

WITOLD P. GLINKOWSKI  
Uniwersytet Łódzki

## PYTANIE O DIALOGICZNY STATUS „WSPÓŁ” - W WİETLE HEIDEGGEROWSKIEGO *DASEIN*

Powszechnie wiadomo, że we wczesnym projekcie Heideggera, w tym ramami *Sein und Zeit*, w centrum zainteresowania filozofa sytuuje się nie tyle człowiek, ile byt, a właściwie jego bycie. Okazuje się jednak, że filozoficznemu podaniu ładami bycia bytu, realizowanemu na gruncie ontologii fundamentalnej, odróżnionej od ontyki (stosownie do „równicy ontologicznej”), niezmiennie towarzyszy fenomen *jestestwa* [*Dasein*], jedyny „wiadek” tego, jak owo bycie się ujawnia. Jestestwo jest nieustannie samowkładającym się pasmem bytowania, realizującym się przez odkrywanie poszczególnych „charakterów” *bycia-w- wiecie* (jako „podstawowego ukonstituowania *jestestwa*” [117/167])<sup>1</sup>. Dzieje się to w formie *troszczenia się* (*starania się*) [*Besorgen*] *jestestwa* o byty *występujące* (obecne) [*vorhandene*] bądź *dostępne* [*zuhandene*] lub w formie *troskliwego* [*Fürsorge*], gdy zwraca się ku innym *jestestwom*. Dominującym komponentem Heideggerowskich odsłonięć ontologicznych staje się zatem relacja formalnie nieodległa od fenomenologicznego projektu Husserla, ale mająca zupełnie inny status, ontologiczny, a nie transcendentalny czy teoriopoznawczy. Jestestwo, które sens swego bycia wyklada nie przez „substancjalność”<sup>2</sup>, lecz przez relacje - przez sytuacje odnoszenia się do świata - daje się zatem odnaleźć w „zwracaniu się ku” i w „byciu z”; a skoro tak, to wolno Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej postawić pytanie „dialogiczne”: W jaki sposób *jestestwo* odnajduje sens bycia osobę i jak ów sens wyprowadza z *modi* „własnego” zaangażowania w relacje?

W *byciu-w- wiecie* *jestestwa* szczególnie ważny jest, zdaniem Heideggera, pewien dominujący sposób odnoszenia się do świata. Dla jego przełedzenia Heidegger proponuje zwrócić uwagę na taki fenomen rozumienia *bycia-w- wiecie*, który koresponduje z pytaniem o „kto” *jestestwa*<sup>3</sup>. Pytanie o „kto” *jestestwa* zakłada odpowiedź wskazującą na istotny, egzystencjalny wymiar *jestestwa*<sup>4</sup>, za drogę takiego badania filozof spodziewa się przybliżyć rozumienie tych struktur *jestestwa*, które swą rangę i różnicowość się gają samego *bycia-w- wiecie*-, okazują się nimi: *współbycie* [*Mitsein*]

<sup>1</sup> Podaję strony obu tekstów: M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1972, oraz tego: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa 1994. W przypadku własnego tłumaczenia umieszczam dopisek S. Z.

<sup>2</sup> Jak „substancja duszy, zarówno jak rzeczowo wiadomo ci i przedmiotowo osoby” (S. Z., s. 114/164).

<sup>3</sup> W *Sein und Zeit* po wiążone s temu zwłaszcza §§ 25, 26 i 27.

<sup>4</sup> *Jestestwo* jest wiadom o siebie ja ni (Selbst) tylko wtedy, gdy egzystuje [S. Z. 117/167].

i *współbytovanie* [*Mitdasein*] S. Z., 114/163, *passim*]. W tych sposobach bycia zakorzenione jest wedle Heideggera powszednie bycie-sob [*Selbstsein*], którego na wietlenie czyni jasnym to, co wolno okre li jako *Si* [*das Man*]- „podmiot”<sup>5</sup> *powszednio ci*<sup>6</sup>. I dlatego analizy „kto” zawarte w trzech nastuj cych po sobie paragrafach obejmuj : 1) pytanie o „kto”, 2) współbytovanie innych i powszednie współbycie, 3) powszednie bycie-sob a *Si* .

Jestestwo jest bytem ka dorazowo okre lonym w sposób dzier awczy: jego bycie jest ka dorazowo „moje” [114/163]. Równie odpowied na pytanie o jego „kto” budowana jest w oparciu o „podmiot”, który w odró niu od wszelkiego innego, jest ja ni , „własnym ja” [*Selbst*], a zatem trwał to -samo ci - sobie przynale n i utrzymuj c si po ród tego, co zmienne. Ale je li jestestwem jest zawsze ja-sam [*Selbst*], to wcale nie wynika z tego, by droga ku jego ontologicznej wykładni była równie jednowymiarowa, jak ta, proponowana przez tradycyjn , ontyczn perspektyw . Czy jednak znaczy to by u Heideggera - w analogii np. do tego, co dzieje si w obr bie my li dialogicznej - jestestwo miało w sposób istotny swe własne i wła ciwe [*eigene*] bycie okre la przez odwołanie si do relacji z osob , innym człowiekiem, czyni c zado sugestii, i „by mo e «kto» powszedniego jestestwa nie zawsze wła nie jestem ja sam”? [S.Z. 115/164] Heidegger ju przecie na wst pie zastrzega, e ontologiczny namysł nad fenomenem, ja” nie musi, a nawet nie powinien abstrahowa od sfery, która tradycyjnie wyznaczana była obszarem nie-ja: od „wiata” b d „innych ja”, przeciwnie, niepodobna zdystansowa bycia jestestwa od wiata, w którym ono zawsze ju jest<sup>7</sup>. Przyst p do "ja”, zakłada Heidegger, nie musi z góry odwoływa si do jakiej autoprezentacji odsłaniaj cej np. podmiot aktów intencjonalnych. Czy zatem zarzut „ipsologii”, kierowany przez dialogistów w stron wszelkiego idealizmu i subiektywizmu w europejskim my leniu o człowieku, b dzie w odniesieniu do Heideggerowskiej analityki *Dasein* bezzasadny? Podj te przez Heideggera pytanie o „kto” powszedniego jestestwa ka przypatrzy si analizie tego sposobu bycia, w którym trwa ono „zrazu i zwykle”.

Współbytovanie o tyle charakteryzuje bytovanie (jestestwo) innych, o ile jest „udost pnione współbyciu przez jego wiat” [121/172], Heidegger podkre la konieczno zapo redniczenia bycia jestestwa przez istotow dla struktur współbycia. Byciu przysługuje otwarto na rozumienie innych, gdy jego bycie jest współbyciem. „To rozumienie, jak w ogóle rozumienie,

<sup>5</sup> Heidegger opatruje słowo „podmiot” cudzysłowem dla zasygnalizowania jego archaiczno ci i niestosowno ci w obr bie projektu ontologii fundamentalnej.

<sup>6</sup> Wi zanie przez Heideggera *współbycia* i *współbytovania* z byciem w *modi* powszednio ci zdaje si wynika z inspiracji Nietzschea skiej.

<sup>7</sup> Na poparcie tej tezy Heidegger przywołuje również teksty M. Schelera [116, przyp. 1].

nie jest tylko wiedzą wyrosłą z poznawania, lecz pierwotnie egzystencjalnym sposobem bycia umożliwiający dopiero poznawanie i wiedzę”<sup>8</sup>.

Z kolei najbardziej ogólnym charakterem owego *współbycia* [*Mitsein*] jestestwa wydaje się u Heideggera *bycie-z-sobą* [*Miteinandersein*]<sup>9</sup>, bowiem „O ile jestestwo w ogóle *jest*, o tyle ma ono *charakter bycia* jako *bycie-z-sobą*” [S. Z. 125/179]. Mamy zatem u Heideggera: **1) *współbycie*** - *egzystencjalny moment konstytutywny bycia-w-*wiecie** (ze względu na nie wiat *jest* *współ* *wiatem* [*Mitwelt*] [118/169]); **2) *współbytowanie*** (*współjestestwo*) - *sposób bycia właściwy bytowi spotykaj cemu* [sic!] *wewnątrz wiatowo* [S. Z. 125/179] (ze względu na który współbytują cy i spotykają cy inni ujawniani wewnątrz wiatu); i wreszcie **3) *bycie-z-sobą*** - *podstawowy charakter, sposób bycia jestestwa jako takiego*<sup>10</sup>.

Mamy zatem, powtórzmy, *współbycie* czyli moment egzystencjalny (którego „korelatem” jest wiat dostający jestestwu, *współ* wiat) oraz dwa sposoby bycia jestestwa: *współbytowanie* (przysługujące bytowi spotykaj cemu) i *bycie-z-sobą* (określające jego charakter, jako spotykaj cego). Warto tu dodać, że w owym sposobie (charakterze) powszedniego *bycia-z-sobą* jestestwo jest, wedle Heideggera, we władzy innych: „Ono samo nie *jest*, inni odebrali mu bycie” [126/180]. Co więcej, wymaga „pewnych szczególnych sposobów na zbliżenie się lub «podejście» do innych”, których bycie skłonne jest do maskowania się i skrywania [124/177].

Heidegger jest świadomy tego, że o byciu jestestwa należy mówić w sposób nie redukujący ich ani do sfery narzędzi, ani do sfery teoretycznie ujmowanych obiektów. „Wiat jestestwa uwalnia [*gibt frei*] byt, który nie tylko różni się od narzędzi [*Zeug*] i od rzeczy w ogóle, lecz sam zgodnie ze swym sposobem bycia, jest jako jestestwo - na sposób *bycia-w-*wiecie** - «w» *wiecie*, w którym zarazem wewnątrz wiatowo spotyka. Ów byt nie jest ani *obecny*<sup>11</sup>, ani *dostający* [*zuhanden*], lecz jest *tak, jak* samo uwalniające [*freigebende*] jestestwo - jest *tak* *e* i *współ* *tu-i-teraz* [*est ist auch und mit da*]” [S. Z. 118/168].

Zgodnie z logiką Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej rzeczy napotykaną przez jestestwo „najpierw” i przede wszystkim jako „dostający”,

<sup>8</sup> O tym oczywistym z perspektywy ontologii fundamentalnej, choć nieraz zapożyczanym, egzystencjalno-ontologicznym sensie Heideggerowskiej kategorii „rozumienia” przypomina jego uczeń: „«Rozumienie», które Heidegger opisywał jako podstawową tendencję przytomności, nie jest «aktem» subiektywności, ale sposobem bycia” (H-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tego: *Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa 2000, s. 83).

<sup>9</sup> W przekładzie B. Barana, jako *wspólne bycie*.

<sup>10</sup> Trudno ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, czy Heidegger posługuje się tymi terminami w pełni konsekwentnie i czy zachowuje one dostateczną przejrzystość we wszystkich miejscach tekstu; np. w innym miejscu: „Współbycie jest określieniem ka dorazowo własnego jestestwa” [S. Z., 121/172].

<sup>11</sup> „Bycie obecnym” czy „występowanie” [*Vorhandenheit*] jest - przypomnijmy - „sposobem bycia bytu bytującego cego inaczej niż na miarę jestestwa” [S. Z., 115/164].

„pasuj ce do r ki” [*zuhandene*], czyli uposa one funkcjonalno ci (lub jej pozbawione), a dopiero „pó niej” mo na o nich powiedzie , e w wiecie wyst puj czy s w nim obecne [*vorhandene*], e dostrzegamy w nich to, co daje si traktowa i bada w sposób teoretyczno-przedmiotowy. Tu perspektywa intencjonalna (jakkolwiek niweluj ca tradycyjny, akceptowany równie przez fenomenologi , podział na sfer „przedmiotowego” i „podmiotowego”) odsłania jestestwo o tyle, o ile jest ono zaangażowane w proces spotykania, o ile jest jestestwem „spotykaj cym” [*begegnende*]<sup>12</sup>; nie jest to jednak „dialogiczne” spotkanie osoby przez osob , Ty przez Ja lub odwrotnie, gdy owo „spotykanie” jest raczej „napotykanie” w obr bie wiata tego, w czym jestestwo rozpoznaje jak „rzecz-do-czego”. Owo napotykanie, nigdy nie pozbawione kontekstu mi dzyosobowego, jest zawsze współnapotykanie, czynno ci jestestw „spotykaj cych si ” ze wzgl du na jak rzecz. Jednak to spotkanie nie jest znanym filozofii dialogu „spotykaniem si ” w *wiecie osób*, przebiega raczej w *wiecie rzeczy*; nie „inny”, lecz raczej to, co znane, „por czne” składa si na *współ wiat* [*Mitwelt*], który wszystkim jestestwom wyznacza ich *bycie-w- wiecie*. Spotkanie nie stanowi tu aktu wolnej osoby, która wiadomie i celowo wchodziłaby w jedyne w swym rodzaju relacje, pozwalaj ce uchwyci sens ludzkiego „*to*” - przeciwnie, na plan pierwszy wysuwa si kontekst utensyliów: „W sposobie bycia tego, co dost pne [*Zuhandenen*], tj. w jego sytuacyjnym powi zaniu [*Bewandtnis*] le y jego istotowe odniesienie do mo liwych u ytkowników, na których «miar ma to by skrojone». W zastosowanym materiale w równym stopniu spotyka producent lub dostawca, jak ten, kto dobrze lub le obsługuje” [S. Z. 117/168]. Ci, którzy s przez jestestwo rozpoznawani w rodowiskowym kontek cie jako spotykaj cy, nie s przez nie „my lowo doł czani” do rzeczy, które byłyby ju „wcz e niej” obecne w wiecie.

A zatem spotkanie innych jestestw albo, upraszczaj c, ludzi - jest zawsze „współspotykaniem” umo liwionym i zapo redniczonym przez wiat ludzkich wytworów<sup>13</sup>. Rzecz poddawana obróbce w trakcie tworzenia, u ytkowania, gospodarowania ni - słowem, w trakcie „rozumiej cego” odnoszenia si do niej - odsyła do u ytkownika, producenta, konkurenta, kooperanta, dostawcy. Nie znaczy to, by u Heideggera sposób bycia jestestw pozwalał si zredukowa do sposobu bycia narz dzi (które s *dost pne* [*zuhandene*], dosłownie: „do r ki”) lub obiektów przyrody (które *wyst puj* w wiecie); a jed-

<sup>12</sup> „Inny spotyka w swoim współbytowaniu w wiecie” [S. Z., 120/171].

<sup>13</sup> Warte prze ledzenia byłaby filiacje mi dzy t koncepcj a pogl dami A. Nowickiego, który pisze: „Przeciwko egzystencjalizmowi, który za punkt wyj cia bierze «istot » człowieka, inkontrolologia bada, w jaki sposób owa istota jest tworzona i modyfikowana przez kolejne spotkania. Przeciwko egzystencjalizmowi, s dz temu, e jednostkowe istnienie jest czym pierwotnym i konkretnym, inkontrolologia wykazuje wtórny i abstrakcyjny charakter jednostkowej egzystencji [...] (A. Nowicki: *Zadania i metody inkontrolologii*, w: tego : *Spotkania w rzeczach*. Warszawa 1991, s. 126-127).

nak wymiary sensu utensyliów odstawiaj w sposób „wła ciwy” wymiar bycia człowiekiem.

Trudno przeoczy wyrażenie w Heideggerowskiej „analizie Dasein” podporządkowanie Innego projektom podejmowanym (lub pomijanym) przez jestestwo<sup>14</sup>. Relacja z Innym nie jest bezpośrednia, lecz zapośredniczona przez świat, w którym Inny jest współutwórnicą narzdzia bycia twórcą. Polemik z takim odczytaniem egzystencji człowieka, polegającym na wskazaniu rozpoznawanych przez jestestwo charakterów jego bycia w świecie, podjęła - choć nie zawsze *eksplicite* - myśl dialogiczna. Nie sposób tutaj, choćby tylko sygnalnie, zrekapitulować jej propozycje, warto jednak zwrócić uwagę na dwóch autorów, dla których Heideggerowskie myślenie o człowieku stanowiło cenną inspirację do dyskusji. Zarówno bowiem Martin Buber, ze swym charakterystycznym dla dwudziestowiecznej dialogiki przyczynkiem do filozoficznej antropologii, jak i Ludwig Binswanger, pragnący w swym monumentalnym, choć trudnym w odbiorze dziele<sup>15</sup> zmierzyć się (niekoniecznie krytycznie) z wcześniejszą myślą Heideggera - wydają się zasługiwać na odnotowanie.

**Kochajcie bycie-z-sobą**. U Heideggera - na co słusznie zwrócił uwagę Binswanger - wiedzą dla uwypuklenia ludzkiego *bycia-w-świecie* jest perspektywa „bycia bytu spotykającego czegoś w rodowisku”<sup>16</sup>. Pozwala to postawić problem homogeniczności różnych typów relacji, w jakie wchodzi jestestwo. Czym innym jest przecie - wiedział o tym Heidegger - relacja z innym jestestwem, czym innym zaś z „narzędziem”, przy którym inne jestestwo wprowadzić się pojawia, ale niejako „w tle”, w kontekście funkcjonalności jakiejś rzeczy-do [Zeug], których „uniwersum” bydzie wyznaczało jestestwu przestrzeń sensu jego *bycia-w-świecie*. Jak wiadomo, jestestwo spotyka w świecie, a właściwie w rodowisku<sup>17</sup>, w troszcącym się rozglądaniu się wokół siebie [*besorgende Umsicht*].

Czy zatem „spotkanie” z drugim człowiekiem równie jest możliwe dzięki porównaniu narzędzia, na której oba jestestwa się współrozumieją? Czy

<sup>14</sup> Zwrócił na to uwagę (jak też na podobieństwo między koncepcją a teorią konstytucji Husserla) M. Theunissen w znanej książce: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin-New York 1977 (zweite Auflage), s. 163-172.

<sup>15</sup> L. Binswanger *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. München-Basel 1962 [dalej: G. E.J.

<sup>16</sup> Tamże, s. 60.

<sup>17</sup> Trudno bez komentarza operować terminami świat [Welt] i rodowisko [Umwelt], skoro dla Bubera ich znaczenie jest na tyle rozbieżne, iż na ich konfrontacji zbudował swój dualistyczny koncept rzeczywistości, oparty na dwojakiej postawie człowieka, który może „otworzyć” się słowem Ja-Ty lub słowem Ja-To. Pierwsze słowo umoliwia wejście w relację i pozwala dostrzec miejsce człowieka w świecie; drugie - przesłucha o zajęciu przez człowieka postawy intencjonalno-uprzedmiotawiającej, która kieruje się nie tyle ku światu (jako całości), ile ku rodowiskowi. Tymczasem u Heideggera *Umwelt*, to „wiat-do” - i to w znaczeniu dwojakim: „do czego”, ale też „do-okólny”, „wokół-wiat”.

z Heideggerowskiego „współ” [„mit”], obecnego w *Mitsein* [„współbyciu”] lub w *Mitdasein* [„współjestestwie”] daje się wyprowadzić to, które zawarte jest w *Miteinandersein*, a któremu Binswanger - w zgodzie z duchem myślenia dialogicznego - chce przypisać sens autonomicznego i różowego dla ludzkiej egzystencji „bycia-z-sob”? Czy bycie z drugim człowiekiem staje się rzeczywiste za sprawą zapośredniczenia kontekstem utensyliów, mającego w zamierzeniu Heideggera pogodzić zważającą się z tradycjami filozoficznymi?<sup>18</sup> Czy Heideggerowskie *bycie-w-wiecie* udzielające bytowi nowej przestrzeni (auto)eksplikacji nie zasłania swym użytkowo-pracownym użyciem prawdziwej swoistości, wyrażającej się nie tyle w charakterach *bycia-ludzkiego*, ile w fenomenie *bycia-człowiekiem*?<sup>19</sup> Takie pytania muszą towarzyszyć lekturze księgi Heideggera.

Binswanger uważa, iż u Heideggera *bycie-w-wiecie* jest czymś innym, niż bycie zwierzęcia w rodowisku [*Umwelt*],<sup>20</sup> którym interesowała się dwudziestowieczna biologia.<sup>21</sup> Tym bardziej jest ono inne niż u dialogików, którzy z jednej strony (jak Buber) zwracali uwagę na „całość” świata, a z drugiej - czymś innym niż sumę partykularnych nisz rodowiskowych, z drugiej zaś zakładali, że człowiek nie jest - jak u Heideggera - „już od razu w-wiecie”, „przy rzeczach” itd. A jednak skoro ontologia fundamentalna ma, co zakłada jej twórca, odsłonić wszelkie charaktery bycia, to - można by przy-

<sup>18</sup> Na teoriopoznawczy aspekt uwikłania myślenia w nową, nieobcy i paralelny wobec Heideggerowskiego dążenie do „uporządkowania” ontologii, zwraca uwagę Cullberg: „[...] Empiryzm i pozytywizm potrafi jedynie obejść trudnościami, które zrodziły się z likwidacji idealistycznej ontologii. Gdyby zdać sobie z tego sprawę, to wydaje się, że są tylko dwie możliwości ontologicznego przezwyciężenia subiektywizmu. Można albo, wychodząc od stosunku podmiot-przedmiot, metodycznie zrezygnować ze strony podmiotowej, wziąć w nawias Ja, by skoncentrować swoją uwagę na apriorycznej istotowej konieczności [Wesensnotwendigkeit] obiektywnej rzeczywistości. To rozwiązanie wybrała szkoła fenomenologiczna (względnie w istocie) [Wesensschau]. Albo można na abstrakcyjnym monistycznym myśleniu Ja przezwyciężyć tym, że Ja traktuje się jako apriorycznie umieszczone w konkretnym wzajemnym związku, jako życie wspólnotowe, jako relacja Ja - Ty” (J. Cullberg: *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*. Uppsala 1933, s. 17; cyt. za: M. Szulakiewicz: *Między samotnością a dialogiem*. Rzeszów 1992, s. 51-52 [tłum. W. G.]).

<sup>19</sup> Na rozróżnienie między „byciem ludzkim” a „byciem ludzkim” - mające jednak sens inny niż ujawniony Heideggerowskim „różnicą ontologiczną”, zwracali uwagę nie tylko Sartre i Marcel; czyniono to wielokrotnie i z różnych stanowisk. Szczególnie bliskie jest owo rozróżnienie tradycji dialogicznej, by przywołać kontradycję: *human being* i *being human* u A. J. Heschela (tego: *Who Is Man?* Stanford 1965; por. W. Szczerbiński: *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*. Lublin 2000).

<sup>20</sup> Można zauważyć podobieństwo między koncepcją rodowiska („świata”) Heideggera i Herdera, który zakładał, że człowiek dzięki w skrajnej specjalizacji zmysłów zmuszony jest do stopniowego poszerzania obszaru swego rodowiska, które z czasem obejmuje cały świat [J. G. Herder: *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, w: tego: *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987, s. 78, *passim*]. Nie znaczy to jednak, by „całość” świata Heideggerowskiego jestestwa była to sama z sobą, o której mówi Buber, gdy ostatnia nie jest funkcją „rozumienia się” czy rozeznawania w użytkowych walorach rzeczywistości, lecz jest całością daną „od razu” w relacji ze światem osób.

<sup>21</sup> Por. L. Binswanger: *G. E.*, s. 61.

puszcza - jest propozycją „pojemniejszą” niż owa wyznaczana myleniem dialogicznym, a nawet to ostatnie powinno dać się z niej wyprowadzić.

Na uwagę zasługuje do prosty klucz interpretacyjny stosowany przez L. Binswängera przy lekturze *Sein und Zeit*<sup>22</sup>. Wydaje się, że szwajcarski dialogik w swych próbach zrekapitulowania konsekwencji Heideggerowskiego namysłu nad człowiekiem (występuje tu oczywiście nie *explicite* lecz w fenomenie „jestestwa”), stawia na rozróżnienie, a nawet przeciwstawienie sobie, trzech wymienionych Heideggerowskich terminów. Odróżnia zatem, z jednej strony *współbycie* i *współjestestwo*, a z drugiej *bycie-z-sobą*, przy czym to ostatnie nazywa „miłuj cym byciem-z-sobą” [*liebende Miteinandersein*]. Z lektury Heideggera pragnie wyprowadzić „dialogiczne” konsekwencje: je li bowiem jestestwo jest „od razu przy rzeczach”, bytach wewnątrz wiatowych, to przede wszystkim musi być „od razu przy innych ludziach”, a także „z nimi”. Dostrzega, że w Heideggerowskim ontologiczno-egzystencjalnym (jednoznacznie odróżnionym od ontologiczno-egzystencyjnego) wymiarze eksplikacji charakterów bycia jestestwa, przebiegającego przy byciu wiatowym [G. E., 62]<sup>23</sup> brakuje miejsca dla wiatu-My [*Wirwelt*], a zatem dla wiatu otwieranego przez „Ja i Ty miłoci”. Dlatego też stawia sobie zadanie: „nasze wysiłki muszą być nakierowane właśnie na to, by ten «wiat» miłującego bycia-z-sobą ostro przeciwstawi wiatu publicznemu, ale również własnemu wiatu” [tam e]. Oczywiście, w zgodzie z terminologicznym postulatem Heideggera [S. Z. 64-65/91-92], nie będzie to ani byt *występuje* w obrębie wiatu, ani jego bycie, bo d. bycie przynależne którejkolwiek z enklaw przedmiotowo-problematyzującego rozpoznawania obiektów.

Binswanger, czytając Heideggera zauważa, że „W przeciwieństwie do *współbycia*, bo d. tego egzystencjalnej struktur [*Konstituens*] *bycia-w-wiecie*, *współbycie* okazuje się «własnym sposobem bycia [*Seinsart*] bytu spotykającego wewnątrz wiatowo»” [G. E. 68]. I kontynuując ten wątek pyta za Heideggerem: „Skoro zatem własne jestestwo, tak jak *współjestestwo* Innym, zrazu i zwykle spotyka z *rodowiskowo wytrąconego*<sup>24</sup> [*umwelt-*

<sup>22</sup> L. Binswanger G. E. (zwłaszcza rozdz. *In-der Welt-sein als Besorgen*, s. 60-68).

<sup>23</sup> „Przymiotnik *wiatowy* oznacza, stosownie do ontologiczno-egzystencjalnego pojęcia wiatowości, sposób bycia jestestwa, lecz nie taki, w jakim występuje «w» wiecie bytu. Ten ostatni Heidegger zwraca uwagę na to, że wiat albo wewnątrz wiatowym [...]” [G. E., s. 62].

<sup>24</sup> Upowszechniony w literaturze przedmiotu zwrot „zatrącony wiat”, wydaje się tu chybiony, gdyż to nie wiat „zatrąca się”, lecz jestestwo, a zatem wiat stanowi „rezultat” jego zatrącenia się. Słowo „wytłuszczony” wskazuje na troskę analogicznie, jak słowo np. „wypracowany” na pracę itd. Jest to pewne uproszczenie, bo nie da się jestestwa od wiatu zdystansować w sposób analogiczny do dawnego dystansu między podmiotem a przedmiotem. Warto dodać, że Heidegger odróżnia „zatrącenie się” ontologii fundamentalnej od ontologicznych i obcych sensem psychologicznym form „troskania się” czy „obawiania się”, w których „Troskanie się» [*Besorgen*]” oznacza tyle, co obawianie się o coś” [S. Z. 57/80]. Dziwnym jest natomiast to, że Heidegger słabo uzasadnia swój zwyczaj obfitego korzystania z terminów o zabarwieniu pozaontologicznym, poprzestając na tym, że pełni mają one ontologiczną funkcję.

*lieh besorgen*) współ wiata, a zatem jestestwo anga uj c si w wytroszczony wiat [*im Auf gehen in der besorgen Welt*], tzn. zarazem we współbyciu z Innym, nie jest samym sob , to wyłania si problem, kto wła ciwie przeję bycie jako powszednie «bycie-z-sob ». Odpowied na to pytanie brzmiała: (nie-wła ciwe) siebie-si [*Man-selbst*]<sup>25</sup>, jako przeciwie stwo wła ciwej, tj. samodzielnie uchwyconej ja ni [*Selbst*]” [G. E. 68]. Ju tu ujawnia si niestosowno stawiania Heideggerowi pyta o „dialogiczn ” istot jestestwa, które paradoksalnie, traci j tym bardziej, im bli sza jest wspólności z drugim.

Oczywi cie u Heideggera zarówno *jestestwo* [*Dasein*], jak i *współjestestwo* [*Mitdasein*] wykazuj dwa ró ne *modi* bycia - stosownie do ich *bycia-w-wiecie* oraz do ich *bycia-napotkanym*. A zatem *jestestwo*, jak i *współjestestwo*, b d c-w-wiecie egzystuj , a poprzez rozumienie projektuj swoje *bycie-w-wiecie* na mo liwo ci, ale jednocze nie mog by - podobnie jak inne „byty” - (rozumiej co) napotkane. Heidegger zakłada wprawdzie *bycie-z-drugim*, jako niezbywaln jestestwu ontologiczn struktur bycia, ale jak zauwa a równie E. Levinas - bliski kontestuj cej projekt Heideggera opcji dialogicznej - struktura ta ma charakter bezosobowy oraz dotyczy „samotnego” jestestwa, dla którego nawet rozumienie mierci wynika nie tyle z „utruty drugiego”, ile z nico ci<sup>26</sup>.

Oto jak Binswanger komentuje bezpo rednio i filozoficzno-dialogiczn no no relacji, o której przed wiekiem pisał Feuerbach, a której wyprowadzenie z planu Heideggerowskiej ontologii byłoby niewykonalne: „W «pozostawaniu-stoj c» [*stehen-bleiben*] przy podanwww-sobie-siebie-nawz jem [*Sich-einander-hinhalten*] i *trzymaniu-si -siebie-nawzajem* [*Sich-an-einander-halten*] uzyskuje swój wyraz szczególny wymiar prawdziwej *naszo d* [*Wirhaftigkeit*], która tkwi niejako po rodku mi dzy «bezzastrze eniowym» [*rückhaltloser*] («niepodzielnym» i bezgranicznym) umieszczeniem a czysto naszym zetkni ciem («sympatetycznym kontaktem»)<sup>27</sup>. I jakkolwiek hermetyczno metafor i neologizmów niewiele ust puje stylowi Heideggera, to jednak wyra ona tu my l wydaje si czytelna: j zyk maj cy odda rzeczywisto mi dzyludzkiego współbycia, rzeczywisto „fundamentaln ”, cho zawsze najpierw staj c si w relacyjnej transcendencji - wła ciwej nie tyle **byciu**, ile ludzkiej **osobie** - nie mo e pomija relacji mi dzynosobowej, całkiem ró nej od tych wszystkich relacji, które próbuj zawłaszczy ludzkie bycie wpisuj c je w plan totalnej, wszechobejmuj cej ontologii.

<sup>25</sup> Mowa tu o ja ni bezosobowej. Binswanger stwierdza, e klasyczn , cho zapewne wychodz c poza Heideggera, koncepcj owego *siebie-si*, mo na odnale ju we *Fragmentach dziennika intymnego* autorstwa dziewi tnastowiecznego filozofa i poety H. F. Amiela [G.E. 68],

<sup>26</sup> E. Levinas: *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasi ski. Warszawa 1999, s. 20-21.

<sup>27</sup> [G.E., s. 223-224],



**Problem człowieka.** Prawie jednocześnie nie co Binswanger, dyskusja z Heideggerem podjęła Buber<sup>28</sup>. Zauważył, że u Heideggera pojęcie jestestwa nie jest równoznaczne z pojęciem człowieka, lecz tylko mu równoważne, gdy ontologia fundamentalna „ma do czynienia nie z człowiekiem konkretnym, różnorodnym i traktowanym całościowo, lecz jedynie z jestestwem samym w sobie, które się w nim manifestuje”<sup>29</sup>. Buber poddaje próbę człowieka z ontologii fundamentalnej, przynależną jej w sposób trwały, ale i drugorzędny. Drugorzędny, bo jak wiemy centralnym obiektem namysłu Heideggera jest byt; trwały, bo jestestwo jest jego jedynym „wiadkiem”. Bydło „byciem-tu-i-teraz” [*Dasein*] jestestwo stanowi, jak pamiętamy, bezprecedensowy fenomen „przytomnego” zwracania się ku poszczególnym komponentom składającym się na sens jego *bycia-w-wiecie*: wciągnięciem, rozpoznawaniem w obrębie „ograniczających” je horyzontów i wielorako z sobą powiązaniem. Analiza sposobów takiego bycia jestestwa jest aktualna w przypadku każdego człowieka, lecz dzieje się to niejako na marginesie głównej intencji Heideggera, która jest przecież nie antropologiczna, lecz ontologiczna. Wizja człowieka, choć wtórna względem zasadniczego obszaru filozoficznej refleksji, stanowi jednak propozycję na tyle jednoznaczna, by mogła być – jak czyni to Buber – podjęta z nim dyskusja; jest to możliwe tym bardziej, że przyznanie przez Heideggera pierwszeństwa ontologii wobec antropologii implikuje wyrażone, ujawniane przez Bubera konsekwencje. Założę bowiem, że „bez prawdy spotkania wszystkie obrazy są grzechem i kłamstwem”<sup>30</sup>, abstrakcyjnemu, „bezimiennemu” człowiekowi Heideggera Buber przeciwstawi człowieka „zawołanego po imieniu” (najpierw jako „Ty”): powołanego do rzeczywistości spotkania i w nim uczestniczącego. Dla Bubera Heideggerowskie „bycie włącznie” jestestwa (a tym bardziej „bycie upadające”) „nie jest człowiekiem, który rzeczywiście żyje z ludźmi, lecz człowiekiem, który rzeczywiście żyje z ludźmi nie moim, który rzeczywiście żyje z ludźmi tylko z obcowania z samym sobą”<sup>31</sup>. Jeśli zatem u Heideggera człowiek jest w wicie nie tylko przy rzeczach, o które się troszczy poprzez ich użytkowanie, lecz także sytuuje się wobec innych jestestw, czyli bytów, które jak on troszczy się o swoje bytowanie, to czy różnicowy dostęp do tego „ludzkiego” świata prowadzi przez użytkowe „rozumienie się” na nim, czy może raczej przez nieredukowalny do żadnej wiedzy wymiar osoby jako uczestnika dialogu?

<sup>28</sup> Polemika ta znajdziemy m. in. w tekstach: *Problem człowieka* (1943 r. wyd. hebr.) i *Za mienie Boga* (1952 r. wyd. ang.). Książka Binswanger’a po raz pierwszy ukazała się w 1942 r.

<sup>29</sup> M. Buber: *Problem człowieka* [dalej: P. C.], przeł. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 50.

<sup>30</sup> M. Buber: *Za mienie Boga*, przeł. P. Lisicki. Warszawa 1994, s. 20.

<sup>31</sup> M. Buber: *Problem człowieka*, wyd. cyt., s. 55.

Nie wszystkie zgłaszane przez Bubera krytyczne uwagi dają się utrzymać, jak choćby imputowanie Heideggerowi rozdzielenia człowieka jako jestestwa, które rozumie się na swym byciu w perspektywie mierności, od człowieka, który przecie ją w momencie narodzin wpisuje się w proces umierania. Taka wykładnia ontologii fundamentalnej wydaje się nieporozumieniem. Inne zarzuty Bubera są celniejsze, zwłaszcza, że wskazują na niewspółmierność „ontologicznego” i „dialogicznego” dyskursu o człowieku – ich intencją jest pytanie o to, który z dyskursów jest bardziej adekwatny dla rozwoju danej problematyki. A zatem Heidegger „z rzeczywistości ludzkiego życia wydobywa kategorie<sup>32</sup>, których geneza i zakres obowiązywania wywodzi się ze stosunku pojedynczego człowieka do tego, czym sam nie jest, i odnosi je do «jestestwa» w tym samym sensie, czyli do stosunku człowieka do własnego bycia”. Mowa tu o „niedialogicznych” egzystencjach słuchanych Heideggerowi do wyrażenia charakterów jestestwa; Buber uważa, że takie próby uchwycenia sensów bycia jestestwa pomijają to, co dla człowieka swoiste: co konstytuuje zapośredniczenie między osobowym, co wreszcie każe zerwać z utrwalością w myśleniu (również u Heideggera) „ipsologii” oraz upatrywaniem w ludzkim, „ja” korelatu tego, co przedmiotowe i jako takie nie-ludzkie.

Powysza krytyka filozoficznej koncepcji człowieka, wyrażająca się w ontologii fundamentalnej i znamiennej dla „wczesnego” Heideggera, ale zachowująca swój aktualny równie po „zwrocie”, wydaje się interesująca przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, prowokuje refleksję o możliwości dyskusji między dwiema tak różnymi filozofiami (ontologia fundamentalna *versus* dialogika); po drugie, daje wyraz dwóm filozoficznym etosom podejmowania kluczowej dla filozofii problematyki, wciąż powracającej i wciąż nie do rozpoznanej<sup>33</sup>. „Gdzie” zatem szuka człowieka Heideggerowska ontologia?

**U Heideggera „w” zawierające się w podstawowym egzystencjalnym „byciu-w-*wieści*”<sup>34</sup> nie wskazuje na usytuowanie jestestwa w przestrzeni, lecz na jego trwanie „przy”, „u”, „wobec” elementów konstytuujących bycie bytów będących wewnątrz wiatowo. U Heideggera „by”, to: „by przy...”.**

<sup>32</sup> Słowo „kategoria” jest tu użyte przez Bubera w znaczeniu potocznym, gdy u Heideggera do bytu o charakterze jestestwa odnosi się nie „kategorie”, lecz „egzystencjały”.

<sup>33</sup> Współczesna antropologia filozoficzna, kojarzona zwłaszcza z „klasycznymi” pracami M. Schelera, H. Plessnera i A. Gehlena poszukiwała nowej metody dla podjęcia ponadczasowego „problemu człowieka”. W stwierdzeniu Gehlena, że człowiek to „istota ułomna” zdają się pobrzmiewać echa wypowiedzi J. G. Herdera (o człowieku, jako „inwalidzie swoich wyszych sił”) i Nietzschego (o człowieku, jako „chorym zwierzęciu”), zaś Plessner, twierdząc w autobiograficznym szkicu z 1982 r., że pytanie: „Kim jest człowiek?” w sposób trwały towarzyszy jego życiu i jego filozoficznemu myśleniu, ma wiadomo podjęcie wyzwania Karnowskiego, choć nie koniecznie w Kantowskiej perspektywie.

<sup>34</sup> *Bycie-w-*wieści** jest w ontologii fundamentalnej „Jstotowym ukonstytuowaniem bycia jestestwa” (M. Heidegger *Bycie i czas* [54/77]).

„przebywa u...”, „zamieszkiwa obok...”, „by obeznanym z...”. Ju te wyrażenia niosą z sobą komponent użytkowego obchodzenia się jestestwa z ontologicznymi kontekstami sensu, jakie zastaje i jakie (współ)konstruuje.

*Jestestwo*, jest w” ze względu na struktur związku odniesie [Verweisungszusammenhang] wiódące je w sposób użyteczny, „poręczny” z napotykanym „w wiecie” bytem. Rozumienie się na/w takim wiecie *jestestwo* zawdzięcza „nastrojeniom” pozwalającym rozpoznać w wiecie „rzeczy funkcjonalne”. Dzieje się to zgodnie z dialektyką pyta -orzecze - „po co?”, „do czego?” [wozu?], „po to”, „do tego, by” [um zu] - ujawniających *jestestwo* bycie wszelkiego bytu. *Jestestwo* bódąc „ju od razu” w wiecie wykląda swoje istnienie jako „bycie z”, jednak różnicami między ontologicznymi ujęciami Heideggera a dialogicznymi propozycjami Bubera polega na rozumieniu owego „z” [„mit“], a mianowicie: czy wskazuje ono na relację z rzeczą, czy z osobą? A skoro pytamy tu o to, która z relacji (które „bycie z”) jest dla *jestestwa* podstawowa - pierwotna, fundamentalna, „ródłowa” - to warto rozpoznać ich zakres. Możliwe są bowiem, i zapewne zgodne z intencjami Heideggera, interpretacje przyznające „byciu-z” *jestestwa* wymiar uniwersalny, i czy kontekst rzeczowy i osobowy, albo traktujące ten ostatni jako swoisty enklaw wewnątrz pierwszego<sup>35</sup>. Ontologia fundamentalna, dokonująca przeglądu „powszedniego bycia *jestestwa*” w całym spektrum ontologicznej wartości, nie pomija sfery międzyludzkiej, „bycia-z” dokonującego się pomiędzy osobami. Pojawia się tu jednak problem zasadności dokonanej przez Heideggera subsumcji owego obszaru, włączenia go do ontologii fundamentalnej, która poszczególne modi „bycia-z” traktuje w sposób formalnie homogeniczny.

**Bycie „zagadni tym”.** Wydaje się, że główna rozbieżność w diagnozowaniu przez Bubera i Heideggera genezy wszelkich form bycia w relacji z innymi osobami wynika z sięgnięcia do dialogicznie rozumianego międzyosobowego horyzontu (Buber) lub poza niego (Heidegger). U Heideggera wszelkie rozumienie wymaga zapośredniczenia rozumieniem przez bycie innych *jestestw* - zarówno w modi bycia niewłaściwego, jak i bycia właściwego przebiegającego pod znakiem „zdecydowania na bycie sobą”. Nie znaczy to jednak, by Heidegger zakładał, iż rzeczywiste Ty drugiego człowieka stanowi warunek własnego (właściwego) Ja *jestestwa*; warunkiem tym jest raczej bycie *przy* drugim: przy tym, o którego *jestestwo* troszczy się w sposób formalnie analogiczny do tego, w jaki troszczy się o wszystkie inne obiekty, przy których jest. Miernikiem autentyczności ci tego *bycia-przy* nie jest Ty

<sup>35</sup> Próbuje odeprzeć zarzuty Levinasa, skierowane pod adresem Heideggera, T. de Boer utrzymuje, że „Heideggerowskie rozumienie bycia może na zinterpretować tak szeroko, że będzie w nim zawarte także wezwanie” (T. de Boer: *Judaism and Hellenism in the Philosophy of Levinas and Heidegger*. „Archivio di Filosofia” 1985, s. 205; cyt. za: T. Gadacz: *Bycie i Dobro. Levinas-Heidegger*, w: *Levinas i inni*, red. T. Gadacz i J. Migasiński. Warszawa 2002, s. 87).

drugiej osoby, lecz *zdecydowanie* jestestwa. *Zdecydowanie* [*Entschlossenheit*] jestestwa mo na uzna za szczególny modus *otwarto ci* [*Erschlossenheit*], taki mianowicie, w którym jestestwo wybiera bycie sob<sup>36</sup>. „Zdecydowanie wła nie - Buber cytuje Heideggera - doprowadza siebie do bycia ka dorazowo dogl daj cego tego, co jest pod r k , i wtr ca siebie w troszczenie si współbycie z innymi” [P. C. 56]<sup>37</sup>. Kierunek tego procesu nie budzi w tpiwo ci: współbycie z innymi jest konsekwencj zdecydowania i bycia przy tym, co por czne. Ju ta my l musiała wywoła sprzeciw Bubera, dla którego „troszczenie si ” o rzeczy - a zwłaszcza o drugiego człowieka - jest, po pierwsze, konsekwencj dialogicznego „zagadni cia”, jakie wydarza si istotie ludzkiej, i które czyni t istot gotow do rozumienia rzeczywisto ci osób oraz wiata rzeczy, po drugie, przebiega ono w warunkach wzajemnego zwracania si do siebie, a wi c nie mo e tu by mowy o adnej „intencjonalno ci”, nawet tak rudymen tarnej, jak to ma miejsce u Heideggera. Buber w tpi te , by troska jako taka mogła by dla jestestwa relacj istotow , bowiem „nie ustanawia bezpo rednio zwi zku mi dzy istot jednego człowieka a istot drugiego [...]” [P. C. 56]<sup>38</sup>. Fenomen troski nie jest, jak zakłada Buber konsekwencj podj cia przez jestestwo współtroski o byty por czne, wynika natomiast, czego Heidegger nie dostrzega, „z istotnych, bezpo rednich, cao ciowych stosunków mi dzy człowiekiem a człowiekiem” [tam e]. Troszczenie si (zabieganie o co ), o którym mówi Heidegger, jest wedle Bubera czym ubocznym w stosunku do istotowej relacji, w której ludzkie osoby staj wobec siebie jako Ja i Ty. W tym orzeczeniu Buber abstrahuje od zakresu pytania o bycie jestestwa, o to mianowicie, czy pytamy o jego genez , czy o funkcjonowanie, o „bycie-w- wiecie”, którym interesuje si analityka jestestwa. Dla Bubera wa ne jest zarówno to, e człowiek mo e by istot „zdecydowan ” pod warunkiem, e wcze niej zaistniał jako istota „zagadni ta” (bynajmniej nie własn trosk b d zdecydowaniem), jak i to, e troszczenie si o drugiego, czy „zadawanie si ” z nim nie musi przynosi otwarcia si Ja na Ty. „W samej tylko trosce [...] nie otwiera on przed drugim siebie, lecz udziela mu swojej pomocy; nie oczekuje on te adnej rzeczywistej wzajemno ci, a nawet pewnie jej sobie nie yczy” [P. C. 57]. Takiej sytuacji Buber przeciwstawia uobecnianie drugiego człowieka. Uczestnicy

<sup>36</sup> Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*, przypis tłumacza na s. 379.

<sup>37</sup> W tłumaczeniu B. Barana to zdanie brzmi: „decydowanie sprowadza Siebie wła nie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co por czne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi” (*Bycie i czas*, s. 418).

<sup>38</sup> Interpretacja troski bywa u Bubera zaw ona do wykładni antropologicznej, podczas gdy Heidegger porusza si w przestrzeni ontologii fundamentalnej, co cz sto deklaratywnie nagła nia. Jednak ten zarzut nie dyskwalifikuje krytyki Bubera, a jedynie sytuuje j w w szej perspektywie. Mo na uzna jej racje uwzgl dniaj c zało enie Bubera, i o egzystencj człowieka powinno si pyta w optyce relacji mi dzyosobowej.

spotkania s nie tyle „b d cymi”, stoj cymi naprzeciw siebie tak, jak w koncepcjach poznania idealizmu przedmiot (*Gegenstand*) stoi „naprzeciw” podmiotu, lecz uobecniają si sobie nawzajem, trwaj jako osoba wobec osoby; ich wzajemne uobecnianie si jest procesem aktualnym, nale cym nie do przeszło ci, lecz do *tera niejszo ci* i dlatego ich bycie przypomina raczej „oczekuj ce trwanie” b d *obecno* [*Gegenwart*], ani eli przedmiotowe istnienie. Takie otwarcie si osoby na drug osob , dostrze enie w niej nie tyle do wiadczanego fenomenu<sup>39</sup>, ile spotykanej „noumenalnej” istoty, jakkolwiek nie jest trwałe<sup>40</sup>, oznacza jednak rzeczywist dialogiczn partycypacj , le c u ródeł bycia osob oraz uzasadniaj c swoist jako tego bycia.

Według Bubera, kategorie maj ce słu y wydobyciu charakterów bycia jestestwa, jako „pozbawione siły i ycia” zdolne s otworzy jedynie sztucznie wypreparowany wycinek ludzkiego ycia. Heidegger odstawia tylko poszczególne konteksty ludzkiego *bycia-w- wiecie*, ale z tych fragmentów nie sposób zło y „cało ci” człowieka, która - co Buber podkre la z moc , na równi z innymi dialogistami - ani nie jest sprowadzalna do zbioru elementów, ani nie pozwala na autoeksplicacj podj t przez samo tylko jestestwo, które: „nie przez stosunek do własnej ja ni, lecz przez stosunek do ja ni innego człowieka mo e sta si cało ci ” [P. C. 54]. Niezb dnym i faktycznie spełniaj cym si warunkiem zaistnienia ludzkiej ja ni jest wedle Bubera dialog - wchodzenie w relacje nie z sob , lecz z drugim, który jest nie do pomylenia z Ja nie z powodu swoich „wła ciwo ci”<sup>41</sup>.

Buber zarzuca Heideggerowi, e bycie *zdecydowane* jestestwa, egzystowanie, nie realizuje si istotowo, poniewa przebiega ze wzgl du na podstaw odnajdywan w ka dorazowym, pojedynczym<sup>42</sup> tu-i-teraz jestestwa; takiemu

<sup>39</sup> „Człowieka, do którego mówi Ty, nie do wiadczam. Ale jestem w relacji z nim [...]” (M. Buber *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1992, s. 43).

<sup>40</sup> „Ka demu Ty na wiecie, zgodnie z jego istot , jest przeznaczone stawa si rzecz lub wci od nowa zanurza si w przedmiotowo ”; .Pojedyncze Ty, gdy sko czy si proces relacji, musi sta si Ono” (M. Buber *Ja i Ty*, s. 48-49,60).

<sup>41</sup> Dyskusja mi dzy Buberem a Levinasem wykazała, e ten ostatni bł dnie suponował jakoby Ja było u Bubera zapo redniczone relacj quasi intencjonaln . (Por. W. Glinkowski: *Levinas a Buber, czyli problem symetryczno ci relacji Ja-Ty*. „Edukacja Filozoficzna” 37 (2004), s. 283-295). Levinas wtóruje jednak Buberowi w jego krytyce monologicznego charakteru jestestwa: „Wszystkie analizy *Sein und Zeit* odnosz si b d do bezosobowo ci ycia codziennego, b d do osamotnionego *Dasein*” (E. Levinas: *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasi ski. Warszawa 1999, s. 21). Z drugiej strony, Levinas dostrzega, e u Heideggera „inny pojawia si w istotnej sytuacji *Miteinandersein* - współbycia jednego z drugim... Relacj opisuje tutaj przedrostek *mit* (z). Tym samym jest to rodzaj ł znienia si rami w rami wokół jakiej sprawy [...]”. Dodaje, e „nie jest to relacja twarz w twarz” (Loc. cit.). Trudno orzec, na ile uwa nie Levinas czytał Heideggera, ale owo dialogiczne *Miteinandersein* pojawia si w *Sein und Zeit* raczej marginalnie, w przeciwie stwie do niedialogicznych: *Mitsein* i *Mitdasein*.

<sup>42</sup> Nie jest to „Pojedynczy” Kierkegaarda, gdy tamten, jakkolwiek nie był otwarty na innych, był otwarty na Boga; ten za staje si pojedynczy nie dlatego, by wej w kontakt z Bogiem, lecz po to, by „otworzy si na siebie” [P. C. 59],

byciu nieznaną jest wiara w to, „e w tym byciu ze wiatem mo na przełama bariery siebie [...]” ponieważ Jestestwo [u Heideggera] spełnia si w byciu sob<sup>43</sup>. Dla Bubera istota człowieka rodzi si w relacji z inn osob , za jej afirmacja i trwanie w relacji s ci le ze sob powiazane. Relacja wymaga rzeczywistej obecno ci wzgl dem innej osoby, u Heideggera tymczasem - jak czyta go Buber - jestestwo stoi wobec samego siebie, co jest równowa ne trwaniu wobec nico ci, oznacza bowiem sprzeniewierzenie si własnej dialogicznej naturze<sup>44</sup>.

**Bycie-My.** Próbuj c zrewidowa my l Heideggera wydobywaj c podstawowe egzystencjały ludzkiego *bycia-w- wiecie* Buber stwierdza: „Człowiek, który jest dla mnie tylko przedmiotem troski, nie jest Ty, jest On lub Ona” [P. C. 62]. Skoro jednak ma on szans sta si Ty, mo liwe staje si równie My: „Przez My rozumiem połączenie wielu samodzielnych, dorosłych do bycia sob i odpowiedzialnych za siebie osób, które wła nie owo bycie sob i odpowiedzialno umo liwia i stanowi jego podstaw . Szczególny charakter My przejawia si w tym, e mi dzy jego członkami istnieje lub na jaki czas powstaje zwi zek istotny, to znaczy e My rz dzi ontyczna bezpo rednio , która jest decyduj c przesłank stosunku Ja - Ty. My potencjalnie zawiera w sobie Ty. «My» mog mówi wył cznie ci ludzie, którzy zdolni s naprawd mówi do siebie nawzajem «Ty»” [P. C. 62]. Buber podkre la, e w relacj istotow ł cz c Ja z Ty lub tworzc My, zdolny jest wej tylko ten, kto „stał si sob ” [P. C. 63]. Ów stan przywodzi na my l opisywane przez Heideggera „bycie autentyczne”<sup>45</sup>, b d ce wyrazem zdecydowania si jestestwa na własne bycie, z t tylko zasadnicz ró nic , e u Bubera egzystencja jest dopiero wówczas „własna” (w znaczeniu „istotna”), gdy okre la si ze wzgl du na dialogiczn relacj , b d c czym transcendentnym, autonomicznym i autotelicznym, a nie jedynie stanowi c sposób *bycia-w- wiecie* - jeden z wielu i porównywalny do innych. U Heideggera bycie sob przebiega stosownie do własnej podstawy sensu bycia; u Bubera jest ono zakorzenione w relacji, która dopiero przez sw realno czyni realnym bycie-Ja oraz bycie-My. Heidegger mówi c, o *byciu-w- wiecie*

<sup>43</sup> "filozofia Heideggera całkowicie pomin ła uwag Feuerbacha, e pojedynczy człowiek nie posiada w sobie istoty człowieka, e istota człowieka zawarta jest w jedno ci człowieka z człowiekiem” [P. C. 58].

<sup>44</sup> „W *wiecie* Heideggera [...] nie ma prawdziwego Ty mówionego przez istot istocie, Ty mówionego cał sw istot . Takiego Ty nie mówi si przecie człowiekowi, który wył cznie przejawia trosk ” [P. C. 60].

<sup>45</sup> Przypomnijmy ostrze enie przed bł dn , utrzyman w optyce Kierkegaardowsko-Jaspersowskiej, wykładni „bycia autentycznego”, o którym Heidegger pisze u ywaj c poj : „winy”, „autentyczno ci”, „wybiegania ku mierni”, i które prowokowały do przypisania im, wbrew intencji Heideggera, wy d wi ku moralnego (H.-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł M. Łukasiewicz, w: tego : *Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa 2000, s. 82).

jestestwa ma zapewne na myśli - podobnie jak Buber - wiat rzeczywisty, choćby „cało ci” jedynie w tym sensie, w jakim „cało ci” może być środowisko [*Umwelt*]. Ów wiat skłania jestestwo do tego, by przez wkroczenie weń i dystansowanie się od niego odnajdywało w nim sens; jednak Buber, zakładając niezbędną spełniania się relacji we wszystkich obszarach wiata (w sferze rzeczy, ludzi, Transcendencji)<sup>46</sup>, akcentuje dwojako i jako ciową odrębną postawę, jak człowiek może wobec wiata zajmować stosownie do fundamentalnego słowa, które ku wiatu wypowiada (słowo *Ja-Ty* lub *Ja-To*). Wizerunek wiata, jego sens odczytywany przez człowieka, będzie uzależniony od charakteru słowa, którym człowiek, zagadując wiat, wkrocza weń - będzie to zatem albo wiat intencjonalno-przedmiotowy do wiadczeń, albo międzyosobowych relacji.

Buber odwołuje się do Heideggerowskiego „upadania w Się”: „owo bezimienne ludzkie wszystko-i-nic, w którym się pogrygli my jesteśmy w rzeczywistości jakby negatywnym łonem matki, które musimy opuścić, aby przyjąć wiat jako to, kto jest sobą” [P. C. 65]. Zarzuca jednak perspektywę Heideggera jednostronnie; zakłada, że dla stania się sobą jestestwo winno wyścisnąć siłę relacji dialogicznej z Drugim (por. Kierkegaardowski postulat stawiany *Pojedynczemu*: „odtłumi tłum”) ustanowi „przeciwnieństwo Się, wiat, która łączy jednostki i nadaje kształt materii życia społecznego” [P. C. 65].

Dostrzegając u Heideggera inspirację Hölderlinem Buber<sup>47</sup> twierdzi, że tajemnica transcendencji potraktowana została w sposób monologiczny: jestestwo nie wchodzi w relację z niemi, a jedynie rozpoznaje Ję we własnym odniesieniu do samego siebie. Nie jest to zatem relacja z osobą, która uobecniając się wobec człowieka wzywa go do odpowiedzi (nie tym jest Heideggerowski „zew sumienia”) [S. Z., 267-301/376-423], czy wręcz do tego, „by my przełamali bariery bycia sobą i wyruszyli na spotkanie z istotami innymi” [P. C. 66].

Sam Buber wyraźnie różnicuje relacje podejmowane przez człowieka. Zawsze przebiegają one stosownie do jednego z dwóch możliwych otwarć: dialogicznego *Ja-Ty* lub intencjonalno-uprzedmiotawiającego *Ja-To*, a podejmowane są: z ludźmi, rzeczami lub z Transcendencją; Buber nie pomija tego stosunku człowieka do samego siebie. Wyróżnia on ponadto trzy właściwe poszczególnym sferom dziedziny ich wyrażania się, są nimi: sztuka (dla sfery rzeczy), miłość (dla sfery ludzi) i religijne objawienie (dla sfery Transcendencji)<sup>48</sup>. Jednak Buber nie sądzi, by odnoszenie się człowieka do

<sup>46</sup> M. Buber: [P. C. 64]; tego: *Ja i Ty*, s. 41, 103-104.

<sup>47</sup> Ma tu zapewne na myśli późne dzieła Heideggera.

<sup>48</sup> Ta trójaspektowa rzeczywistość ludzkich relacji przypomina koncepcję F. Rosenzweiga mówiącą o potrzebnych relacjach między Bogiem, wiatem i człowiekiem, przebiegających w wymiarze objawienia, stworzenia i zbawienia (por. F. Rosenzweig: *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz. Kraków 1998, szczególnie: T. Gadacz: *Wstęp*, s. 32-36).

samemu sobie owocowało jak realn nisz sensu. Odniesienie *jestestwa* do własnego *bycia-w- wiecie* oznacza bowiem jego zamknięcie się w sobie i odrzeczywistnienie. Związek człowieka z jego byciem powinien mieć natomiast - zakłada Buber - charakter otwarty, uwzględniający pełnię jego odniesienia zachodzących w trójce obszarach ludzkiego zwracania się poza siebie: „Nie można na odpowiedź na pytanie, czym jest człowiek, rozpatrzeć *jestestwo* lub *bycie* samo jako takie, lecz tylko rozpatrzeć istotowy związek osoby ludzkiej z wszelkim byciem i w relacji do wszelkiego bycia” [P. C. 67]. Dlatego Buber twierdzi, że Heideggerowskie *jestestwo* nie reprezentuje rzeczywistego człowieka, lecz tylko pewną warstwę jego duchowości.

**Jestestwo wobec innego.** Wróćmy jednak do Heideggera. Zwróćmy zwłaszcza uwagę na ontologiczny sens „innych”, z którymi, i *wobec* których *jestestwo* określa swoje bycie. *Jestestwo*, podobnie jak zawsze „w” *wiecie*, nie jest nigdy ja-wyzolowanym, odseparowanym od innych. Termin „inni” nie określa tych, od których *jestestwo* się dystansuje, lecz pierwotnie się nimi jest, do których ono samo przynależy i od których się nie odróżnia. Bycie „współ” i „tak e” [„*Mit*” und „*Auch*”] [118/169] względem innych oznacza dla *jestestwa*, że jest takie jak oni, a wiat jest zawsze z nimi dzielony: „wiat *jestestwa* jest współwiatem (*Mitwelt*). *Bycie-w* jest *współbyciem* z innymi. Ich wewnątrz wiatowe *bycie-przy-sobie-jest-współbytowaniem*” [118].

Można być w pierwszej chwili uległym złudzeniu, że Heidegger mówi o podobnym do Bubera, gdy stwierdza, że inni nie są spotykani jako „korelaty” naszego ja. Innych spotykamy jako już zastanych w zastanym *wiecie* - jedynym dostępnym *jestestwu*. A zatem, jak stwierdza Heidegger, nie spotykamy innych wskutek odróżnienia ich od siebie, lecz dzieje się to w sposób przedrefleksyjny, przedaktowy, konsekwentny. Heidegger ma tu jednak na względzie coś całkiem innego: nie to, że „wczyniejsze” od Ja jest Ty, lecz to, że wczyniejszy jest „współwiat”: „*Jestestwo* znajduje «samo siebie» najpierw w tym, czym się zajmuje, czego używa, czego oczekuje, czemu zapobiega - najpierw w tym, co dostępne w rodowiskowym *wytrószczeniu*” [S. Z. 119/170], A zatem zarówno siebie, jak innych *jestestwo* nie spotyka „poza kontekstem” (jak chciałby np. Levinas), lecz zawsze „przy pracy”, wewnątrz horyzontu utensyliów. Heideggerowski inny „spotyka w swym *współbytowaniu* [*Mitdasein*] w *wiecie*”, i nawet wtedy, gdy rozpoznajemy w nim stojącego obok nas, owo „«stanie obok» jest egzystencjalnym sposobem bycia” [120].

Również *współbycie*, wyjątkiem Heideggera, podobnie jak egzystencjalnym określeniem *bycia-w- wiecie* *jestestwa*, jest aktualne także wówczas, gdy inny faktycznie nie występuje i nie jest percypowany, i nawet bycie samotnym *jestestwa* jest jego *współbyciem*, stanowi nawet dowód *współbycia* [120/172],



Bycie samotnym jestestwa daje Heideggerowi okazję, by ukazać różnicę między byciem jestestwa „w ród rzeczy” a byciem „w ród ludzi”: „[...] faktycznego bycia samotnym nie znosi to, że pojawi się «obok» mnie drugi egzemplarz człowieka, czy choćby dziesięć takich”. I wnioskuje: „współbycie i faktyczny bycia-z-sobą nie opiera się na współwystępowaniu pewnej liczby «podmiotów»” [S. Z. 121/172].

Nie znaczy to, by Heidegger opowiadał się za uprzedniością bycia wspólnotowego jestestwa względem jego bycia jednostką, przeciwnie: „Właściwa «wspólnota» wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą [...]” gdy dopiero zdecydowanie – przypomnijmy – „sprowadza Siebie właściwie nie w aktualnie zatroskane bycie przy tym, co porządkuje, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi” [298/418]. Okazuje się więc, że bycie Innych jest o tyle umoliwione przez jestestwo, o ile to zdecydowanie na siebie. Trudno o większy kontrast w stosunku do myśli dialogicznej: u Buber’a i wiśkszości dialogistów bycie Ja – zarówno w swej genezie, jak i w swym znaczeniu – zapośredniczone jest byciem Ty, byciem tego, który po raz pierwszy, w sposób różny i bezprecedensowo prezentuje wypowiedzi „Ty”, zagadnięciem słowem-kluczem, które jako jedyne otwiera sens słowa „Ja”; u Heideggera natomiast wymiar wspólnoty uwarunkowany jest „autentycznością” jestestwa, które „samo” słyszy zew sumienia i „samo” może na odpowiedź w sposób właściwy, umoliwiając wspólnotę relacji<sup>49</sup>.

Heideggerowi, który jakkolwiek programowo unika wszelkich „psychologizujących” wykładni swojego ontologicznego projektu, czasem przydarza się zatroskanie o sferę empiryczno-psychologiczną, i paradoksalnie, właściwie wtedy, wydaje się on bardziej zrozumiały dla czytelnika: O ile *troszczenie się* [Besorgen] opisuje sposób, w jaki jestestwo zwraca się ku temu, co dostępuje [Zuhandene], o tyle w *troskliwieści* (pieczy) [Fürsorge] jestestwo zwraca się ku byciu jestestw innych [S.Z. 123/175]. Jednak Heideggerowscy inni, którzy „słyszycie, czym się zajmujecie” [S.Z. 125/179], nie są *określonymi* innymi – może ich zastąpić każdy, kto jest *tu i teraz*<sup>50</sup>.

**Podsumujcie**, o ile może na trafnie odczytać myśl Heideggera, jestestwu pozostają dwie możliwości „samookreślenia” swego *bycia-w-wiecie*. Jedną z nich nie przypomina egzystencji osoby konstytuującej się w i poprzez spotkanie – na czym koncentruje się myśl dialogiczna. A zatem byciem

<sup>49</sup> Racją ma Levinas odczytać konsekwencje Heideggerowskiego projektu ontologii fundamentalnej: „Orzekając prymat bycia nad bytem, wypowiadamy się już na temat istoty filozofii, przyporządkowując relację z kimś, kto jest bytem (relacja etyczna), relacji z *byciem bytu*, które, ponieważ jest bezosobowe, pozwala uchwycić i opanować byt (relacja wiedzy), to znaczy podporządkowuje sprawiedliwie wolności” (E. Levinas: *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 34; por.: T. Gadacz: *Bycie i Dobro*, op. cit. s. 85).

<sup>50</sup> Podobnie u Buber’a, inny zagadnięty słowem *Ja-To* jawi się jako *On* [Es], jest w czasie i przeszerzeniu, jak „jeden obok drugiego”.

jestestwa jest albo *współbywanie* (gdy spotyka wewn trz wiatowo, czyli tym, co spotyka nie s jestestwa), albo *bycie-z-sob* (wtedy jednak jego bycie ma charakter upadania, a nie bycia wła ciwego/własnego). Innymi słowy, perspektywa wyłaniaj ca si przed jestestwem, ze wzgl du na egzystencją *współbycia*, to: z jednej strony, *współbywanie* (przysługuj ce jestestwu przez sw powszechno i mówi ce jedynie o tym, co lub kogo jestestwo *napotyka*, a nie o tym, czym ono lub inny *jest*), a z drugiej, *bycie-z-sob* (które jednak u Heideggera oznacza nieuchronno bycia niewła ciwego, popadania w sfer *Si* )<sup>51</sup>.

Ks. J. Tischner, jeden z pierwszych na gruncie polskim egzegetów i propagatorów my li Heideggera, tak j komentował: „«Egzystencjąłem» podstawowym jest «troska»; w trosce «człowiekowi» (*Dasein*) chodzi ka dorazowo o «własne bycie». Heidegger nie wyodr bnia jako szczególnego «egzystencjąłu» wychodzenia «człowieka» (*Dasein*) w stron Boga. Czyni to za niego Rahner. Zarazem modyfikuje on my l Heideggera: gdy u Heideggera wszystkie «egzystencjąły» przynale *Dasein* niejako na mocy jego istoty, to u Rahnera «egzystencjął nadprzyrodzony» jest darem Chrystusa - darem, który został darowany, ale nie przynale y «naturze» *Dasein*. Tak e u jego podstaw mo na uchwyci obecno «troski»: dzi ki «nadprzyrodzonemu egzystencjąłowi» człowiekowi «w jego byciu» chodzi o «zbawienie wieczne»<sup>52</sup>. Tischner nie miał tu z pewno ci na uwadze próby wyparcia filozoficzno-ontologicznego my lenia o człowieku my leniem religijno-relacyjnym, chciał jedynie zwróci uwag na niewydolno Heideggerowskiej perspektywy, która „spłaszcza” rzeczywisto wchodzenia w relacj czyni c j jednym ze sposobów *bycia-w- wiecie*.

Powtórzmy pytanie zawarte w tytule. Czy ludzka egzystencja nie traci na wiarygodno ci i nie ulega redukcji do *bycia-w- wiecie* - niezale nie od wszechstronno ci i gł bi opisuj cych je egzystencjąłó w - gdy sprowadzona zostaje do ontologicznej analityki jestestwa?; czy Heideggerowskie „z” jest w stanie unie rzeczywisto mi dzyludzkiego „współ”, wydarzaj cego si mi dzy osobami i TYLKO W ICH WIECIE? Mo na przypuszcza , e tak nie jest. Mo na bowiem w tpi w to, by j zyk ontologii fundamentalnej zdołał wnkn w gł bi ludzkiej *współ-rzeczywisto ci*, gdy pytanie o jej „kto?” - maj ce ujawni jeden ze sposobów bycia jestestwa [S. Z., 113-114/162] por czniej daje si formułowa w j zyku dialogistów<sup>53</sup> ni w „ontologicznym” j zyku *Bycia i czasu*.

<sup>51</sup> To ostatnie, *bycie-z-sob* : „całkowicie rozmywa własne jestestwo w sposób bycia «innych», i to tak, e odmiennie i wyrazisto innych zanika jeszcze bardziej” [S. Z. 126/180].

<sup>52</sup> J. Tischner: *Ksi dz na manowcach*. Kraków 1999, s. 269.

<sup>53</sup> Niew tpliwie te bli sz od Heideggerowskiej b dzie dialogistom propozycja „odpowiedzialno ci” H. Jonasa b d „nadziewi” E. Blocha.

### Streszczenie

W tekście podejmuję pytanie o możliwość „dialogicznej” interpretacji takich podstawowych dla ontologii fundamentalnej Heideggera „egzystencjałów” *bycia-w- wiecie*, jak *Mitsein*, *Mitdasein* i *Miteinandersein*. Z uwagi na niezwykle pojemność tej problematyki skoncentrowałem się jedynie na zasygnalizowaniu momentów dyskusyjnych. Te ostatnie są szczególnie prowokowane propozycjami myśli dialogicznej: krytyk jakiejś koncepcji Heideggera poddał M. Buber oraz próbę „dialogicznego” rozwinięcia „kategorii” *bycia-z-sob* - zaproponowaną przez L. Binswängera. W dyskusji, do jakiej tekst niniejszy jedynie zachęca - gdy gruntowne przeledzenie myśli Heideggera wymaga (zwłaszcza z uwagi na niejasności terminologiczne) szerokiego opracowania - chodziłoby o wyjaśnienie kwestii: czy zaproponowana przez Heideggera w ramach ontologii fundamentalnej analiza jestestwa [*Dasein*] potrafi wyeksplikować istotną różnicę między *spotykaniem* przez jestestwo innych jestestw, a „*spotykaniem*” (czy może raczej „*napotykiem*”) bytu bytującego wewnątrz świata. Autor sugeruje, że o spotykaniu może mówić jedynie w perspektywie dialogicznej, podczas gdy perspektywa Heideggerowska nie jest zdolna do „jakościowego” odróżnienia sytuacji „troszczenia się o rzeczy wewnątrz świata” od sytuacji „troskliwego ci” okazywanej jestestwom. A zatem, ani miłujące bycie-z-sob [*liebende Miteinandersein*] (u Binswängera), ani „całościowe” bycie w relacji (u Bubera) nie dadzą się zapewne wypowiedzieć w języku „ontologii fundamentalnej”. Jestestwo jest bowiem u Heideggera jedynie *byciem-w- wiecie*, i jako takie nie jest ani „zagadnięte” przez Innego (bliźniego), ani zdolne do transcendencji (przyjmowania i ofiarowania) obecnej w miłującym (przyjaznym) byciu-z-sob. Jest to jeden z powodów, dla którego miłujący Heideggerowskim jestestwem a „człowiekiem” nie da się postawić znaku równości.

### Zusammenfassung

Der Text stellt die Frage nach der Möglichkeit der „dialogischen” Interpretationen von solchen für die fundamentale Ontologie Heideggers grundsätzlichen „Existenziale” des *In-der-Welt-seins* wie *Mitsein*, *Mitdasein* und *Miteinandersein*. Da die Problematik unheimlich gehaltvoll ist, habe ich mich ausschliesslich darauf konzentriert, die fraglichen Momente anzudeuten. Die letzten werden besonders durch die Vorschläge des dialogischen Denkens hervorgerufen: durch die Kritik, die M. Buber an der Konzeption Heideggers übt und die von L. Binswanger vorgeschlagene Probe, die „Kategorie” *Miteinandersein* „dialogisch” zu entfalten. In der Diskussion, zu welcher der vorliegende Text nur veranlasst - denn eine gründliche Verfol-

gung des Gedanken von Heidegger fordert (besonders wegen der terminologischen Unklarheiten) eine umfangreiche Behandlung - würde es sich die Klärung folgender Frage handeln: ob die von Heidegger im Rahmen der fundamentalen Ontologie vorgeschlagene Analytik des *Daseins* den wesenhaften Unterschied zwischen dem Begegnen von *Dasein* anderen *Dasein* und dem „Begegnen“ (oder eher *Antreffen*) innerweltlich seiendem Sein erläutern kann. Der Text weist daraufhin, dass vom *Begegnen* nur in der dialogischen Hinsicht gesprochen werden kann, während die Perspektive Heideggers nicht dazu fähig ist, die Situation, wo die innerweltlichem Sachen besorgt werden, von der Situation, wo die Fürsorge den *Dasein* gegenüber geleistet wird, „qualitativ“ zu unterscheiden. Daher lässt sich wohl weder das *liebende Miteinandersein* (bei Binswanger) noch das „ganzheitliche“ *In-der-Beziehung-stehen* (bei Buber) in der Sprache der „fundamentalen Ontologie“ ausdrücken. *Dasein* ist nämlich bei Heidegger bloss *in-der-Welt-sein* und wird weder vom *Anderen (Nächsten)* „angesprochen“, noch ist es fähig zur Transzendenz (Annehmung und Hingebung), die in dem *liebenden (freundlichen) Miteinandersein* anwesen ist. Es ist einer der Gründe, warum man zwischen dem Heideggerschen *Dasein* und dem „Menschen“ kein Gleichheitszeichen setzen kann.