukonstytuowania jestestwa’ na pewno nic nie da³⁴.

Jak w takim razie powinniśmy pojmować fenomen świata? Ten sam tekst mówi nieco dalej o świecie jako o tym, „z czego jestestwo o - z n a c z a s o b i e (*sich zu bedeuten gibt*), do jakiego bytu i jak m o ż e się odnieść”³⁵. O-znaczanie byłoby wprowadzaniem jakiegoś bytu w krąg oznaczoności, w krąg powiązań z *Dasein*. Tym samym zapewniona zostaje jestestwu ontologicznie możliwość ontycznego odnoszenia się. Nieprzypadkowo Heidegger zapisuje słowo „może” kursywą podkreślając, że zostaje dzięki temu u m o ż l i w i o n a możliwość nawiązania ontycznej relacji z jakąś rzeczą, którą można wybrać teraz spośród innych. W ten sposób jestestwo zbliża się do siebie (*Auf-es-zukommen*), bo wprowadzanie w krąg oznaczoności określa też *Dasein*. Jestestwo rozumie samo siebie, widzi siebie jako mogące sięgnąć po dany byt. Wspomniany już ruch wykraczania poza siebie, jest ruchem ku światu rozumianemu jako to, skąd płynie możliwość odnoszenia

³² Według O. Pöggelera, takie rozpatrywanie świata daje jedynie pierwszą i decydującą wskazówkę odnośnie jego struktury, ale nie stanowi ono rozstrzygnięcia problemu (O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Warszawa 2002, s. 58).

³³ Takie interpretacje proponują np. D.R. Cerbone, *World, World-entry, and Realism in Early Heidegger*, „Inquiry”, 38, 1995, s. 411–413 czy M. Okrent, *Heidegger’s Pragmatism*, Ithaca and London 1988, s. 42–43.

³⁴ M. Heidegger, *O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, *op.cit.*, s. 50, przyp. 16 (wyd. oryg. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [w:] M. Heidegger, *Wegmarken*, *op.cit.*, s. 155, przyp. 55). Tłumaczenie nieznacznie zmienione, tytuł oddaję jako *O istocie podstawy*, a nie – jak proponuje tłumaczka – *O istocie racji*, oraz modyfikuję przekład fragmentu opatrzonego przez Heideggera cudzysłowem, który J. Nowotniak oddaje jako „podstawową strukturę bytowania” (oryg. *Grundverfassung des Daseins*). W kolejnych cytatach z tego tekstu będę konsekwentnie tłumaczył *Dasein* jako „jestestwo”, a nie jako „bytowanie”.

³⁵ *Ibidem*, s. 51 (s. 157). Przekład zmodyfikowany. Proponuję mówić o „odnoszeniu się” zamiast o „ustosunkowaniu się” (*sich verhalten*) oraz o „o-znaczaniu” zamiast „uzmysławianiu sobie” (*sich zu bedeuten geben*). Ponadto zdecydowałem się zmienić stylistycznie lepsze „w oparciu o co” na zgodniejsze z literą tekstu „z czego” (*aus dem her*).

się do bytu odmiennego od jestestwa, to ruch wychodzenia ku swoim możliwościom. Pisze Heidegger, że „wysuwanie-przed-siebie świata to pierwotny projekt (*Entwurf*) możliwości jestestwa, dzięki którym – pozostając w obrębie bytu – może się ono doń odnosić”³⁶. Pierwotny projekt możliwości, który jednocześnie jest podejmowaniem ich, to nic innego jak wybieganie w świat. Świat jako całość możliwości umożliwia odnoszenie się jestestwa do bytu. Moglibyśmy nazwać teraz tę całość „pulą możliwości”³⁷, lecz pod warunkiem, że nie uznamy jej za zbiór ontycznych możliwości jestestwa czy bytowych relacji³⁸. Jako taki zbiór, świat sam byłby pewnym bytem, a jest raczej pewną totalnością, która ontyczne odniesienia dopiero umożliwia. To swoisty na-rzut (*Überwurf*) na byt³⁹, dzięki któremu byt może się dopiero ujawnić. Kwintesencja możliwości tkwi właśnie w pojęciu świata rozumianym jako totalność możliwości, jako umożliwianie tego, co jest dla nas w codziennym obejściu możliwe⁴⁰.

W tym miejscu pojawia się problem wyboru możliwości. W *Byciu i czasie* czytamy, że *Dasein* „jest zawsze na łonie takiej czy innej możliwości, ciągle n i e jest tą inną i wyrzeka się jej w egzystencjalnym projekcie”⁴¹. *Prima facie* cytat ten nie wzbudza żadnych kontrowersji. Zaprojektowanie się na możliwość to określenie się od jej strony, wkroczenie w nią, b y c i e nią, co przemawia właśnie za tym, że możemy wybrać tylko jedną możliwość, a pozostałe musimy odrzucić. Ale zgodnie ze słowami Heideggera, możliwości

³⁶ *Tbidem*, s. 52 (s. 158).

³⁷ D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje...*, *op.cit.*, s. 499.

³⁸ Bardzo mocno łączy świat z możliwościami również W. Rymkiewicz, który wskazuje na to, że właśnie w świecie natrafiamy na związki łączące rzeczy, na związki, które są *de facto* naszymi możliwościami (zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt...*, *op.cit.*, s. 87). Wydaje się jednak, że niezbyt wyraźnie stawia on granicę między ontycznym a ontologicznym sensem możliwości. Podobne stanowisko zajmuje M. King podając przykład kobiety, która „utrzymuje [...] możliwości przed sobą j a k o ś w i a t, który zamieszkuje” (M. King, *A Guide to Heidegger's Being and Time*, Albany 2001, s. 62). Najbardziej radykalnie do tej kwestii podchodzi B. Ferreira. Chociaż wiąże on możliwości ze światem, to traktuje je jako ontyczne możliwości pewnych czynności (*Verrichtung*) – np. pisania, tańczenia, jedzenia – które razem miałyby tworzyć pewną całość naszego życia (B. Ferreira, *Stimmung bei Heidegger*, „Phaenomenologica” 165, Dordrecht 2002, s. 84–85).

³⁹ M. Heidegger, *O istocie...*, *op.cit.*, s. 52 (s. 158). J. Nowotniak tłumaczy *Überwurf* jako „nakładanie”.

⁴⁰ Podobnie widzi tę kwestię R. Rożdżeński, który, chociaż ujmuje *Dasein* jako człowieka, a jego możliwości sprowadza do poziomu ontycznego, to odczytuje fenomen świata jako całokształt podstawy dla spełniania tak rozumianych możliwości (zob. R. Rożdżeński, *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków 1991, s. 78–80). Być może gdyby zdecydował się on ująć możliwości od strony ontologicznej, doszedłby do podobnych wniosków, co nasze.

⁴¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 358 (s. 285).

mogą być tylko w projekcie, bo „projekt (*Entwurf*) rzucając (*Werfen*) podrzuca (*vorwirft*) sobie możliwość jako możliwość i jako takiej pozwala być⁴². Możliwości nie można porównać do dań, które znajdujemy w karcie menu. Czy można więc mówić o wyborze jednej możliwości kosztem innych⁴³? Nie jesteśmy w stanie odrzucić możliwości, bo jeśli coś jest możliwością, to znaczy, że już się na to zaprojektowaliśmy i że już tym jesteśmy. Możliwość – podkreślmy za Tugendhatem – jest zawsze możliwością całości naszego bycia. Mówiąc o odrzuceniu innych możliwości naszego bycia, interpretowalibyśmy możliwość jako logiczną alternatywę. Wydaje się, że wyrzekanie się (*sich begeben*) możliwości nie polega na odrzuceniu jakiejś możliwości, ale na tym, że *Dasein* zostało już w jakąś możliwość rzucone i nie może tego zmienić. Będąc jedną możliwością musimy wyrzec się jednocześnie bycia inną. Rysuje się przed nami nierozzerwalny związek projektu z rzuceniem⁴⁴. Zawsze jesteśmy już rzućni w świat, na który się projektujemy (wy-rzucamy). Wolność projektu nie polega na przebieraniu wśród możliwości, ale na „sprostaniu temu, że nie wybraliśmy innych i że wybrać ich nie możemy”⁴⁵. Heidegger pokazuje, że przestrzeń dziania się wolności nie leży przed wyborem tej czy innej możliwości, ale w sprostaniu (*Tragen*) temu, jaką możliwością jesteśmy. Możliwość zawsze została już wybrana⁴⁶.

Wydaje się, że powyższy akapit rozwiązuje problem wielości możliwości, ale aktualne pozostaje pytanie, dlaczego Heidegger często mówi o jestestwie projektującym się na wiele możliwości⁴⁷. By odpowiedzieć, musimy rozciągnąć – co do tej pory czyniliśmy jedynie *implicite* – pojęcie możliwości również na inne egzystencjały, które Heidegger nazywa też możliwościami bycia (*Seinkönnen*)⁴⁸. W *Byciu i czasie* czytamy np., że „jako możność bycia bycie-w jest zawsze możnością-bycia-w-świecie”⁴⁹ albo, że „rozumienie jako

⁴² *Ibidem*, s. 187 (s. 145).

⁴³ Za taką dowolnością w wyborze możliwości optuje np. K. Sipowicz (K. Sipowicz, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Warszawa 2005, s. 46).

⁴⁴ Aspekt ten podkreśla również – w kontekście rozważań nad wolnością – R. Strzelecki. Chociaż mówi on o wachlarzu możliwości, nie spuszcza przy tym z oczu ich ontologicznej strony, co bez wątpienia stanowi zaletę jego analiz (R. Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu*, Kraków 2014, s. 74–76).

⁴⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op.cit.*, s. 359 (s. 285).

⁴⁶ Na związek możliwości z modalnością konieczności wskazuje W. Rymkiewicz w: *Ktoś i nikt...*, *op.cit.*, s. 103).

⁴⁷ Np. gdy czytamy, że *Dasein* „projektuje siebie na możliwości, w które jest rzucone” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op.cit.*, s. 358 (s. 284)).

⁴⁸ Heidegger pisze, że „tylko w projekcie, rzutowaniu siebie na pewną możność bycia, jest tu-oto ta możność bycia, ta możliwość ja k o możliwość” (*idem*, *Podstawowe problemy...*, *op.cit.*, s. 298 (s. 392)).

⁴⁹ *Idem*, *Bycie i czas*, *op.cit.*, s. 185 (s. 144).

możność bycia samo ma możliwości już z góry wyznaczone przez sferę tego, co w nim z istoty daje się otworzyć⁵⁰. Każdy sposób bycia to możliwość bycia, przy czym nie chodzi tutaj o sposoby, na jakie jestestwo zaledwie m o ż e być. *Dasein*, o ile j e s t, zawsze już j e s t tymi sposobami bycia. Chociaż Heidegger wyodrębnia różne fenomeny, to nie stanowią one oddzielnych jednostek. Każde bycie-w jest zawsze byciem-w-świecie, a każde rozumienie jako moment bycia-w zawsze jest rozumieniem nastrojonym i artykułowanym przez mowę. Świat, pewna całość możliwości umożliwiająca ontyczne odniesienia, ma w swoim centrum *Dasein* jako bycie-w-świecie. Każda możliwość jest naszą własną możliwością, ponieważ możliwość odniesienia do jakiegoś bytu jest możliwością rozumiejącego, nastrojonego i artykułowanego w mowie odniesienia się do bytu. Rozumienie, jako ruch, który w swoisty sposób wyrzuca jestestwo w jego możliwość, wyrzuca je też zawsze w możliwość takiego czy innego rozumienia. Różne możliwości to tylko momenty wziętej jako całość możliwości bycia-w-świecie. Możliwość nie stoi gdzieś na zewnątrz *Dasein*, ale jest w każdym jego charakterze bycia, a pamiętać trzeba, że ten charakter bycia, który nazywamy możliwością, został przez Heideggera naznaczony jako „najbardziej pierwotny i ostateczny”⁵¹. Możliwość jako podstawowa możność bycia wydaje się tym sposobem bycia, który umożliwia dynamikę wszystkich innych sposobów bycia, który nie pozwala jestestwu dookreślić się, domknąć w jego bytowości i stale wytycza dalszą drogę jego bycia, stale motywuje jego bycie. Jest tym ciągłym wychyleniem *Dasein* poza siebie, tak że ciągle jest ono w drodze ku sobie. I chociaż brzmi to paradoksalnie, to ten sam opis można zastosować do naszego ontycznego poruszania się pośród otaczających nas rzeczy. Człowiek stale gdzieś dąży, ciągle czegoś chce, nigdy nie ustaje w swoim ruchu. Ale to, co przed nim „leży”, czego chce, do czego zmierza, stanowi w pewnym sensie niezbywalną treść jego życia. To możliwościowy charakter *Dasein* dopuszcza do głosu ontyczne możliwości i sprawia, że stają się motorem ludzkiego życia.

Finalnie, świat nie odsłania się więc jako coś zewnętrznego wobec jestestwa, ale jako jego charakter, który „egzystuje, tzn. ma sposób bycia jestestwa”⁵². Jako taki, staje się nieodłącznym momentem naszego bycia, tym momentem, który pozwala wyłonić się wiązaniom łączącym *Dasein* z innymi bytami i który tym samym umożliwia ujawnienie się zarówno jestestwa, jak i innych bytów. Na poziomie ontycznym te wiązania to relacje łączące jestestwo z jego otoczeniem, czyli możliwości poruszania się wśród

⁵⁰ *Ibidem*, s. 187 (s. 146).

⁵¹ *Ibidem*, s. 184 (s. 143–144).

⁵² *Idem*, *Podstawowe problemy...*, *op.cit.*, s. 180 (s. 237).

rzeczy. Są one wyrazem, postacią „ze względu na”, czyli jestestwa⁵³. Świat jako egzystencjał nie jest zbiorem tych relacji, a raczej całością możliwości bycia-w-świecie, z której te relacje mogą się dopiero wyłonić. Tę całość ujmemy jako interesującą nas tutaj możliwość, której charakter odda jej funkcja umożliwiania (*Ermöglichung*).

Możliwość jako umożliwianie

Pojęcie umożliwiania pojawia się we wczesnych tekstach Heideggera rzadko, ale zawsze w kontekście rozważań nad charakterem możliwości. Spotkaliśmy się z nim we fragmencie, którym rozpoczęliśmy nasze analizy sensu. Przeczytaliśmy tam, że projektowanie otwiera możliwości, które umożliwiają coś, co zostało zaprojektowane⁵⁴. Tym, co zostało zaprojektowane, jest bycie jestestwa⁵⁵. Niestety, na kartach *Bycia i czasu* nic więcej o naturze umożliwiania nie znajdziemy. Aby rozjaśnić ten termin, sięgniemy po wykłady z przełomu lat 1929/1930 zatytułowane „Podstawowe pojęcia metafizyki: Świat – skończoność – samotność”. Ich ostatni paragraf porusza kwestie projektu i możliwości. Czytamy tam, że projekt „ma charakter u w a l n i a n i a do tego, co możliwe (*des Enthebens in das Mögliche*), a mianowicie [...] do tego, co możliwe w jego możliwym umożliwianiu, czyli: możliwego rzeczywistego (*ein mögliches Wirkliches*)”⁵⁶. To uwalnianie (*Entheben*) jest czymś w rodzaju odciążania, które jednak nie polega na zdjęciu ciężaru, ale raczej na przesunięciu go w przestrzeń umożliwiania. Projekt ma zabierać (*fortnehmen*) projektującego, ale tak, by mu go oddać poprzez przesunięcie go w możliwe w zakresie tego, w jakim ono umożliwia. Zagadkowe możliwe rzeczywiste nie zostaje przez Heideggera stematyzowane i możemy jedynie próbować wydobyć jego sens podążając za duchem tekstu. Niemiecki fenomenolog pisze, że projekt uwalniając do umożliwiającego możliwego (*ermöglichende Mögliche*) „nie wiąże ani z tym, co możliwe, ani z tym, co rzeczywiste, ale z u m o ż l i w i a n i e m (*Ermöglichung*), tj. z tym, czego możliwe rzeczywiste zaprojektowanej możliwości żąda dla siebie od możliwości dla swego urzeczywistnienia”⁵⁷. Możliwe rzeczywiste, które wydaje się

⁵³ B. Ferreira, *Stimmung bei Heidegger*, op.cit., s. 89.

⁵⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op.cit., s. 407 (s. 324).

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Idem*, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt am Main 1992, s. 528. Wszystkie fragmenty w przekładzie własnym. W miejscu tym chciałbym jeszcze podziękować Panu Profesorowi J. Mizerze, który zgodził się poświęcić swój czas i przejrzeć tłumaczone przeze mnie fragmenty. Jego rady i sugestie były niezwykle pomocne, za co pozostaję mu bardzo wdzięczny.

⁵⁷ *Ibidem*.

tym, co się w projekcie urzeczywistnia (być może samym projektującym), potrzebuje do tego urzeczywistnienia czegoś, co Heidegger nazywa umożliwianiem. Zostaje więc ono dookreślone tutaj jako coś, co wprowadza w to, co rzeczywiste.

To, co rzeczywiste zostaje przez Heideggera ujęte jako granica (*Schranke*) tego, co możliwe. Bez tej granicy, możliwość nie miałaby żadnego znaczenia, byłaby pusta i zupełnie nieokreślona.

Możliwe nie staje się bardziej możliwe przez nieokreśloność, tak jakby wszystko, co możliwe, w sobie odnajdywało miejsce i schronienie (*Unterkunft*), ale to, co możliwe wzrasta w swojej możliwości i sile umożliwiania poprzez o g r a n i c z e n i e⁵⁸.

To, co rzeczywiste, jako granica możliwości, jest następnie „dającą się wypełnić r o z p o s t a r t o ś c i ą, tj. tym ‘w całości’, z którego zawsze odnosi się nasze odnoszenie⁵⁹”. Ograniczanie, które przydaje możliwości siły, zdaje się polegać na wprowadzaniu możliwości do pewnej całości, w której znajduje ona swoje miejsce i którą dopełnia. Dlatego też projekt zostaje przez Heideggera określony jako dopełniający (*ergränzend*) w sensie „tworzenia pewnego ‘w całości’”⁶⁰. Odbiera on projektującemu jego samego, po to, by go oddać poprzez związanie z możliwym. To związanie dopełnia pewną całość, która jest całością możliwych wiązań (*mögliche Bindungen*), w ramach której „to, co rzeczywiste jako rzeczywiste zaprojektowanego możliwego może się urzeczywistnić”⁶¹. Ta całość wskazuje na to, co wcześniej zostało już powiedziane o świecie, dzięki któremu może się ujawnić byt. Określa ją też Heidegger jako „zawsze możliwą związywalność (*Verbindlichkeit*)”⁶², która stale pozostaje otwarta na nowe wiązania, dlatego projekt nieustannie ją dopełnia, nie pozbawiając jej przy tym charakteru „w całości”. To nieustanne dopełnianie zwiększa możliwości poruszającego się wśród bytów jestestwa. Każde nasze zachowanie się, każde odniesienie, wyrasta w horyzoncie tych możliwych wiązań, w które projekt swoiście wyrzuca projektującego.

Przed nami rozpościera się więc pewna przestrzeń, która otwiera drogi do bytu. Sam projekt jako taki „nie ma w ogóle żadnego przedmiotu,

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, s. 529.

⁶² *Ibidem*, s. 530. Ze względu na to, że chodzi tutaj o charakter wiążący, zawiązujący, decydujący się oddawać *Verbindlichkeit* nie jako „zobowiązanie”, ale jako „związywalność”. Choć termin ten może razić sztucznością, zdaje się dobrze eksponować sens, o który tu chodzi.

lecz jest otwieraniem-się na umożliwianie (*Sichöffnen für die Ermöglichung*)⁶³. Przedmiot może się ujawnić dopiero dzięki projektowi, który tym samym nie może kierować się w stronę czegoś ontycznie określonego. Umożliwianie wyznacza drogę do bytu, „[...] jest wytyczaniem (*Vorzeichnung*) urzeczywistniania [...]”⁶⁴, wykreśla, szkicuje możliwe wiązania, w których może poruszać się jestestwo. W ten sposób umożliwia ujawnienie się bytu. Dlatego Heidegger określa też projekt jako „dzianie się [...] różnicy między byciem i bytem”⁶⁵. Projekt różnicuje bycie i byt, wkracza w ich „pomiędzy”, a robi to poprzez otwarcie na wykreślanie sposobów, na jakie jestestwo może odnosić się do siebie i do innych bytów, co jednocześnie jest tworzeniem świata (*Weltbildung*), który ujawnia się teraz jako przestrzeń umożliwiania. Heidegger opisuje ten proces wkraczania między bycie a byt za pomocą zaczerpniętego od Schellinga słowa *Lichtblick*, które możemy przetłumaczyć jako „rozbłysk”. Projekt jest:

rozbłyskiem w możliwe-umożliwiające (*Mögliche-Ermöglichende*) w ogóle. Ten rozbłysk rozdziera mrok jako taki, daje możliwość owego świtu powszedniego dnia, w którym zrazu i zwykle spostrzegamy byt [...]”⁶⁶.

Projekt stale rozdziera kurtynę mroku wydobywając sens, w którym jestestwo się porusza. To błysk, który ciągle wyrывa nas z tego, czym jesteśmy i wpisuje nas nieustannie na nowo w otwierające się za każdym razem inaczej umożliwianie. Dzięki temu, świat ciągle się zmienia, a sens rzeczy nigdy nie jest ustalony raz na zawsze, ale nieustannie przesuwa swoje granice.

Możliwość w swojej funkcji umożliwiania odsłania się jako wytyczanie dróg ujawniania się bytu. Projekt, otwierając się na nie, jednocześnie je kształtuje. Możliwość nie jest czymś gotowym, leżącym przed jestestwem. Umożliwianie dzieje się wraz z rozbłyskiem projektu. Wyjaśnia to pewną dwuznaczność, którą można dostrzec już w *Byciu i czasie*. Heidegger, opisując ruch projektu, mówi czasami o projektowaniu możliwości, a czasami o projektowaniu na możliwości. Nie ma tu niekonsekwencji, projektowanie możliwości jest jednocześnie podejmowaniem możliwości. Projekt, który określiliśmy jako ruch przesuwania punktu ciężkości projektującego, sam również zmienia swój punkt ciężkości, bo przesycony jest możliwością. Leży to w naturze samego umożliwiania, które wytyczając kolejne drogi odkrywania bytu, otwiera się jednocześnie na dalsze umożliwianie.

⁶³ *Ibidem*, s. 529.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 529–530.

Zakończenie

Zanim podsumujemy efekty naszych analiz, do przemyślenia pozostaje jeszcze jeden problem. Skoro projekt, rozumiejąc byt, rzutuje go na jego możliwość, to co z rozumieniem bycia i jego możliwością? Do odpowiedzi na to pytanie może nas przybliżyć koncepcja uwarstwienia (*Schichtung*) projektów⁶⁷. Byt rozumiemy rzutując go na bycie, bycie poprzez rzutowanie go na czasowość, ale czasowość nie ma już żadnej „wyższej” instancji, jest samoprojektem (*Selbstentwurf*)⁶⁸. Czy jednak nie ma tutaj żadnej niekonsekwencji? Raz mówimy o projektowaniu na możliwości, a raz o projektowaniu na bycie? To nie błąd, chcemy właśnie pokazać, że bycie w swoim najgłębszym wymiarze jest możliwością, a czasowość pierwotnym wymiarem umożliwiania:

Ponieważ tym, co źródłowo umożliwiająca, źródłem samej możliwości jest czas, zatem sam czas czasuje się jako coś najwcześniejszego jako takie. Wcześniej niż wszelkie możliwe Wcześniej jakiegokolwiek rodzaju jest czas, gdyż stanowi on podstawowy warunek Wcześniej w ogóle. Ponieważ zaś czas jako źródło wszelkich umożliwień (wszelkich możliwości) jest czymś najwcześniejszym, to wszelkie możliwości jako takie mają pod względem swojej funkcji umożliwiania charakter Wcześniej, tzn. *apriori*⁶⁹.

Możliwość jako „wcześniej”, nigdy nie jest czymś, czego jeszcze nie ma, ale zawsze już jest przed wszystkim innym. Jej źródłem jest czasowość, która czasuje się od przyszłości, poprzez byłość, ku współczesności. Możliwości są więc tym, ku czemu zmierzamy, ale i tym, czym zawsze już jesteśmy. Czasowość sama jest pierwotną możliwością, ponieważ jest sensem bycia, jest tym, w czym utrzymuje się jego zrozumiałość, jest jego możliwością. Sama jest dla siebie motorem i napędem, sama się motywuje, czyli sama z siebie wytycza sobie drogę do bycia.

W tym kontekście zrozumią się twierdzenie Heideggera, zgodnie z którym „w sferze ontologicznej wyżej od wszystkiego rzeczywistego stoi to, co możliwe”⁷⁰. Możliwe tworzy drogi do tego, co rzeczywiste, określając tym samym to, co rzeczywiste. Jestestwo poruszając się po drogach możliwości ciągle trafia do tego, co rzeczywiste, ale trafia tam niejako na warunkach samej możliwości. Jak pisał Heidegger, „projektując, jawno-bycie w nim

⁶⁷ *Idem*, *Podstawowe problemy...*, *op.cit.*, s. 301–302 (s. 396–397).

⁶⁸ *Ibidem*, s. 331–332 (s. 436–437).

⁶⁹ *Ibidem*, s. 352 (s. 463).

⁷⁰ M. Heidegger, *Podstawowe problemy...*, *op.cit.*, s. 333 (s. 438).

[*Da-sein in ihm*, tzn. w człowieku – M.W.] rzuca go ciągle w możliwości i utrzymuje w ten sposób p o d p o r z ą d k o w a n e g o (*unterworfen*) temu, co rzeczywiste⁷¹. Człowiek, choć od strony swojej ontologicznej konstytucji określony jest najgłębiej przez możliwości, jako byt poruszający się wśród bytów zawsze odnosi się do tego, co rzeczywiste. Dzieje się tak dzięki samej naturze możliwości, która umożliwia jego bycie jako bycie-w-świecie właśnie, czyli jako bycie bytu, który odnosi się do bytów.

Możliwość, którą wyraża zdanie „mogę przerwać wykład” jest możliwością ontyczną. Wbrew Tugendhatowi nie będziemy jej jednak wiązać z rozważnym działaniem, ponieważ zdanie to wcale nie musi wyrażać mojej pełnej namysłu woli. Bez wątpienia jednak wyraża zależność decyzji ode mnie. Ale to, c o i j a k mogę zrobić, jest wyznaczone przez możliwość egzystencjalną, która określa najgłębiej mój byt i moje bycie. Moglibyśmy więc, w duchu metody Tugendhata, próbować oddać jej charakter wskazując na zdanie „Mogę móc przerwać wykład”. Zdanie to jednak na poziomie ontycznym nie ma sensu. Może lepiej byłoby więc posłużyć się pozorną tautologią i powiedzieć, że możliwe jest tylko to, co jest m o ż l i w e? W stosunku do wykładni Tugendhata udało nam się dokonać jeszcze jednego. Niejako za jego radą połączyliśmy możliwość z czasowością, ale zrobiliśmy to całkowicie odwrotnie. Tugendhat, by dokonać tego powiązania, musiał Heideggera „postawić na głowie”. My przywróciliśmy porządek *Bycia i czasu* i możemy teraz zgodzić się z autorem *Wykładów o etyce* mówiąc, że możliwość umożliwia odniesienie do przyszłości, ale tylko dlatego, że sama czasowość jest pierwotną możliwością. Istotne jest też to, że zaproponowane ujęcie możliwości rozciąga się na sferę ontyczną. Każda ontyczna możliwość (np. tańczenia) umożliwia mi bycie takim czy innym (np. tańczącym), umożliwia mi ontyczne określenie się, bez którego nie mógłbym być. Tugendhat o tym nie zapomniał, ale ostatecznie zapomniał aspekt ontologiczny.

Możliwość w najgłębszym swoim wymiarze odsłoniła się więc przed nami w swej funkcji umożliwiania. Okazała się tym, co wypełnia sens każdego projektu, który, rzutując jestestwo na jego możliwość, otwiera mu drogę

⁷¹ *Idem, Die Grundbegriffe der Metaphysik..., op.cit., s. 531.* Heidegger mówi wprost, że gdy używa słowa *Da-sein*, chodzi mu o pewien byt (a nie o strukturę *Dasein*, którą było *Da-sein* jeszcze w *Byciu i czasie*), który otwiera się (*aufbrechen*) na bycie. Zapisując jednak to słowo z dywizem, sugeruje związek z *Da-sein* z *Przyczynków do filozofii*. B. Baran i J. Mizera, tłumacze *Przyczynków*, zdecydowali się oddawać je jako „jawno-bycie”. Propozycja ta wydaje się trafna i zdaje się też pasować do zaproponowanego w tym miejscu przekładu, jednak z zastrzeżeniem, że tekst, który analizujemy, powstał sześć lat przed *Przyczynkami* i znaczenie *Da-sein* może różnić się od tego, jakim Heidegger posługuje się w swoim *secundum opus magnum*.

do rzeczywistości. W ten sposób zostaje też dopełniony świat jako całość, jako swoista przestrzeń umożliwiania, która pozwala na ujawnienie się bytu poprzez wyznaczenie powiązań łączących byt z jestestwem. Powiązania te nigdy nie są neutralne, ale zawsze pociągają za sobą określone bycie-w-świecie, ponieważ są właśnie ze względu na to bycie-w-świecie. Dopiero na tym gruncie rozpoczyna swoją pracę wykładnia pozwalając ujawnić się jestestwu jako będącemu tak czy inaczej. To jest właściwa przestrzeń dziania się bycia-w-świecie, które swoją możliwość zawdzięcza z kolei czasowości będącej źródłem wszelkiego umożliwiania, będącej jego najbardziej pierwotną przestrzenią. Zrozumiałe staje się teraz twierdzenie, że najgłębszy wymiar bycia to właśnie bycie-możliwym, że jestem oznacza m o g ę. ∞

MATEUSZ WAŚKO – doktorant Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się fenomenologią i hermeneutyką, a zwłaszcza ich specyficznym charakterem, jakiego nabrały we wczesnej myśli Martina Heideggera.

MATEUSZ WAŚKO – Ph.D. candidate, Faculty of Philosophy of the Jagiellonian University. He is interested in phenomenology and hermeneutics, especially in their specific character, which they show in Heidegger's early thought.

ORCID: 0000-0003-3015-6797