

Bycie-w-świecie jest transcendencją

Zasadniczej wagi pojęciem u wczesnego Heideggera jest pojęcie transcendencji. Od razu oczywiście należy usunąć tu tradycyjne jego znaczenia, przede wszystkim teoriopoznawcze i teologiczne. To pierwsze oznacza byt na zewnątrz poznającego podmiotu, który do takiego bytu dociera na drodze poznania. Takie pojęcie bytu transcendentnego i transcendencji jako ruchu ku niemu rodzi wspomniany wyżej problem istnienia świata zewnętrznego czy też, patrząc od strony teoriopoznawczej, prawomocności drogi docierania do niego. Zakłada się więc „wnętrze” podmiotu i „zewnątrze”, ku któremu podmiot miałby wykraczać. Takie myślenie jest obce ontologii Heideggera, która nie zna rozróżnienia na wewnątrz i zewnątrz, a jestestwo uznaje za ekstatyczne, tj. za z istoty „poza sobą”.

Transcendencja w sensie teologicznym oznacza Boga, byt pozaświatowy. Jeśli transcendencję teoriopoznawczą przeciwstawia się immanencji, to w przypadku transcendencji teologicznej przeciwnym pojęciem byłaby przygodność, kontyngencja, a więc to, co jest w sposób „równy” naszemu. Byt transcendentny natomiast byłby eminentny, wyższy. Heidegger odrzuca i to pojęcie transcendencji, to znaczy odrzuca je, trzeba to wyraźnie podkreślić, jako temat dla ontologii fundamentalnej.

Tematem tym jest natomiast transcendencja jako pierwotne ukonstituowanie jestestwa. Oznacza ona tu bycie w sposób przechodzenia, przebywania, na co wskazuje już etymologia łacińskiego słowa *transcendere*, przekraczać. Co właściwie jest tu przekraczane, skoro odrzucamy rozróżnienie na wewnątrz i zewnątrz?

Jak łatwo się domyślić, transcendencję, przekraczanie, czyni Heidegger sposobem bycia jestestwa, i to sposobem podstawowym. Przekraczany jest bowiem byt, i to ten byt, pośród którego jestestwo jest. Z jednej strony zostało ono rzucone w przyrodę, w otoczeniowy byt, a z drugiej go przekracza. Przekracza jednak nie w tym sensie, iżby docierało do jakiegoś innego, „pozaświatowego” bytu. Jestestwo transcenduje *ku światu*. Przekraczanie, którego pozytywny sens jak widać trudno tu uchwycić, na pewno nie pozostawia bytu „poza sobą”, lecz ma raczej charakter „przebycia” bytu, ruchu przebiegania bytu, a także samego siebie. To zaś nie oznacza nic innego, jak bycie-w-świecie. Tak też uważa Heidegger: transcendencja to bycie-w-świecie (M 170). Przebycie bytu to „przebywanie w przejściu” (W 154).

Jeśli w ten sposób określić transcendencję, to czy różni się ona jakoś od bycia-w-świecie, czy też mamy tu inną nazwę na tę samą strukturę? Można w odpowiedzi wskazać na to, że Heidegger stara się podkreślić pewien zasadniczy, konstytutywny charakter bycia-w-świecie, właśnie jego transcendentność. Zwracamy przez to uwagę na jego „dynamikę”, podczas gdy wcześniej rozważaliśmy „statyczne” momenty bycia-w-świecie. Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana i dotyczy niejasnego miejsca transcendencji w całokształcie struktury jestestwa, co się uwidacznia po porównaniu kilku tekstów wczesnego Heideggera.

Zawsze oczywiście transcendencja ma ufundowanie w czasowości. W *Byciu i czasie* jednakże kwestia transcendencji zajmuje bardzo niewiele miejsca, mimo że wedle własnej nieco późniejszej interpretacji autora (M 214) ma to być kwestia dla tej rozprawy podstawowa. Wspomina się tam tylko w pewnym miejscu o transcendencji świata: „Opierając się na horyzontalnej jedności ekstatycznej czasowości, świat jest transcendentny” (SZ 512). Taka ekstatycznie i horyzontalnie ufundowana transcendencja świata umożliwia spotkanie „wewnątrzświatowego” bytu. W *Byciu i czasie* występuje jednak rozróżnienie na właściwe i niewłaściwe bycie jestestwa. Zależnie od tego, jak pojmować „przebycie” bytu przez jestestwo, otrzymujemy odmienne związki transcendencji z czasowością. Czasowość stanowi podstawę zarówno właściwego, jak i niewłaściwego bytu jestestwa. Jeśli teraz „przebycie” pojmować jako „odrywanie się” od bytu, jak w położeniu trwogi, w którym byt się jestestwu „wyślizguje”, a ono staje wobec nicności (B 38), to transcendencja będzie uczasawiać się z czasowości właściwej – tak jak trwoga, która jest położeniem właściwym. Transcendencja nie obejmie wówczas upadania, jest ono bowiem niewłaściwe. Z drugiej strony „przebycie” pojęte jako „pozostawanie” wśród bytu oznaczałoby niewłaściwy sposób bycia jestestwa, co wykluczałoby możliwość rozumienia bycia, integralnie z transcendencją związaną. Najwyraźniej więc transcendencja powinna być właściwa, a jej niewłaściwość musi stanowić jej pochodny *modus*. Jeśli jednak tak, to powstaje pytanie, jak wytłumaczyć jej niewłaściwość.

To pytanie dotyczy w istocie wszystkich sposobów bycia jestestwa, ale transcendencji i rozumienia w największym stopniu. Jeśli bowiem jestestwo, aby mogło być, musi rozumieć bycie, to jak może ono być w sposób niewłaściwy, co oznacza przecież – w nierozumieniu bycia? Podobnie: jeśli transcendencja to przebywanie bytu niezbędne do spotkania bytu wewnątrz świata, to jak jestestwo może być nie transcendując, czy też transcendując niewłaściwie? Już samo określenie „transcendencja niewłaściwa” wydaje się wewnętrznie sprzeczne.

Widać, że problemy te wiążą się z kwestią rozumienia bycia. W *Byciu i czasie* miejsce tego rozumienia nie zostało do końca określone. Z jednej strony leży ono u podstawy wszelkich sposobów bycia jestestwa – także niewłaściwych! – a z drugiej rozumienie stanowi jeden z momentów otwartości jestestwa i podlega odmianie przez *modi* właściwości i niewłaściwości. Krótko mówiąc: jeśli przyjąć, że właściwe bycie jestestwa ma za „istotę” rozumienie bycia, warunek bycia jestestwa, to jestestwo, będąc niewłaściwie, musi mimo to u podstawy „jakoś” być w sposób właściwy. Bycie niewłaściwe byłoby wówczas pozorne, tj. oparte ostatecznie na właściwym.

Być może dlatego Heidegger zarzuca z czasem język właściwości i niewłaściwości. Po *Byciu i czasie* terminy te nie pojawiają się więcej. Dominować zacznie, obecna już w *Byciu i czasie*, mowa o „zapomnieniu” i „zakryciu” bycia, czy też rozumienia bycia. To „czy też” nie jest oczywiście rzeczą bagatelną, spoczywa na nim cały ciężar kwestii bycia. Zakrycie (rozumienia) bycia w każdym razie pochodzić będzie od samego bycia, co pozwoli uniknąć kłopotów związanych z właściwością i niewłaściwością bycia jestestwa.

W okresie przejściowym między *Byciem i czasem* a tym „zwrotem” w myśleniu coraz więcej miejsca

zajmuje u Heideggera kwestia transcendencji jako tego, przez co jestestwo „zmierza” do bycia, rozumie bycie. W wykładzie z roku 1929 *Czym jest metafizyka?* podjęte zostaje „podstawowe pytanie metafizyki”: dlaczego w ogóle „jest raczej byt niżli Nic” (B 47). Oczywiście dla Heideggera nie oznacza ono pytania o przyczynę bytu, lecz o sens bycia: co to znaczy, że jest byt? I znowu: pytanie o sens nie pyta o znaczenie pojęcia bycia, lecz chce zrozumieć, czym jest to, że jest byt. Na oznaczenie takiego badania Heidegger chciałby teraz używać określenia „metafizyka”. Mimo że w wykładzie tym termin „transcendencja” pojawia się z rzadka, w istocie chodzi tam o transcendowanie bytu przez jestestwo, któremu w trwodze byt w całości się „wyślizguje”, a ono zatrzymuje się „w nicości”. Oznacza to, że wyślizgując się, byt staje zarazem przed jestestwem *jako* byt, budząc pytanie o bycie tego bytu. To bycie jest niczym, bo czymś jest tylko byt, który jednak ulega w trwodze „nicestwieniu”. Bycie jest niczym nie tyle w tym sensie, że nie jest niczym określonym, lecz raczej dlatego, iż samo „jest w swej istocie skończone i ujawnia się tylko w transcendencji”, w której jestestwo „przekracza byt ku nicości” (B 44). Sformułowaniem o skończoności bycia wypowiada się Heidegger o samym byciu – a nie „tylko” o jego rozumieniu – czym zapowiada już swój „zwrot” ku myśleniu bycia, choć równocześnie mamy tu ważne stwierdzenie, że bycie „ujawnia się tylko w transcendencji”, a więc w rozumieniu go przez jestestwo.

W wykładzie tym pojmowanie transcendencji jako „odrywania się” od bytu, przekraczania go ku nicości, tak iż wraz z nią staje on „w całości” przed jestestwem, wystąpiło w sposób szczególnie dobitny. Wedle terminologii z *Bycia i czasu* byłaby to transcendencja właściwa. W rozprawie *O istocie podstawy* znajdujemy bardziej szczegółowe rozważania nad strukturą transcendencji. Miejsce właściwości zajmuje teraz bycie sobą, sobości. Polega ona na transcendencji, ta zaś jest wolnością. Ta wolność znów polega na tym, że „zezwała” na świat (W 146). Wolność nie stanowi jednak podstawy, lecz źródło podstawy w ogóle. W tych formułach Heidegger wypowiada się o starym filozoficznym problemie podstawy, racji, „początku” wszystkiego. Najbardziej znane sformułowanie pochodzi od Gottfrieda Leibniza (1646--1716) i nosi nazwę zasady racji dostatecznej: każde zdarzenie ma swoją rację, swoją przyczynę, podstawę (*Grund, ratio*) w innym zdarzeniu. Racją ostateczną jest absolut jako kres łańcucha racji dostatecznych. Heidegger poszukuje jednak głębiej; podjęcie problemu podstawy ma ukazać „podstawę podstawy” czy też jej źródło, z którego dopiero wyłania się na przykład związek przyczynowy. Wolność jestestwa jest takim właśnie źródłem, bo w niej pojawia się świat i wszelkie wewnątrzświatowe, między innymi przyczynowe, związki. Oczywiście nie jest to wolność w zwykłym, „wewnątrzświatowym” sensie, lecz „wolność ku podstawie”, którą Heidegger nazywa „gruntowaniem”. Ta transcendencja gruntowania rozpada się na trzy odmiany, na stanowienie, osiadanie i ugruntowywanie. Jestestwo w projekcie *stanowi* świat, a będąc w świecie, jest „przeniknięte”, „przestrojone” bytem, *osiadłe* pośród bytu. Projekt świata i przestrojenie jestestwa bytem to dwa jednakowo pierwotne, transcendentalne momenty transcendencji. *Ugruntowywanie* z kolei nie ma tu postaci formułowania teoretycznych uzasadnień, lecz umożliwia w ogóle wszelkie zapytywanie, a także wszelkie odkrywanie i odsłanianie. W pierwszych dwu sposobach transcendowania, opartych na projekcie i przestrojeniu, ma dopiero ufundowanie intencjonalność. W tym sensie intencjonalność jest pochodna wobec transcendencji, co Heidegger wielokrotnie we wczesnych pracach podkreśla. Intencjonalność nie stanowi więc już podstawowej struktury podmiotowości jak w „tradycyjnej” fenomenologii. Intencjonalność jest odniesieniem do bytu, czy też „zachowaniem” wobec niego – w przeciwieństwie do projektu świata i przestrojenia jestestwa bytem, które są transcendentalne. Należy przypuszczać, że intencjonalność pojmuje teraz Heidegger jako ontyczne odniesienie do bytu, choć jeszcze w *Byciu i czasie* odniesienie (zachowanie, *Verhalten*) określało jestestwo jako egzystencję i oznaczało relację jestestwa do jego bycia. Takie odniesienie jednak, charakter ontologiczny, nie było intencjonalnością w zwykłym sensie. Widać więc, że u Heideggera intencjonalność w zwykłym sensie nie odgrywa decydującej roli, choć z drugiej strony ekstatyczne struktury jestestwa bardzo przypominają intencjonalne „skierowanie na”.

(B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004, ss. 70-76)