

**Łukasz Kołoczek**

„Bycie” czy „istnienie”?  
Kilka uwag na temat *Form istnienia*  
Wawrzyńca Rymkiewicza<sup>1</sup>

‘Being’ or ‘existence’?  
A few remarks on Wawrzyniec Rymkiewicz’s  
*Formy istnienia* [*Forms of existence*]

Streszczenie

W artykule podejmuję dyskusję z propozycjami translatorskimi Wawrzyńca Rymkiewicza zamieszczonymi w jego książce *Formy istnienia*. Dotyczą one *Sein und Zeit* Martina Heideggera i odchodzą od polskiej tradycji tłumaczenia Heideggera. *Das Sein* Rymkiewicz proponuje przełożyć jako „istnienie” (a nie „bycie”), zaś *das Dasein* jako „przebywanie”. Autor *Form istnienia* nie uzasadnia wprawdzie swoich decyzji, ale przedstawia rozbudowaną interpretację dzieła Heideggera w nowej terminologii. Wobec tego moim zadaniem jest zbadanie, jaką wykładnię forsuje Rymkiewicz za pomocą odmiennych słów. Argumentuję, że interpretacja ta nie trafia w zamysł

---

<sup>1</sup> Artykuł ten powstał świeżo po publikacji książki Rymkiewicza, ukazuje się jednak z dużym opóźnieniem. W międzyczasie zaistniały dwie ważne okoliczności, które wpływają na sens mojego wystąpienia, choć nie zostały w nim uwzględnione. Po pierwsze, we wrześniu 2016 roku ukazała się moja książka *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera* (Universitas, Kraków), w której poruszam bardzo podobne zagadnienia, inaczej je rozwiązując i odwołując się raczej do *Beiträge zur Philosophie* Heideggera. Pisząc polemikę z Rymkiewiczem miałem oczywiście w głowie moją książkę, ale nie była ona jeszcze publicznie dostępna. Po drugie, Wawrzyniec Rymkiewicz pracuje nad przekładem wykładu Heideggera z 1937 roku *Podstawowe zagadnienia filozofii*. Według zapowiedzi umieszczonej na stronie wydawnictwa, kontynuuje on badanie możliwości swoich propozycji językowych.

Heideggera. Rymkiewicz bardzo mocno akcentuje fenomenologiczną stronę projektu Heideggera, zapoznając jej hermeneutyczny komponent. W konsekwencji traktuje istnienie jako dane, co jest być może fenomenologicznie uzasadnione, ale zupełnie nie trafia w pomyślane po Heideggerowsku *das Sein*. To jest podstawowy zarzut przeciwko terminowi „istnienie”. Ponadto pokazuję niekonsekwencję tych propozycji, ujawniającą się na innych poziomach tekstu Heideggera.

Słowa kluczowe: Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przekład, istnienie, bycie, *Formy istnienia*, Wawrzyniec Rymkiewicz

### Summary

In the present article, I enter into a discussion with Wawrzyniec Rymkiewicz's proposed translations included in his book *Formy istnienia* [*Forms of existence*]. They concern Martin Heidegger's *Sein und Zeit* and depart from the Polish tradition of translating Heidegger. Rymkiewicz proposes translating *Sein* as 'istnienie' (rather than 'bycie'), and *Dasein* as 'przebywanie'.<sup>2</sup> Although not justifying his decisions, the author does put forward an elaborate interpretation of Heidegger's work in the new terminology. The present article explores the reading of Heidegger that Rymkiewicz propounds by means of these different translations. I argue that his interpretation is at odds with Heidegger's conception. Rymkiewicz places great emphasis on the phenomenological side of Heidegger's project, failing to appreciate its hermeneutical component. As a consequence, he treats existence as given, which, although perhaps justified in phenomenological terms, entirely misses the point of Heidegger's idea of *Sein*. That is the fundamental accusation against the term 'istnienie'. I also reveal inconsistencies in these propositions as they appear on other levels of Heidegger's text.

Keywords: Martin Heidegger, *Being and Time*, translation, existence, being, *Forms of Existence*, Wawrzyniec Rymkiewicz

---

<sup>2</sup> The Polish *istnienie* can be translated as 'existence', *bycie* as 'being'; hence the article's title. *Przebywanie* denotes being (in a place) over time.

Nieskrywanym celem moich uwag na marginesie książki Wawrzyńca Rymkiewicza<sup>3</sup> jest oprotestowanie konwencji przekładowej, którą przyjął autor, zastępując *das Sein* występujące w tekście Heideggera nie słowem „bycie”, obecnym w tradycji przekładania Heideggera na język polski, lecz terminem „istnienie”. Spodziewam się, że ten protest podnosi się i będzie się podnosił z wielu stron. Chciałbym sformułować kilka argumentów za tym, że tłumaczenie Wawrzyńca Rymkiewicza nie jest dobre. Specjalnie napisałem „tłumaczenie Rymkiewicza”, ponieważ nie tylko o słowo „istnienie” tu chodzi, lecz o pewną wizję rozumienia *Bycia i czasu*, jaką autor zaproponował. Najkrócej rzecz ujmując, chciałbym wskazać, że po pierwsze Rymkiewicz nie jest w swoim tłumaczeniu Heideggera konsekwentny, po drugie zaś za sprawą zaproponowanego przekładu dwóch podstawowych dla tego projektu słów – *das Sein* i *das Dasein* – gubi istotę Heideggerowskiego przedsięwzięcia.

Zanim to jednak uczynię, chciałbym sformułować kilka zastrzeżeń. Pierwsze i najważniejsze to perspektywa, z której wypowiadam swoje uwagi, mianowicie perspektywa projektu *Bycia (das Seyn)*, sformułowanego w *Beiträge zur Philosophie* i w kolejnych tomach *Gesamtausgabe*, aż do tomu *Das Ereignis*. Jest to o tyle ważne, że autor *Form istnienia* zaproponował immanentną lekturę pewnej grupy tekstów, z *Sein und Zeit* na czele, które stanowią pewien etap na drodze myślenia Heideggera, drodze prowadzącej do *Das Ereignis* właśnie. Wawrzyńiec Rymkiewicz kończy swą pracę otwarciem perspektywy na późniejszą przemianę myślenia obserwowaną w *Beiträge zur*

---

<sup>3</sup> W. Rymkiewicz, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2015. W tekście książki cytowana jako FI z podaniem numeru strony.

*Philosophie*, ale sam projekt Bycia w żaden sposób nie wpływa na wykładnię zaprezentowaną w *Formach istnienia*. To jest oczywiście problematyczne ujęcie, bowiem ściśle trzymanie się chronologii artykułowania myśli, i to w dodatku ograniczające się do początkowego etapu, nie gwarantuje dostępu do sedna tej myśli. Ta bowiem do czegoś zdąża, wyznacza sobie jakieś zadania, ponosi w ich realizacji tymczasowe porażki, ale nie rezygnuje ze swego dążenia, tylko modyfikuje miejsca, z których podejmuje namysł, i środki, za pomocą których to czyni. Rymkiewicz ma oczywiście rację, że *Sein und Zeit* nabiera nowych znaczeń w świetle późniejszych tekstów: wykładów *Podstawowe problemy fenomenologii* z 1927 roku, książki o Kancie z 1929 roku i wykładu *Czym jest metafizyka?* z tego samego roku, czyli gdy uzna się je za kolejne próby ukończenia dzieła. Jednakże nie zważa na to, że kolejne sensy pojawią się wtedy, gdy tę początkową (nieudaną) próbę ujmie się w świetle filozoficznego projektu z przełomu lat 30. i 40., która zdradza, do czego zmierzało *Sein und Zeit*, choć jeszcze wtedy, w 1927 roku, nie mogło swego celu osiągnąć. Wydaje mi się, że nie można dziś, gdy niemal całość dzieł Heideggera ujrzała światło dzienne, wygłaszać twierdzeń na temat filozofii Heideggera, opierając się wyłącznie na, najbardziej nawet wnikliwej, analizie początkowych kilku prac. W tym sensie propozycje translatorskie Rymkiewicza obarczone są poważną ułomnością, ponieważ nawet jeśli by założyć, że udało mu się wykazać, iż te propozycje działają w ramach wymienionych dzieł, to brakuje w omawianej książce refleksji, czy sprawdzają się także w tekstach późniejszych, gdzie nadal funkcjonuje termin *das Sein* i gdzie nie ma już mowy ani o czasie, ani o egzystencji człowieka; mało tego, gdzie w cień odchodzi fenomenologia jako sposób uprawiania filozofii.

Nie podejmuję – to następne założenie-deklaracja – dyskusji z kontrowersyjnym, ale jednak dopuszczalnym zabiegiem czytania Heideggera przez pryzmat Arystotelesa, choć wydaje się, że o przewyciężenie tradycji, u źródeł której leży dzieło

Arystotelesa, chodzi Heideggerowi. Zresztą książka raczej to przewyciężenie pokazuje, tylko w przestrzeni haseł i tytułów deklarując arystotelesowską – czy też kantowską, w późniejszych fragmentach – lekturę Heideggera. Nie będę zanadto roztrząsać, czy strategia czytania Heideggera jako transcendentnego realisty jest trafna, bo oczywiście istnieją w *Sein und Zeit* argumenty przemawiające za taką możliwością, choć Rymkiewicz zbywa milczeniem przesłanki modyfikujące tę możliwość, mianowicie to, że fenomenologia Heideggera jest hermeneutyczna. Nie ośmielę się także podważać kompetencji autora w zakresie znajomości *Bycia i czasu*, wyznam nawet, że jego książka *Ktoś i Nikt* wprowadzała mnie w czytanie Heideggera. Nie jest dla mnie jednak jasne, dlaczego Rymkiewicz, powtarzając niektóre analizy, gubi przy okazji kilka fundamentalnych rozstrzygnięć Heideggera. Nie mógł ich rzecz jasna nie zauważyć – omawia je w swej poprzedniej książce poświęconej *Sein und Zeit*, a jednak unieważnia je w swym kolejnym komentarzu. Sądzę wszelako, że kilka jego spostrzeżeń, jak na przykład wprowadzenie terminu „doczesność”, jest naprawdę ciekawych. I jeszcze: nie żywię apriorycznej niechęci wobec słowa „istnienie” – po książkę Rymkiewicza sięgnąłem z ciekawością, czy autorowi uda się uzasadnić taki wybór. Niestety, wydaje mi się, że nie sprostał wyznaczonemu sobie zadaniu.

Nade wszystko jednak rozumiem problem, przed którym stanął Wawrzyniec Rymkiewicz, mianowicie problem przekładu. Dzieło Heideggera samo jest przekładem – greki na niemiecką – i niejednokrotnie zdaje ono sprawę z tego, jak tego przekładu dokonuje (instruktywne fragmenty można znaleźć w późnym eseju *Powiedzenie Anaksymandra*). Przekład nie jest przeźroczysty, a Heidegger ma wyczulone ucho na specyfikę poszczególnych języków: specyficzność greki pozwala wyartykułować się pierwotnemu doświadczeniu metafizycznemu i zarazem pozwala mu zanurzyć się w tradycji, specyficzność niemieckiej pozwala Heideggerowi powtórzyć to początkowe

doświadczenie i choć w jego przekonaniu jest to doświadczenie „tego samego”, to jednak wyraża się ono w odmienny sposób. Podobnie komentator dzieła Heideggera, jeśli komentuje w innym języku niż niemiecki, znajduje się w analogicznej pozycji, co sam Heidegger względem swych greckich mistrzów. Teraz chodzi o powtórzenie doświadczenia Heideggera w innym języku, na przykład polskim.

Rozumiem problem, przed którym stanął Rymkiewicz. Oznacza on między innymi, że nie można poprzestać na przekładzie literalnym, na przekładzie, który nie ustanawia swego własnego prawidła, lecz ekspediuje je na słowniki i tradycję translatorską. Rymkiewicz z całą pewnością przeczuwa problem „logiki” przekładu, to znaczy tego, co w przekładzie musi pozostać ocalone, a co bez straty można poświęcić. Nie jestem jednak pewien, czy w pełni jest go świadomy. Dokonuje w tej materii wyboru. Oznajmia go czytelnikowi, ale go nie uzasadnia. Wierzy w swój wybór i stosuje różne środki retoryczne, aby uwieść nim czytelnika. Ale nie przedstawia racji. A wybór to osobliwy. Spróbuję go odtworzyć. Otóż Wawrzyniec Rymkiewicz chce tłumaczyć Heideggera nie tyle „dosłownie”, co „do-rzecznie”. W podobny sposób Heidegger rozpoczyna komentarz do swego sposobu przekładania powiedzenia Anaksymandra. Tam chodzi o to, że nie można polegać na tradycji translatorskiej, że utrwała ona i przekazuje rozstrzygnięcia metafizyczne, które pojawiły się długo po wygłoszeniu przez Anaksymandra owego powiedzenia. W tym sensie przekład nie może być „dosłowny”. Heidegger wszelako nie domaga się tam przekładu „do-rzecznego”, ale „wiernego słowom”. Mówi on tak: „Ale póki jakiś przekład jest tylko dosłowny, nie musi być wierny słowom. Wierny słowom jest dopiero wtedy, gdy użyte w nim słówka są słowami mówiącymi mową r z e c z y”<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, w: tegoż, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997, s. 262. Por. tenże, *Der Spruch*

[wyróżnienie ŁK]. Tymczasem Rymkiewicz powołuje się na fenomenologiczną maksymę Husserla o powrocie do rzeczy samych. Dla przekładu oznacza to, jak mi się wydaje, że tym, co przekładane, nie powinno być słowo, w którym artykułuje się myśl Heideggera, lecz rzecz, którą on pomyślał i tym słowem wyraził. Co według Rymkiewicza jest rzeczą pomyślaną przez Heideggera?

Rymkiewicz powiada: „do-rzecznie, [czyli – ŁK] mając na oku zjawiska, które są tematem jego [tzn. Heideggera – ŁK] analizy” (FI, s. 16). Słowo „zjawisko” nie rozstrzyga tu, co Rymkiewicz zamierza. Heidegger używa pojęcia „fenomen” (*das Phänomen*) i odróżnia go od przejawów (*die Erscheinungen* – co można przetłumaczyć również jako „zjawiska”). Co zatem ma na myśli Rymkiewicz, gdy mówi o zjawiskach, które są tematem analizy Heideggera, i to o zjawiskach w liczbie mnogiej? „Trzeba [...] wrócić do elementarnego kontaktu z rzeczami i z tego punktu widzenia opisać, jak się one mają” (FI, s. 21).

Podstawą przekładu dokonywanego przez Rymkiewicza jest doświadczenie codzienności. Oczywiście doświadczenie to może nie pokrywać się z opisem zgodnym z tradycją metafizyczną i/lub ze zdrowym rozsądkiem. Rymkiewicz wprowadza tu metaforę fenomenologa impresjonisty: tak jak impresjoniści malują to, co widzą na co dzień, choć widzowie widzą na ich obrazach coś innego, niż widzą na co dzień, tak też fenomenolog impresjonista skupia się na tym, jak rzeczywiście widzi się codzienność, a nie na tym, jak tę codzienność widzieć ma się w zwyczajach. Takie *principium translationis* jest oczywiście dopuszczalne, ale od razu zwróć uwagę na pewną subtelność, która zaważy na całokształcie przedsięwzięcia Rymkiewicza:

---

*des Anaximander*, w: tegoż, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980, s. 322: „Aber solange eine Übersetzung nur wörtlich ist, braucht sie noch nicht wortgetreu zu sein. Wortgetreu ist sie erst, wenn ihre Wörter Worte sind, sprechend aus der Sprache der Sache”.

celem badania przeprowadzonego w *Sein und Zeit* nie jest analiza codzienności ani analiza codziennej egzystencji ludzkiej, ta analiza jest jedynie sposobem osiągnięcia celu. Heidegger jest w tej kwestii niezwykle precyzyjny:

Czym jest to, co musi być nazwane „fenomenem” w wyróżnionym sensie? [...] Oczywiście to, co się zrazu i zwykle *nie* pokazuje, co – przeciwnie niż to, co się zrazu i zwykle pokazuje – jest *skryte*, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje, i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę. Tym, co pozostaje w pewnym szczególnym sensie *skryte*, [...] nie jest ten czy ów byt, lecz [...] *das Sein des Seienden*<sup>5</sup>.

Fenomenem – czyli formalnie: ukazywaniem-się-czegoś-w-sobie-samym (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigen*) – jest *das Sein des Seienden*. Zjawiska, czy też przejawy, to to, w czym „zrazu i zwykle” fenomen się skrywa. Metafora impresjonistyczna sugeruje, że to, co jest fenomenem, *das Sein*, można jednak zobaczyć.

Rymkiewicz proponuje przełożyć *das Sein* jako „istnienie”. Niech będzie, pójdę tym tropem. Wedle powyższego cytatu fenomenem jest zatem istnienie bytu. Rymkiewicz powiada: trzeba „uchwycić doświadczalny charakter istnienia”, „musimy na początku wszystkie fenomenologiczne kategorie Heideggera tłumaczyć słowem »obecność«” (FI, s. 22, do słowa

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 50. Ostatnia fraza jest w polskim tekście oczywiście przetłumaczona, ale niezgodnie z intencją Rymkiewicza. Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, s. 47: „Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muß? [...] Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht. Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt [...] ist nicht dieser oder jenes Seiende, sondern [...] *das Sein des Seienden*”.



„obecność” też nie mam obiekcji; czy jednak sformułowanie „fenomenologiczne kategorie” nie jest błędem, który należałoby wytknąć? – chodzi prawdopodobnie o egzystencjały). „A słowo »obecność« – to jego wielka zaleta – pozwala nam od razu uchwycić doświadczalny charakter istnienia. Istnienie jako obecność jest nam czymś empirycznie danym” (FI, s. 23). Wygląda zatem na to, że za „do-rzeczność” przekładu odpowiada szczególnie pojęte doświadczenie. Aby oddać po polsku myśl *Sein und Zeit*, trzeba przeprowadzić analogiczne badanie fenomenologiczne i jego rezultaty wypowiedzieć w polszczyźnie. Jest tak prawdopodobnie dlatego – to już moja rekonstrukcja – że co prawda języki (niemiecki i polski) różnią się, ale samo *das Sein*/istnienie jest nam dane empirycznie w taki sam sposób, niezależnie od tego, po której stronie Odry przeprowadza się badanie. Wystarczy „zobaczyć” (bardzo często Rymkiewicz używa figury retorycznej, odwołującej się do „zobaczenia na własne oczy” jako rozstrzygającej instancji) i adekwatnie, to znaczy zgodnie z „duchem” polszczyzny, wypowiedzieć to, co dane w doświadczeniu. Nie chodzi tu o mowę rzeczy (myślenia), tylko o doświadczanie rzeczy. A to oznacza, że aby przyjąć wykładnię Rymkiewicza, trzeba zgodzić się zarazem na wiele rozstrzygnięć metafizycznych, które rzecz jasna są również rozstrzygnięciami na temat istnienia rzeczy i samego sensu istnienia (bycia). Zdaje się, że Rymkiewicz za dużo jednak wymaga od swego czytelnika.

Zdanie: „Istnienie jako obecność jest nam czymś empirycznie danym” budzi wobec tego moją czujność. Bo czy można powiedzieć, że *das Sein* – w jakimkolwiek modusie – jest czymś empirycznie danym? Co autor ma na myśli, w ten sposób formułując swoją wypowiedź? *Das Sein* w tym dziele Heideggera jest z a w s z e *das Sein des Seienden*, co oznacza, że nie tyle istnienie jako obecność jest nam dane empirycznie, ale co najwyżej istnienie jakiegoś bytu. Mówienie o istnieniu bez wskazania na to, czyje to istnienie „jest”, to zapewne tylko nieścisłość w artykułowaniu myśli, bo w dalszej części książki wciąż

pojawiają się byty: krzesło, buty, okno i zegarek<sup>6</sup>. Czy jednak Heideggerowi chodzi tu o istnienie (obecność) takich bytów? Czy w zamiarze postawienia pytania o *das Sein* tkwi intencja zbadania, na czym polega bycie krzesła krzesłem (czy też – o ile to oznacza to samo – istnienia krzesła)? Z całą pewnością nie. Zdanie mówiące, że istnienie jest empirycznie dane, nie może wobec tego oznaczać, że gdy wchodzę do kuchni i rozglądam się za filiżanką (pozwolę sobie zmienić przedmiot egzemplaryczny), to spostrzegając ją, spostrzegam także jej istnienie. Pewnie tak jest, ale nie o to chodzi w *Sein und Zeit*. W późniejszym eseju zatytułowanym *O źródle dzieła sztuki* Heidegger zmienia perspektywę i stawia pytanie o *das Sein* innego bytu niż człowiek, mianowicie dzieła sztuki, ale tam w żadnym razie nie chodzi o to, że dzieło sztuki jest nam – czyli komu? – dane empirycznie (choć zapewne również jest dane w taki sposób). Heidegger bowiem nie tyle chce opracować struktury danego empirycznie – czy też jakoś inaczej – (realnego) istnienia rzeczy czy osób, czy podmiotu, lecz zaledwie postawić pytanie o *das Sein überhaupt*, o istnienie (bycie) w ogólności<sup>7</sup>. Te dwa aksjomaty, wraz z trzecim, o którym za chwilę, wyznaczają szczególność Heideggerowskiej próby: *das Sein* jest zawsze *das*

---

<sup>6</sup> Wszelako w kontekście całego dzieła Heideggera takie uściślenie jest niezbędne. Nawet wtedy, gdy Heidegger mówi o byciu w ogóle, ma zawsze na myśli bycie (jakiś) bytu. Uwolnienie stawiania pytania o bycie od uwikłania w byt (taki czy inny oraz byt w całości) jest podejmowane dopiero w projekcie *Beiträge zur Philosophie*. Wracając do komentowanej nieścisłości, trzeba zauważyć, że podobnych „chochlików” jest w tekście Rymkiewicza całkiem sporo: „siadam na krześle, a ono znika, pozwalając mi popatrzeć przez okno” (FI, s. 80) – wiadomo, o co Rymkiewiczowi chodzi, ale wiadomo też, co oznacza to zdanie samo w sobie. Albo: „Arystoteles patrzy na zegarek” (FI, s. 142).

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 325: „*Poszukujemy odpowiedzi na pytanie o sens bycia w ogóle, a wcześniej możliwości radykalnego opracowania tego podstawowego dla wszelkiej ontologii pytania*”. Zob. tenże, *Sein und Zeit...*, s. 307: „*Gesucht wird die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt und vordem die Möglichkeit einer radikalen Ausarbeitung dieser Grundfrage aller Ontologie*”.

*Sein des Seienden*, a pomimo to chodzi o postawienie pytania o *das Sein* w ogólności, a więc nie o akt istnienia przysługujący temu czy innemu bytowi, lecz o „coś”, co przysługuje każdemu istniejącemu bytowi (ale też nieistniejącemu, o ile jego istnienie może być pomyślane w jakiegokolwiek modalności: jako możliwe lub konieczne, wewnątrznie sprzeczne, niemożliwe itp.), o „coś”, co sprawia, że o każdym bycie można powiedzieć: „jest jakiś” (np. „jest niemożliwy”).

Skoro zadaniem wielkiego dzieła filozoficznego, i to zadaniem niewypełnionym, jest raptem postawienie pytania o *das Sein*, to musi istnieć jakiś problem w dostępie do niego. Polega on na tym, że *das Sein* znajduje się zbyt blisko człowieka, który o nie chce zapytać – skrywa się za tym, co dane empirycznie. Trzecim aksjomatem Heideggerowskiego przedsięwzięcia jest teza, że *das Sein* jest zawsze moje. Owa „mojość” – *Jemeinigkeit* – jest uprzednia względem jakiegoś „ja”, któremu *das Sein* mogłoby być dane.

*Das Sein* nie jest więc dane, co nie oznacza zarazem, że w ogóle nie jest dane. Problem z dostępem leży w bliskości, w niemożności złapania należnego dla zadania pytania dystansu wobec mojego istnienia, dystansu, który każdy człowiek zachowuje względem napotkanych rzeczy i osób. Sposobem, który Heidegger zaproponował w *Sein und Zeit* na przezwycięzenie tego problemu z dostępnością do *das Sein*, jest analiza ludzkiej egzystencji, czyli ludzkiego bycia człowiekiem, czy też ludzkiego istnienia.

To przywołanie rudymentów pozwala zobaczyć, że propozycja Rymkiewicza niestety nie wytrzymuje próby skonfrontowania jej z tekstem. Istnienie rozumie on albo jako istnienie rzeczy w świecie, albo jako egzystencję człowieka. Na oba sposoby istnienia w *Sein und Zeit* zarezerwowane są odpowiednie nazwy. Heidegger przeprowadza analizy tych sposobów istnienia, a Rymkiewicz ze znawstwem je odtwarza. Zarazem jednak termin *das Sein* nie ogranicza się do żadnego z tych sposobów istnienia, choć przy artykulacji każdego z nich bierze udział.

W tym sensie *das Sein*, bycie, to coś innego niż (takie czy inne) istnienie. Heidegger, zadając pytanie o bycie, przyjmuje strategię badania istnienia ludzkiego, w ramach którego człowiek odnosi się do istnienia innych pojawiających się w świecie bytów. Ale cel tej książki nie wyczerpuje się w opracowaniu struktur takiego istnienia, lecz sięga dalej, ku byciu, które ukrywa się w istnieniu tego czy innego bytu. Egzystencja, czyli to, że jestem, jest być może rzeczywiście dana mi empirycznie. Mogę na różne sposoby ją rozumieć, sam dla siebie ją wyklądać albo też stawiać ją pod znakiem zapytania i badać. Ale tylko zamierzając postawić pytanie o coś, co w pewnym sensie przekracza moją egzystencję – tj. o bycie w ogólności – zadam pytanie o egzystencję w modusie właściwości (*eigentlich*) i całości<sup>8</sup>. Egzystencja w takich modusach nie jest nam dana w żaden sposób. Pomimo najszczęśliwszych chęci nie mogę doświadczyć swej egzystencji całościowo – od narodzin do śmierci. Wypracowanie pojęcia takiego modusu egzystencji jest pewnym zabiegiem hermeneutycznym. Fenomenologia w wersji Heideggera bowiem jest zarazem hermeneutyką, a jest tak, ponieważ fenomenologia jest fenomeno-logią, jest podejściem do fenomenu poprzez λόγος.

Co do treści fenomenologia jest nauką o byciu [*Sein*] bytu – ontologią. [...] Już samo nasze badanie pokaże, iż metodologicznym sensem opisu fenomenologicznego jest *interpretacja*. Λόγος fenomenologii jestestwa [*Dasein*] ma charakter ἐρμηνεύειν, dzięki któremu przysługujące samemu jestestwu [*Dasein*] rozumienie bycia [*Sein*] *poznaje* właściwy sens bycia [*Sein*] i podstawowe struktury jego własnego bycia [*Sein*]. Fenomenologia jestestwa [*Dasein*] jest *hermeneutyką* w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wedle którego jest to interpretowanie. [...] hermeneutyka staje się „hermeneutyką” w sen-

---

<sup>8</sup> W *Formach istnienia* sporo miejsca poświęca się całości ludzkiej egzystencji – od narodzin do śmierci, co jest zrozumiałe, skoro tematem tej książki jest przede wszystkim czas. Uderza jednak zupełny brak kwestii „autentyczności” bycia.

sie opracowania warunków możliwości wszelkiego badania ontologicznego<sup>9</sup>.

Aby postawić pytanie o bycie, koniecznie trzeba uchwycić fenomen – czyli to, co skrywa się w ludzkim istnieniu, w ludzkiej egzystencji – w sposób źródłowy<sup>10</sup>, tzn. w całości i w sposób właściwy<sup>11</sup>. Ale bycie pokazujące się w ramach takiego hermeneutycznego badania nie jest w oczywisty sposób „empirycznie dane”.

Z całą pewnością jednak tak pomyślane bycie – jako wyinterpretowane z istnienia – nie jest byciem, wokół któ-

---

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 53. Por. tenże, *Sein und Zeit...*, s. 50: „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. [...] Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐμμηρεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. [...] wird diese Hermeneutik zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung”.

<sup>10</sup> Tenże, *Bycie i czas...*, s. 326: „Rozumienie bycia jednakże tylko wtedy da się *radykałnie* objaśnić jako istotowy moment bycia jestestwa, gdy byt, którego byciu ono przysługuje, sam w sobie zostanie *źródłowo zinterpretowany* z uwagi na swe bycie” [wyróżnienie ŁK], Por. tenże, *Sein und Zeit...*, s. 308: „Seinsverständnis läßt sich als wesenhaftes Seinsmoment des Daseins jedoch nur dann *radikal* aufklären, wenn das Seiende, zu dessen Seins es gehört, an ihm selbst hinsichtlich seines Seins *ursprünglich* interpretiert ist”.

<sup>11</sup> Tenże, *Bycie i czas...*, s. 328: „Jeśli interpretacja bycia jestestwa jako fundament opracowania podstawowego pytania ontologicznego ma stać się źródłowa, to musi najpierw egzystencjalnie wyświecić bycie jestestwa w jego możliwej *właściwości i całokształcie*” [wyróżnienie ŁK], Por. tenże, *Sein und Zeit...*, s. 310: „Soll die Interpretation des Seins des Daseins als Fundament der Ausarbeitung der ontologischen Grundfrage ursprünglich werden, dann muß sie das Sein des Seiendes zuvor in seiner möglichen *Eigentlichkeit* und *Ganzheit* existenzial ans Licht gebracht haben”.

rego koncentrują się *Beiträge zur Philosophie*. Rymkiewicz bowiem powraca do terminu „bycie”, aby przełożyć za jego pomocą pojawiające się w *Beiträge zur Philosophie* słowo *das Seyn*. Tym samym transponuje problem, który jest jednak wewnętrznym problemem *Sein und Zeit*, to znaczy kwestię różnicy między byciem a istnieniem (egzystencją), na problem zupełnie inny, mianowicie taki, że pytania o *das Sein*, które zawsze jest *das Sein des Seienden*, nie da się postawić wtedy, gdy punktem wyjścia jest *das Seiende* – to, co bytujące czy też istniejące, i że trzeba spróbować pomyśleć *das Sein ohne das Seiende*, bez bytu, bycie na podstawie samego tego bycia (*das Sein aus dem Sein selbst*), a więc na problem różnicy między byciem pomyślanym na podstawie bytu a byciem pomyślanym od strony samego tego bycia. Tu po raz kolejny ujawnia się słabość propozycji Rymkiewicza, bowiem *das Sein* i *das Seyn* to to samo słowo (różnicę widzi tylko pismo). Nie powinno tego samego słowa tłumaczyć się raz jako „istnienie”, raz jako „bycie”.

Powyższe uwagi, o ile rzecz jasna są trafne, nie są ostatecznym argumentem przeciwko „istnieniu” jako przekładowi *das Sein*. Raczej próbują wskazać na błąd interpretacyjny, który popełnił autor *Form istnienia*. Jednakże taka propozycja translatorska ma inne słabe strony, niezależne już od sposobu lektury uprawianej przez Rymkiewicza. Założę teraz, że da się obronić „istnienie” w konfrontacji z fenomenologicznym badaniem przeprowadzanym przez Heideggera (a więc da się istnienie uwolnić od interpretacji realistycznej i utrzymać je w hermeneutycznym namyśle). Otóż pozostaje wtedy kolosalny problem wielkiej czwórki terminologicznej: *das Sein* – *das Seiende* – *das Dasein* – *sein*. Co do tego, że w pierwszym rzędzie chodzi o czasownik *sein*, o znaczenia czasownika „być”, panuje chyba zgoda. „Prawdziwym celem Heideggera była bowiem radykalna zmiana sposobu, w jaki rozumiemy słowo »być«” (FI, s. 9, zob. też FI s. 271). Idiom Heideggera zachowuje wyjątkową bliskość etymologiczną pomiędzy fundamental-

nymi terminami swojej analizy. Wszystkie wymienione słowa nawiązują do czasownika *sein*. Wszystkie też zmieniają swoje potoczne lub filozoficzne znaczenia właśnie na mocy związków, w które myślenie Heideggera je łączy. Zarówno *das Sein*, jak i *das Dasein* mają swoje dobrze zakorzenione w niemieczyźnie znaczenia, od których jednak Heidegger odchodzi. W pewnym sensie można powiedzieć, że Heidegger zadaje gwałt językowi niemieckiemu, choć czy rzeczywiście jest to gwałt i co to w ogóle oznacza w filozofii: zadawać gwałt językowi, nie potrafiłbym rozstrzygnąć.

Słowo *das Sein* oznaczało w filozofii niemieckiej to, co Polacy przekładali mianem „byt” – tak np. postępują tłumacze filozofii Hegla. Aby odciąć się od takich znaczeń, które przecież w tym słowie tkwią, Heidegger wprowadza termin *das Seiende*, neologizm, co do którego znaczenia nie ma jednak wątpliwości. O ile *das Sein* jest rzeczownikiem oczasownikowym, o tyle *das Seiende* jest *participium* czynnym w funkcji rzeczownika i naśladuje w ten sposób kardynalne pojęcia filozoficznego języka greckiego (ὄν, οὐσα, ὄν, przy czym *das Seiende* jest rodzaju nijakiego, a więc odpowiada ostatniej z tych form) i łacińskiego (*ens*). Nie oznacza to jednak, że znaczenie *das Seiende* wywodzi się od greckiego i łacińskiego ekwiwalentu. Rola, jaką zwłaszcza w grece odgrywają imiesłowy (a rodzajów imiesłowów w grece jest znacznie więcej niż w niemieckim lub polskim) jest nieporównywalna z rolą, jaką pełnią w języku niemieckim i chyba jeszcze bardziej nieporównywalna z ich rolą w polszczyźnie. Niemniej to właśnie z zestawienia ze sobą – z tego, że *das Sein* jest czymś innym niż *das Seiende* i że *das Sein* jest zawsze *das Sein des Seienden* – oba te słowa czerpią swe wewnątrzfilozoficzne znaczenia, nie zaś z doświadczenia codzienności. Podobnie *das Dasein* nie zachowuje nic ze swego zgodnego z potoczną niemieczyzną znaczenia („życie”, „istnienie”, „egzystencja” „obecność”, „bycie obecnym”) i uzyskuje na mocy projektu Heideggera immanentne dla tego projektu filozoficzne znaczenie miejsca dostępu (*Da*) do *Sein*. To są

rzeczy ogólnie znane, zależy mi jednak na podkreśleniu współprzynależności tych słów do siebie i tego, że nabierają one znaczenia dopiero na mocy zestawienia ich ze sobą.

Współprzynależność ta jest wielkim problemem przekładu, problemem, którego nie udało się jeszcze rozwiązać na gruncie polszczyzny. Propozycja oddania *das Sein* jako „istnienia” kulęje o tyle, że zrywa związek z czasownikiem „być”, a nawiązuje z czasownikiem „istnieć”. A różnica w polszczyźnie między „być” a „istnieć” jest ogromna. „Istnieć” ma znaczenie wyłącznie egzystencjalne, ewokuje realność czegoś. Nie bardzo można powiedzieć, że istnieje jednorożec, chyba że, pomimo zdrowego rozsądku, sądzi się, iż jednorożec rzeczywiście istnieje. (Rymkiewiczowi ta okoliczność nie przeszkadza, bowiem zakłada on, że o realne istnienie chodzi Heideggerowi; obrazując to, na czym polega horyzont sensu, odwołuje się do realnie istniejących całości – krzesło do siedzenia i wiązania butów, to zaś do wyjścia z domu, to zaś do... itd.; ale przecież nie tylko one tworzą ten horyzont: tworzą go na przykład wierzenia religijne, nasze wyobrażenia o całości świata i dziejów czy polityczne stanowiska, co do których różnimy się w taki sposób, że możemy się wprawdzie spierać i wymieniać argumenty, możemy nawracać się na odmienne pozycje, ale nie możemy swoich stanowisk udowodnić ponad wszelką wątpliwość, ponieważ brakuje im takiej realności, jaką posiadają krzesła i filizanki; nie mówiąc już o przesądach i wiarach w rzeczy, co do których inni przekonani są, iż są wyssane z palca). Tymczasem czasownik „być”, wraz z formami „bywać”, „bawić”<sup>12</sup> i wszystkimi swoimi de-

---

<sup>12</sup> Forma „bawić” uznawana jest za *causativum* od „być”, czyli za wyrażenie powodu, dla którego coś jest (było lub będzie) – zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996 (wyd. I, Kraków 1927), s. 18; F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1: A–J, Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, Kraków 1952–1956, s. 28; A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. I: A–K, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 102; K. Długosz-Kurczabowa, *Wielki słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 77.



rywatami, tworzy ogromną przestrzeń różnorodnych znaczeń, w której znaleźć można nie tylko znaczenia egzystencjalne, ale także, co warto podkreślić, znaczenia związane z ruchem (np. przybyć<sup>13</sup>) i z posiadaniem (np. nabyć). Wydaje mi się, że to jest najważniejszy powód, dla którego „bycie” jest lepszym przekładem *das Sein* niż „istnienie”.

Jeśli jednak podejmuje się próbę odrzucenia słowa „bycie”, to należałoby wyartykułować powody, dla których się to czyni. Rymkiewicz ograniczył się do wskazania, że „bycie” „nie nadaje się do tłumaczenia *Sein und Zeit*”, „kiedy Heideggera czyta się do-rzecznie” (FI s. 16) oraz że „słowo »bycie« brzmi jednak niezręcznie” (FI s. 326). Niezręczność jest, w moim przekonaniu, marnym argumentem w kontekście idiomu Heideggera, którego na niezręczności językowej można przyłapać na każdym kroku. Sam Rymkiewicz musi naginać wielokrotnie polszczyznę, a przykładem – wcale nie wymierzonym w Rymkiewicza, lecz raczej w argument z niezręczności – niech będzie jego przekład pewnej Heideggerowskiej formuły: „Pierwszym »po-co« jest o-co-chodzi. To »o-co« dotyczy jednak zawsze istnienia przebywania, któremu w jego istnieniu chodzi istotnie o to właśnie istnienie” (FI, s. 61). Przekład jest dobry (przy akceptacji założeń Rymkiewicza), ale jego polszczyzna niezręczna. A czy zręcznie brzmi fraza: „egzystuję jako istnienie zrodzone”<sup>14</sup>. No cóż, postulat „zręczności” trzeba chyba odłożyć na półkę z utopiami. Ciekawe jest również to, że nie udaje się

<sup>13</sup> Ta okoliczność jest o tyle interesująca, że w *Sein und Zeit* niebagatelną rolę odgrywają właśnie różne modusy „posiadania”: od wspomnianej *Jemeinigkeit* po *eigen* w dwóch odsłonach: *eigentlich* i *uneigentlich*. Rola owego *eigen* wzrasta niepomniernie w *Beiträge zur Philosophie*, gdzie pojawia się cała rodzina słów pochodnych od *eigen*, w szczególności zaś *das Ereignis*. *Notabene* istnieje w polszczyźnie możliwość wyartykułowania różnych koncepcji czasu za pomocą wyłącznie derywatów czasownika „być”. Zainteresowanych odsyłam do mojej próby językowej transpozycji projektu *Beiträge zur Philosophie*, zamieszczonej w *Być, czyli mieć...*

<sup>14</sup> FI s. 188. Całe zdanie brzmi: „Rzeczywistość narodzin polega na tym, że – do końca życia – egzystuję jako istnienie zrodzone”.

Rymkiewiczowi zachować konsekwencji i czasem jednak *das Sein* oddaje jako „bycie”<sup>15</sup>.

Jeśli jednak zapadła już decyzja – z jakichkolwiek powodów – aby *das Sein* przekładać jako „istnienie”, to rodzi się problem, jak przełożyć pozostałe terminy. Na problematyczność odpowiedników *sein* i *das Seiende* zwróciłem już uwagę. Najbardziej problematyczny jest jednak przekład *das Dasein*. Słowo „jestestwo”, którego używa Bogdan Baran, chociaż rzeczywiście nie odpowiada znaczeniu tego słowa w języku polskim (FI s. 17), to jednak ma ten atut, że zachowuje, jakkolwiek niebezpośrednio, związek z „być”. Myślę, że zgodzilibyśmy się z Rymkiewiczem, że jest to jego jedyny atut. Obawiam się jednak, że idąc drogą „istnienia”, nie da się zaproponować zadowalającego albo przynajmniej dopuszczalnego przekładu *das Dasein*.

Rymkiewicz natomiast proponuje „przebywanie”. W oczywisty sposób nie spełnia ono warunku spójności w ramach tej czwórki. Nie zawiera w sobie również wskazówki co do miejsca, w którym zagwarantowany zostaje dostęp do *das Sein*. Ale muszę przyznać, że ta propozycja jest bardzo interesująca. Słowo „przebywanie” jest bowiem dwuznaczne. Rymkiewicz traktuje przebywanie jako pobyt pośród napotykanym na co dzień bytów<sup>16</sup>. Tymczasem „przebywanie” oznacza również pokonywanie drogi – podobnie można przebyć chorobę, to znaczy przejść ją, przetrwać i pokonać. Ponieważ Rymkiewicz rozważa czas i jego związek z ruchem, to drugie znaczenie mogłoby mieć zastosowanie w jego tłumaczeniu, jeśli zwró-

---

<sup>15</sup> Autor *die Geworfensein* przekłada jednak jako „bycie rzuconym”, zob. FI, s. 304.

<sup>16</sup> FI s. 45: „Co to znaczy, że człowiek jest przebywaniem? Pierwsza intuicja, którą podpowiada nam polszczyzna, jest taka: człowiek nie jest rzeczą, jego egzystencja nie skupia się i nie zamyka w chwili terażniejszej, lecz polega na swobodnym pobycie pośród bytów”. „Druga intuicja”, która mogłaby wskazywać na drugie znaczenie tego słowa, nie pojawia się w książce.

ciłby uwagę, że przebywanie wśród rzeczy jest przebywaniem czasu (życia). Szkoda, że tej intuicji nie ma w *Formach istnienia*. Gdyby jednak uwzględnić również to drugie znaczenie „przebywania” i jednak odejść od przekładu *das Sein* jako „istnienia”, lecz zgodzić się na niezręczność (skoro to jedyny zarzut) i posługiwać się słowem „bycie” (oraz czasownikiem „być”), to „przebywanie” byłoby bardzo interesującą propozycją przekładu *das Dasein*. Można byłoby wtedy przeboleć brak ekwiwalentu owego „da” w przebywaniu, interpretując przebywanie w znaczeniu pobytu nie tylko, jak robi to Rymkiewicz, jako pobytu wśród rzeczy, ale także jako przebywania w pobliżu bycia lub przebywania bycia. „Przebywanie to byt, któremu w jego bywaniu chodzi o to bywanie”. Konieczne byłoby jednak zastrzeżenie, że „przebywanie” w ramach takiego przekładu *Sein und Zeit* nie oznaczałoby po prostu „pobytu pośród rzeczy”, lecz transcendentálną strukturę ludzkiego odnoszenia się do swego bycia (tj. nie tylko tego, że on jest, ale także jak jest i jak może być).

Tytułem podsumowania chciałbym podkreślić, że propozycja Wawrzyńca Rymkiewicza w ostatecznym rozrachunku wydaje mi się chybiona właśnie dlatego, że nie przestrzega on hermeneutycznej dyrektywy, mówiącej, że to mowa właśnie i poszczególne słowo jest miejscem, w którym ujawnia się bycie. Owszem, przedmiotem analizy jest życie codzienne, ale nie ono jest tym, o co chodzi w formułowanym przez całe dzieło pytaniu. Fenomenologia pozwala Heideggerowi stawiać sobie przed oczami codzienność, ale samo fenomenologiczne jej uchwycenie nie gwarantuje dostępu do bycia. Gdyby tak było, Arystoteles by rzeczywiście wystarczył. Tymczasem z perspektywy Heideggera konieczny jest jeszcze jeden krok, mianowicie wyinterpretowanie z tego, co dane w fenomenologicznym doświadczeniu, tego, co „zrazu i zazwyczaj” skryte. Mamy do tego dostęp przez język (to oczywiście staje się dla Heideggera jasne dużo później, ale konieczność wzbogacenia fenomenologii o hermeneutykę konstruuje już w *Byciu i czasie*). Język mówi

o rzeczach – w tym sensie jest poręczny w naszej codzienności i może stać się narzędziem fenomenologii – ale zarazem jest miejscem, w którym przemawia bycie, dlatego konieczna jest hermeneutyka. Rzecz jasna, w *Formach istnienia* praca interpretacyjna jest obecna, ale polega ona na skuteczniejszym jeszcze dotarciu do fenomenów życia codziennego i lepszym wyartykułowaniu ich w języku polskim. Ale Rymkiewicz, mam wrażenie, zbyt dużą wagę przyłożył do życia codziennego, pomijając pracę przebiccia się przez zjawiska do tego, o co chodzi w pytaniu. Nie potrafię rozstrzygnąć, co jest przyczyną, a co skutkiem: czy wybór słowa „istnienie” zasłonił optykę bycia, czy też rozstrzygnięcie filozoficzne, czyniące z Heideggera „subiektywnego realistę albo realistycznego subiektywistę” (zob. FI, s. 30), narzuca rozumienie *das Sein* jako istnienia. Te dwie okoliczności są jednak ze sobą ściśle powiązane. Dostęp do bycia w ogólności można uzyskać dopiero wtedy, gdy skonstatuje się porażkę takiej interpretacji.

Na zakończenie pozytywne słowo o książce Wawrzyńca Rymkiewicza. Wydaje mi się, że polszczyzna jeszcze nie odsłoniła wszystkich swoich tajemnic i wciąż do nas przemawia, jeśli tylko ktoś zechce jej posłuchać. Słuchanie mowy języka – wyobrażam sobie – może wprowadzić wiele niezręczności w nasz naukowy lub potoczny język. To wszystko prawda, ale takie próby, jak ta Rymkiewicza, choć w moim przekonaniu nieudana, są jednak potrzebne. Rozbudzają one potrzebę słuchania języka, a słuchanie takie jest warunkiem koniecznym, aby język mógł przemówić sam z siebie.

### *Bibliografia:*

- Bańkowski, Andrzej, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1: A–K, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.  
Brückner, Aleksander, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996 (wyd. I, Kraków 1927).

- Długosz-Kurczabowa, Krystyna, *Wielki słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, Martin, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger, Martin, *Der Spruch des Anaximander*, w: tegoż, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980, s. 317–369.
- Heidegger, Martin, *Powiedzenie Anaksymandra*, w: tegoż, *Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasimiuk, Robert Marszałek, Janusz Mizera, Janusz Sidorek, Krzysztof Wolicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 261–301.
- Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.
- Heidegger, Martin, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. Bogdan Baran, Janusz Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Heidegger, Martin, *Das Ereignis*, Gesamtausgabe Band 71, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2009.
- Heidegger, Martin, *Kant a problem metafizyki*, przeł. Bogdan Baran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Heidegger, Martin, *Czym jest metafizyka*, przeł. Krzysztof Pomian, w: tenże, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 9–25.
- Heidegger, Martin, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. Bogdan Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- Heidegger, Martin, *Podstawowe zagadnienia filozofii*, przeł. Wawrzyniec Rymkiewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017 (zapowiedź wydawnicza).
- Kołodziej, Łukasz, *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*, Universitas, Kraków 2016.
- Rymkiewicz, Wawrzyniec, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Rymkiewicz, Wawrzyniec, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.

Sławski, Franciszek, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1: A–J, Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, Kraków 1952–1956.

Dr Łukasz Kołoczek  
lukasz.koloczek@gmail.com